

Roman Leppert [erelka@interia.pl]

Pomiędzy nowoczesnością a ponowoczesnością

„Nowoczesność (moderna) ze swoją wiarą w postęp i wzrost gospodarczy oraz w oświeceniową świadomość przeżywa kryzys. Zostały osiągnięte granice wzrostu. Społeczeństwo w fazie ponowoczesności (postmoderny) »produkuje« ustawiczne ryzyko, jest społeczeństwem ryzyka. Przymus »inscenizacji« własnego życia według indywidualnego projektu oznacza, że także sens życia każdy musi odnaleźć we własnym zakresie, niejako własnym sumptem. Postęp nie polega już na wyznaczaniu jakiegoś ostatecznego celu dla rozwoju, lecz jest ustawicznym ruchem, od mniej do bardziej intensywnego rozwoju, bez wyraźnego ukierunkowania na osiągnięcie »stanu« docelowego. Własna tożsamość osobowa i społeczna, konstruowana poprzez dokonywane coraz to nowe wybory, nie jest również do końca określona, zagwarantowana – tak jak dawniej – przez zbiorowości i grupy społeczne” (Mariański 1999, s. 243).

W tekście tym interesuje mnie zagadnienie pogranicza nowoczesności i ponowoczesności. Ta pierwsza wprowadziła ideę wiecznego postępu w miejsce bezterminowych rządów tradycji. Umysłowość nowoczesna, jak wskazuje Jean-François Lyotard (Lyotard 1996), była „umysłowością z celem”, który nie był jednakże osiągalny (możliwy do zrealizowania). Upadek idei postępu (Krasnodębski 1991), szerzej – rozpad Wielkich Opowieści sprawił, że współcześnie brakuje globalnego projektu w sensie charakterystycznym dla nowoczesności. Używając słów Zygmunta Baumana, można stwierdzić, że:

brak dziś ogólnej wizji »dobrego świata«, która koordynowałaby wszystkie inne bardziej szczegółowe projekty i nadawała im sens; brak nawet wiary w wartości, których osiągnięcie miałyby gwarantować doskonałość przyszłego świata (Bauman 1999, s. 354).

Miejsce projektów zajęły obecnie próby opisywania świata, społeczeństwa, jednostki. Swoją uwagę koncentruję tutaj na czterech kategoriach służących takim właśnie próbom: globalizacji, społeczeństwie ryzyka, deinstytucjonalizacji i indywidualizacji.

- Globalizacja, jak zauważa Marian Kempny (Kempny 1999), stanowi centralne pojęcie dyskursu o zmianach społecznych, służące do nazywania zjawisk zachodzących współcześnie zarówno na poziomie systemu społecznego (gospodarki i polityki), jak i systemu kulturowego.

- Społeczeństwo nowoczesne (według teoretyków modernizacji – przemysłowe) przekształca się w społeczeństwo ryzyka. Dzisiejsze niebezpieczeństwa nie tyle wynikają z niesformości nieujarzmionej (wciąż) przyrody, ile raczej są niezamierzonymi i nieprzewidywanymi następstwami prób rozwiązania problemów, które występowały już wcześniej.
- Deinstytucjonalizacja oznacza coraz wyraźniej obserwowane przechodzenie od „instytucji” do „impulsu”. Jest ono warunkowane przez generalne przewartościowania w sferze światopoglądowej, przemiany w sferze integracji społecznej i czynniki psychodynamiczne.
- Indywidualizacja natomiast odnosi się do sytuacji, w której, posługując się określeniem Ulricha Becka, każdy z nas staje się zakładem usługowym z podwójnym zadaniem: zapewnienia sobie bytu i planowania własnego życia.

Kryteriami doboru tych kategorii były:

- zakres zjawisk, do jakich się one odnoszą (poziomy: mega, makro, mezo, mikro-);
- relacja (zależność, związek) pomiędzy warunkami społecznymi a tożsamością jednostki.

Stosując drugie z wymienionych kryteriów, odwołuję się do tezy o izomorfizmie tożsamości systemu społecznego i jednostkowego. Zakłada ona, że:

typ tożsamości systemu społecznego zdaje się być istotnie sprzęgnięty z upowszechnianym rodzajem tożsamości jednostkowej (Witkowski 2000, s. 353).

I. Globalizacja

Termin „globalizacja” ma co najmniej trzy znaczenia:

- 1) odnosi się do procesu umiędzynarodowienia stosunków społecznych, jaki dokonywał się niemal od zarania naszych dziejów, a który uległ niewątpliwie przyspieszeniu w ostatnim dwudziestolecu, po rozpadzie podziału świata na Wschód i Zachód;
- 2) oznacza nową fazę modernizacji i rozwoju kapitalizmu, z właściwym tym procesom uwielokrotnieniem stosunków międzynarodowych i ze zmianami struktur społeczno-politycznych;
- 3) określa nowe tendencje w rozwoju kultury.

Jak zauważa Maria Hirszowicz (Hirszowicz 1998, s. 89), samo określenie „społeczeństwo globalne” jest stosunkowo nowe, weszło ono do potocznego obiegu dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku, stanowiąc odbicie nowych zjawisk, które zaczęły się ujawniać od początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Wyróżniały się one raptownym zwiększeniem liczby ponadnarodowych instytucji i organizacji, przenikaniem się wielu różnych kultur i konsolidacją środków masowej komunikacji na zasadzie nie narodowej, lecz globalnej. Cytowany przez M. Hirszowicz (Hirszowicz 1998, s. 89) Malcolm Waters stwierdza, że:

tak jak postmodernizm był pojęciem lat osiemdziesiątych, tak globalizm może być pojęciem lat dziewięćdziesiątych (za: Hirszowicz 1998, s. 89).

O zasadności tego stwierdzenia może świadczyć to, że podczas Światowego Kongresu Socjologicznego, który odbył się w 1998 r. w Montrealu, zajmowano się głównie globalizacją. Spośród 3900 referatów najwięcej dotyczyło tej właśnie kategorii.

Można wyróżnić kilka podstawowych wymiarów globalizacji:

- ekonomiczny – oznacza on, że obecnie mamy do czynienia nie tyle ze zbiorem narodowych ekonomii, które wzięte razem tworzą gospodarkę światową, ile z narodowymi ekonomiami, będącymi częściami złożonej, ściśle zintegrowanej i stanowiącej jedność gospodarki światowej;
- strukturalny – wyrażający się poprzez załamanie sztywnych granic społeczeństw narodowych: erupcję wielości form organizacji społecznej zarówno na poziomie ponadnarodowym, jak i lokalnym czy regionalnym. Owe formy, według M. Kempnego:

przenikają granice dotychczasowych podziałów politycznych czy administracyjnych, przyjmują postać sieci światowych korporacji, wielkich organizacji międzynarodowych czy tzw. organizacji pozarządowych, towarzystw regionalnych czy municypalnych, grup religijnych i kultowych, a także istnieją w tzw. przestrzeni wirtualnej wspólnot użytkowników różnych form łączności komputerowej (Kempny 1998, s. 242);

- kulturowy – wiąże się z koncentracją na współzależności, dyfuzji wzorów kulturowych, przede wszystkim zaś wzorów szeroko rozumianej konsumpcji. Globalizacja w tym znaczeniu owocuje zarówno upodobnianiem się wzorów kulturowych, jak i ich wymieszaniami. Proces ten jest opisywany za pomocą takich terminów jak: macdonaldyzacja, hybrydyzacja, kreolizacja w obrębie globalnej ekumeny.

Efektem globalizacji – rozumianej jako „zespół procesów, które tworzą jeden wspólny świat” – są przeobrażenia świadomości społecznej (światopoglądu), przyjmujące postać poczucia wzajemnego uzależnienia pomiędzy mieszkańcami globu. Materialnym podłożem tych przeobrażeń jest rozwój sieci informacji, dzięki której wiedza o wydarzeniach na świecie dociera do jego najdalszych zakątków. Rozwój informatyki umożliwił mieszkańcom różnych części świata bezpośrednie śledzenie tego, co dzieje się w skali całego globu. Świat doświadczany jest obecnie jako jedna całość, nawet jeśli owo doświadczanie jest bardzo przypadkowe i chaotyczne. Zjawisko to wcześniej zostało określone przez Marshalla McLuhana mianem „globalnej wioski”. Termin ten miał oznaczać, że obywatele świata przeżywają wydarzenia zachodzące w skali globu w podobny sposób jak mieszkańcy tradycyjnej wioski, którzy cały czas są świadkami istnienia i działań sąsiadów. Powstanie masowych mediów, zwłaszcza telewizji, spowodowało ważną zmianę w kontaktach między jednostkami. Włączając się w życie wirtualnych, realnie nieistniejących zbiorowości, jednostka nie tylko w coraz mniejszym stopniu jest uzależniona od otoczenia, ale także coraz bardziej wyzwała się z więzów, jakie dotąd łączyły ją z bezpośrednim otoczeniem społecznym. Obrazowo wyraziła to Mirosława Marody, stwierdzając:

Przecież ja, regularnie oglądając serial »Ally McBeal«, więcej wiem o emocjonalnych problemach jego bohaterki niż mojej serdecznej przyjaciółki, mieszkającej na drugim końcu miasta, do której nie zawsze mam czas zatelefonować (Marody 2000).

Elektroniczne media, których używa nowoczesny człowiek, zmniejszają świat do wymiarów wioski czy plemienia, gdzie wszystko wydarza się w tym samym czasie. Media nadają wydarzeniom globalnej wioski efekt równoczesności.

Obserwując proces globalizacji w perspektywie historycznej, można wyróżnić – za Rolandem Robertsonem – następujące jego fazy:

- „kiełkowania” – lata 400-1750,

- poczęcia – lata 1750-1875,
- „rozwinięcia żagli” – lata 1875-1925,
- walki o hegemonię – lata 1925-1969,
- niepewności – lata 1969-1992.

Pierwotnie w centrum umiędzynarodowienia się gospodarki i kultury znajdowała się Europa, stopniowo proces ten obejmował Stany Zjednoczone Ameryki, a w ostatnim okresie włączony weń został cały glob. Obecnie można wyróżnić dwa przeciwstawne sposoby rozumienia zjawiska globalizacji (za: Kempny, 1998, s. 243-244):

- w pierwszym globalizacja zostaje umiejscowiona w rzeczywistości struktur systemu światowego jako proces integracji w wymiarze ekonomicznym („ekonomizm”);
- w drugim globalna unifikacja dokonuje się poprzez hybrydyzację; podkreśla się tu autonomię sfery kulturowej wobec sfery ekonomii i polityki, a w dynamice kultury globalnej upatruje się podstawowy czynnik determinujący procesy globalizacji („kulturalizm”).

Dla podejmowanej przeze mnie problematyki podstawowe wydaje się drugie z wyróżnionych znaczeń globalizacji. Stąd w dalszej części skoncentruję się na kulturowym wymiarze umiędzynarodowienia. Dobry punkt wyjścia dla rozważań dotyczących charakteru społeczeństwa globalnego epoki ponowoczesnej może stanowić opis amerykańskiego dziennikarza i podróżnika Pico Iyera, który tak napisał o swoim życiu:

Gdy byłem nastolatkiem, uważałem za zupełnie naturalne, że mogę spędzić moje wakacje [...] w Boliwii lub Tybecie, Chinach lub Maroku. Nigdy nie wydawało mi się dziwne, że moja dziewczyna jest na drugiej półkuli (10 godzin lotu ode mnie), a najbliżsi przyjaciele na drugim końcu kontynentu lub po drugiej stronie morza [...]. Dopiero niedawno uświadomiłem sobie, że wszystkie te zwyczaje mojego umysłu i życia byłyby niemal niewyobrażalne w czasach młodości moich rodziców [...], że należą do całkowicie nowej generacji ludzi, międzykontynentalnego plemienia wędrowców, których liczba zwiększa się tak szybko, jak liczba międzynarodowych linii telefonicznych [...]. Nieustanni cudzoziemcy, mieszkańcy bez miejsca zamieszkania, przejeżdżamy przez kraje, jakbyśmy przechodzili przez drzwi obrotowe. Nic nie jest dla nas dziwne i żadne miejsce nie jest zagranicą [...].

Jestem wielonarodową duszą na wielonarodowym globie [...]. Wejście do samolotu jest dla mnie tak naturalne, jak podniesienie słuchawki telefonicznej [...]. Składam moje »ja« i przewożę je ze sobą. [...] Nigdy nie jestem zdziwiony...

Ten rodzaj życia daje oczywiście bezprecedensowe poczucie wolności i ruchliwości. [...] Lecz jaki wpływ na serce człowieka mają te zmiany? Możemy iść przez świat jak przez [jarmark; ten przypis i kolejne – R.L.] cudów, zabierając coś na każdym przystanku i traktując świat jak supermarket. [...] Nie mamy domu, mamy setki domów. Możemy »mieszać się« i »harmonizować« w zależności od wymagań sytuacji. [...] I nagle czuję się zaszokowany odkryciem, iż mam szafę z jaźniami, z której mogę wybierać. Lecz jaką cenę płacę za to? Jaki rodzaj duszy zrodzony jest z takiego życia? [...] Przynależność staje się dla nas tak obca, jak dezorientacja. [Uświadamiam sobie, że...] Nigdy nie głosowałem. Nigdy nie kibicowałem żadnemu narodowi podczas igrzysk olimpijskich. I niekiedy zastanawiam się, czy ten nowy rodzaj braku przynależności nie jest obcy czemuś fundamentalnemu dla natury ludzkiej. Uchodźca żywi przynajmniej namiętne uczucia do kraju, który opuścił. [...] Lecz co odczuwa Przejściowy Włóczęga? Za co moglibyśmy umrzeć, dla jakich pasji moglibyśmy żyć, skoro nie odczuwamy nigdy bólu rozłąki i radości zdumienia? (za: Melosik 1997, s. 279-280).

Tworząca się kultura globalna jest, zdaniem krytyków, „oderwana od jakiegokolwiek kontekstu”. Jej źródło stanowią globalne systemy komunikacyjne, jest ona zatem zrodzona z „wszędzie” i „znikąd”. Istotę takiej kultury stanowi poszukiwanie „nieuchwytnych teraźniejszości” lub „wymagowanej przyszłości”. Ma ona charakter „bezczasowy” – jest oderwana od przeszłości. Ta ostatnia stanowi dla niej jedynie ofertę zdekontekstualizowanych elementów i przykładów, które można wykorzystać przy tkaniu „kosmopolitycznego kobierca”.

Opisywany stan można określić mianem deterytorializacji kultury. Jej znamionami są: nowy diasporizm, hiperprzestrzenie, hiperrzeczywistość i tzw. etnokrajobrazy. Elementy te charakteryzują krótko.

- Migracja ponadnarodowa, będąca procesem na ogromną skalę, powoduje, że granice państw narodowych, z których wywodzą się emigranci, są „przenoszone” w ich świadomości do krajów goszczących. W ten sposób grupy etniczne nie tyle tworzą zwykłe diaspory, ile „narody poza rodzinną ziemią”.
- Podróżowanie (oznaczające zarówno emigracyjną tułaczkę, jak i precyzyjnie planowane turystyczne eskapady) stanowi naszą codzienność. Dzięki nieustannemu przemieszczaniu się ludzi powstają w skali całego globu szczególne miejsca, mające wszędzie identyczne parametry – są one określane jako hiperprzestrzenie. Za przykład mogą posłużyć m.in. lotniska, sieci standardowych restauracji i barów, kolejne oddziały zakładów produkujących masową technologię, sklepy muzyczne.
- Hiperrzeczywistość oznacza tworzenie się odrębnej sfery wyobraźni ludzkiej, wypełnionej wymagowanymi światami „niby-realności”, których oryginał nigdy nie istniał (np. Disneyland) albo od początku był postrzegany przez pryzmat kulturowej interpretacji.
- Tożsamość zespołowa jest odtwarzana w różnych warunkach terytorialnych, społecznych i kulturowych; przemieszczające się grupy rekonstruują swoją historię w taki sposób, iż staje się ona jakością przekraczającą konkretne terytorium i formuje poszczególne etnokrajobrazy. Termin ten Arjun Appadurai definiuje w sposób następujący:

Poprzez **etnokrajobraz** rozumiem ludzi żyjących w zmieniającym się świecie, który nas otacza: turystów, emigrantów, wypędzonych, azylantów, robotników sezonowych i inne przemieszczające się grupy i osoby, tworzące istotny wymiar współczesności i wpływające na politykę międzynarodową (za: Burszta 1998, s. 160).

W kulturze globalnej zmienia się także, interesująca mnie szczególnie, tożsamość człowieka. W przeszłości dominowały tożsamości narodowe, kształtowane historycznie i wynikające z poczucia kontynuowania doświadczeń poprzednich pokoleń, ze wspólnej pamięci o wydarzeniach stanowiących punkt zwrotny w dziejach kolektywnej historii, wreszcie – z przekonania o wspólnym przeznaczeniu. Kultura globalna natomiast, jak zauważa Zbyszko Melosik:

nie odnosi się do jakiegokolwiek tożsamości historycznej. Jest jak gdyby »sztuczna«, »zawieszona w próżni«, tworzona z wielu istniejących folklorystycznych i narodowych tożsamości. Mass media kultury globalnej wykorzystują reprezentacje poszczególnych kultur i narodów, dodają efektywnych przypraw (trochę »popu«, trochę marketingu, trochę sensacji, dużo egzotyki i »poetyki konsumpcji«) i przetwarzają je w ich własną reprezentację.

Następnie reprezentacje te są ze sobą »mieszane« i przetwarzane w kolejnych procesach upozorowania. W efekcie powstaje *image* »globalnej świadomości« (Melosik 1997, s. 280-281).

Interesujący przykład analizy problematyki tożsamości (kulturowej) kreowanej przez kulturę popularną stanowi praca Wojciecha J. Burszty i Waldemara Kuligowskiego *Dlaczego kościotrup nie wstaje* (1999). Wielką rolę w kształtowaniu obrazu świata i pojmowaniu jego jakości mają nowoczesne media. Ich oddziaływanie prowadzi do zmian w pojmowaniu relacji czasoprzestrzennych: następuje ich kompresja. Według W. Burszty:

wzrastająca dostępność globalnej przestrzeni i współistnienie w czasie zjawisk, które są coraz bardziej zjawiskami medialnymi, sprawia, że nasze jednolite i zwarte idee dotyczące przestrzeni i czasu ulegają zniekształceniu i pomieszaniu. Międzynarodowy przepływ kapitału, pieniądza, informacji i kultury rozrywa linearną jedność obu tych wymiarów i sprawia, że ulegają one skondensowaniu. [...] Świat multimedialny tym się charakteryzuje, że wszystkie wydarzenia, nawet te z najbardziej oddalonych rejonów globu, zdają się dziać jednocześnie i być równie »namacalne« (Burszta 1998, s. 162).

Kolejną charakterystyczną dla kultury globalnej właściwością jest powiększający się zakres zjawisk, z którymi jesteśmy konfrontowani jedynie pośrednio – poprzez media i inne środki masowego przekazu. Wytworzony przez nie obraz „podmienia” rzeczywistość i jest przyjmowany na wiarę. Na określenie jednego z aspektów tego procesu Milan Kundera (Kundera 1995) ukuł termin „imagologia”, służący do opisu sytuacji, w której ludziom trudno jest „trzymać” rzeczywistość pod kontrolą, choć mają możliwość nieograniczonego wędrowania po świecie. Jest to jednak raczej wędrowanie pozorne – polegamy w nim bowiem na tym, co nam się przygotowuje do „skonsumowania”, nasz wybór jest już wyborem z określonego repertuaru – widzimy świat, jaki się nam pokazuje, a nie taki, jaki on jest. Imagolodzy tworzą także:

systemy ideałów i antyideałów, systemy, które mają krótki żywot, gdyż każdy z nich zostanie wkrótce zastąpiony przez inny; wpływają one jednak na nasze zachowania, nasze poglądy filozoficzne, nasze wybory estetyczne, na kolor dywanów w salonie i na dobór książek z równą siłą, co dawne systemy ideologów (Kundera 1995, s. 135).

Podróżowanie, wspomniane w kontekście charakterystyki hiperprzestrzeni sprawia, że pojawia się nowa specjalność antropologiczna: studia nad współczesnymi formami skomercjalizowanego turystyki, który utrwalił się jako forma globalnej praktyki kulturowej. Pominę tutaj opis tożsamości turysty (rozumianego za Zygmuntem Baumanem [Bauman 1994] jako ponowoczesny wzór osobowy). Wspomnę tylko o wyróżnionych przez Tzvetana Todorova typach współczesnych podróżników (za: Burszta 1995, s. 137-138):

- asymilator – jego posłannictwem jest zmienianie innych na mocy uniwersalnej wiedzy, w której, jak sądzi, jest posiadaniu;
- spekulant – jego idealnym przedstawicielem jest biznesmen, umiejętnie „używający” pragnień innych do swoich własnych celów;
- turysta – odwiedzający różne miejsca w pośpiechu, woli oglądać i podziwiać pomniki oraz pałacowe sale, niż zaznajamiać się z ludźmi;
- impresjonista – poszukuje doświadczeń, które mogą i powinny być wielce zróżnicowane (od awanturnictwa po czystą kontemplację);

- asymilant – zwykle uczestnik jednej tylko wyprawy (imigrant);
- egzotyczny – świadomie lubi się stawiać w sytuacji outsidera, aby rozpocząć swą wędrówkę po obcej kulturze od jej rudymentów;
- wygnaniec – łączy w sobie cechy imigranta i egzotyka: podobnie jak pierwszy osiedla się w obcym kraju, ale – jak drugi – unika asymilacji;
- alegorysta – okreśłany jako „spekulant na poziomie symbolicznym”, stara się mówić o obcych ludziach i kulturach w taki sposób, aby tak naprawdę dyskutować o czymś innym;
- rozczarowany – sądzi, iż nie trzeba w ogóle podróżować, aby być człowiekiem mądrym i dziwić się światu;
- filozof – typ hipotetyczny, gdyż – jak twierdzi T. Todorov – nie wiadomo, czy podróż filozoficzna miała kiedykolwiek miejsce.

Warto również, opisując kulturowy wymiar globalizacji, przywołać zaproponowane przez Michela Maffesoliego pojęcia „trybalizmu” i „nowoplemion”. Autor ten twierdzi, że:

mechaniczno-celowościowa struktura powiązań jednostek z całościami społecznymi, typowa dla nowoczesnych państw, uległa współcześnie daleko posuniętej erozji. Poszczególne indywidua ludzkie nie są podmiotami o ustalonej i trwałej tożsamości, pełniącymi wyznaczone funkcje społeczne. Dzisiejsza [...] osoba (*persona*) nie kieruje się precyzyjnie obmyśloną planem, by osiągnąć równie dokładnie wytyczony cel, ale wobec braku trwałej tożsamości poszukuje przede wszystkim uczuciowej identyfikacji z innymi ludźmi, aby nawiązać jakiś rodzaj więzi o charakterze organicznym (za: Burszta 1998, s. 164-165).

Postawa taka daje początek trybalizmowi, fenomenowi czasowych wspólnot empatycznych, w ramach których realizuje się jakiś określony „pomysł na życie”, aby – choć na krótko – uciec od polikulturowości i nieokreśloności codziennych realiów. Trybalizm to alternatywna wspólnota wartości zogniskowanych wokół jakiegoś ideału, rodzaj „rozszerzonej rodziny”, w której osoba poszukuje tego, czego nie daje ani rodzina właściwa (molekularna), ani organizacje polityczne i ekonomiczne, wykonywany zawód i wszelkie zrzeszenia formalne.

Nowoplemiona mają zapewniać swoim członkom pewien rodzaj zakotwiczenia, usensownienia własnego życiorysu, oferować i gwarantować minimum komfortu wynikającego z przebywania w grupie, do której można metonimicznie przylegać. Typy nowoplemion bardzo różny charakter:

może to być *tribus* w rodzaju zwolenników skakania na elastycznej linie w górskie przepaście, wspólnota użytkowników francuskiego »Minitelu«, grupy formujące ruch *New Age* i jego najnowsze mutacje, ale także taki rodzaj wspólnot, które możemy nazwać religijnymi, względnie quasi-religijnymi (Burszta 1998, s. 165).

Procesowi globalizacji towarzyszy proces lokalizacji: odradzania się i kształtowania wysp różnorodności i wysp tożsamości. To, iż ludzie mogą – dzięki współczesnej technologii komunikacyjnej – bezpośrednio i prawie bez ograniczeń kontaktować z miejscami, osobami, rzeczami i ideami, powoduje, że odczuwają oni pogłębioną potrzebę posiadania centrum kulturowania samego siebie. Łatwy dostęp do całego świata, małym nakładem czasu i pieniędzy, nadaje nowe znaczenie potrzebie posiadania subiektywnego centrum: domu, społeczności, lokalności, od których można „odchodzić” i do których da się „powracać, aby odpocząć”.

Paradoksalnie, jak zauważa Z. Melosik:

proces lokalizacji jest integralną częścią i jednym z warunków kształtowania społeczeństwa światowego. Globalizacja jest więc wyrazem zderzenia zjawisk homogenizacji i uniwersalizacji ze zjawiskami indywidualizacji i zróżnicowania. Procesy te przenikają się [...] i nakładają na siebie (Melosik 1997, s. 281).

Globalizacja nie oznacza – według Robertsona – procesu eliminowania lokalności; co więcej, nie ma żadnej sprzeczności między uniwersalnym i lokalnym, między logiką systemu światowego a poszukiwaniem „zadomowienia” przez jednostki funkcjonujące w wymiarze lokalnym. Proponowana przez niego koncepcja glocalizacji (globalizacji lokalności) zakłada, że globalizacja odnosi się zarówno do „kurczenia się” świata, jak i do narastania świadomości jego „całościowości” (za: Kempny 1998, s. 244).

Spojrzenie na przeobrażające się współcześnie społeczeństwo polskie z perspektywy podstawowej kategorii socjologicznej analizy przełomu tysiąclecia zawiera m.in. opracowanie M. Kempnego (Kempny 1999), zatytułowane *Fragmentaryzacja tradycji jako element procesów globalizacji w kontekście ewolucji społeczeństw postkomunistycznych*, oraz towarzyszące mu uwagi Elżbiety Tarkowskiej *O globalizacji i tradycji, czyli przestrzeni i czasie*. Pojawiają się w nich m.in. pytania o specyfikę polskiej odmiany globalizacji i o polską wersję lokalności, np. takie:

jaką rolę odgrywa sytuacja peryferyjności krajów postkomunistycznych i całe związane z tym dziedzictwo przeszłości, zarówno kulturowe, jak i cywilizacyjne, takie jak chłopski charakter tych społeczeństw i dziedzictwo kultury chłopskiej, późna industrializacja, słabość mieszczaństwa, a dziś klasy średniej, gwałtowne i stosunkowo niedawne wejście w obręb procesów modernizacyjnych? (Tarkowska 1999, s. 392).

Pytania te nie będą jednak przedmiotem moich rozważań.

II. Społeczeństwo ryzyka

Autorem powyższego tytułowego określenia jest U. Beck, który w swoich analizach koncentruje się na przemianie, jaka dokonała się w społeczeństwie zachodnioniemieckim, poczynając od lat pięćdziesiątych. Przemianę tę określa on jako przejście od społeczeństwa przemysłowego do „społeczeństwa ryzyka”. Jak zauważa Klaus-Jürgen Tillmann (1996, s. 250), analizy U. Becka należy traktować jako „historyczno-socjologiczne” i „społeczno-historyczne”. W swoich pracach autor tytułowego określenia nie odwołuje się bowiem do stanów psychicznych, nie opisuje też subiektywnych procesów rozwojowych, lecz koncentruje swoją uwagę na sposobie, w jaki funkcjonuje współczesne społeczeństwo.

Użyty wcześniej termin „społeczeństwo przemysłowe” przynależy do teorii modernizacji, której twórcy odwołują się do (przynajmniej) pięciu źródeł teoretycznych (za: Szczepański 1990, s. 23):

- osiągnięć historycznej szkoły niemieckiej w ekonomii;
- dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu;
- dychotomicznych wizji społeczeństwa;
- systemu poglądów historyczno-socjologicznych Maxa Webera;
- strukturalnego funkcjonalizmu Talcotta Parsonsa.

Do podstawowych założeń, akceptowanych przez niemal wszystkich teoretyków modernizacji, można zaliczyć:

- określenie (lokację) ośrodków zmian społecznych, oznaczających proces przejścia od tradycjonalizmu do nowoczesności;
- wyznaczone etapy rozwoju społecznego, istnienie kontinuum, którego krańcowymi biegunami są społeczeństwa tradycyjne i nowoczesne;
- stadialny model rozwoju, utożsamiany z jednoliniowym procesem ewolucji, któremu mają podlegać wszystkie społeczeństwa.

Podstawowymi atrybutami modernizacji są dyferencjacja (bezustanne różnicowanie) oraz integracja. Przejawiają się one na kilku płaszczyznach:

- w sferze ludzkiej psychiki modernizacja oznacza wzrost indywidualnej podatności na zmianę i innowacje, pragnienie osiągnięcia, rezygnację z praktyk magicznych, racjonalne tłumaczenie świata oraz wzrost empatii, rozumianej jako możliwość wczuwania się w „role nowoczesne”;
- na płaszczyźnie społecznej modernizacja prowadzi do zmian w zakresie odgrywania ról społecznych, do ewolucji instytucji i ich funkcji, przeobrażeń systemów rodzinnych i więzów pokrewieństwa, przekształceń struktur rodowych oraz plemiennych w warstwowe i klasowe;
- w sferze kulturowej proces ten powoduje wzrastające różnicowanie rozmaitych aspektów wielkich systemów aksjologicznych i kulturowych (religii, ideologii, filozofii, nauki);
- na płaszczyźnie ekonomicznej modernizacja prowadzi do eliminacji gospodarki naturalnej na rzecz pieniężnej oraz uczynienia z pracy ludzkiej towaru;
- w sferze politycznej modernizację charakteryzuje rozwój wysoce zróżnicowanych struktur władzy, ról i instytucji oraz poszerzanie zakresu działalności centralnych organów prawnych, administracyjnych, parlamentarnych, partyjnych itd. Powoduje to osłabienie roli tradycyjnych elit oraz zmianę sposobu uprawomocnienia władzy – z tradycyjno-charyzmatycznego na legalny.

Według Marka S. Szczepańskiego (Szczepański 1999, s. 271) ostatni z modernizacyjnych etapów rozwojowych – społeczeństwo informacyjne, postpostnowoczesne – charakteryzuje:

- narastający bunt przeciwko ustalonemu porządkowi (zwłaszcza w kulturze i sztuce), prowadzący do postmodernistycznego chaosu i pluralizmu kultur, światopoglądów oraz religii;
- brak powszechnie akceptowanych autorytetów;
- rosnąca rola informacji i zróżnicowanych obiegów informacyjnych;
- kryzys racjonalizmu proveniencji oświeceniowej;
- triumf idei powszechnej wolności i społeczeństwa obywatelskiego;
- renesans lokalizmu i triumf nowego indywidualizmu;
- zagrożenia globalne i ogólnocywilizacyjne (zanieczyszczenie środowiska, groźba atomowej apokalipsy, głód i niedożywienie, niebezpieczeństwo konfliktów globalnych).

Do tego właśnie etapu odnosi się zaproponowany przez U. Becka termin „społeczeństwo ryzyka”. Wskazuje on, że mamy obecnie do czynienia ze skumulowanymi efektami funkcjonowania nowych technologii, niosącymi ze sobą zarówno nieprzewidziane

uprzędnio możliwości, jak i negatywne konsekwencje. Mamy zatem do czynienia z metamorfozą społeczeństwa, które na pozór rozwija się jak dawniej, co dowodzi kontynuacji nowoczesności, ale zarazem stwarza zupełnie nowe sytuacje, z jakimi w przeszłości nigdy się nie spotykaliśmy. Proces ten trafnie opisuje Charles Handy (Handy 1999, s. 7-8; Ch. Handy jest także autorem głośnej książki *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości* [1996]; przywołuje ją np. Z. Kwieciński [Kwieciński 2000], pisząc o relacjach pomiędzy wizjami przyszłości a zmianami edukacji); przytoczę w tym miejscu nieco dłuższy fragment jego ostatniej książki pt. *Głód ducha*:

Piszę te słowa w pokoju z widokiem na pola i lasy wschodniej Anglii. To taka idylliczna sceneria wiejska, która po prostu czeka, żeby ją namalował jakiś nowy John Constable. Stare fotografie mówią, że sto lat temu wyglądała tak samo. Pewne rzeczy się nie zmieniają – poza mną, we wsi, ludzie się kochają, wychowują dzieci, wyprowadzają psy na spacer i oplotkują sąsiadów, jak to zawsze było. Nadal istnieją wielkie sprawy życiowe, które dotyczą nas wszystkich: miłość i śmierć, samotność i odpowiedzialność.

Ale pozory mylą. Sto lat temu dwóch kosiarzy mogło obrabiać te pola z szybkością jednego akra na dzień – dzisiaj byle kto na zamówienie skosi dwadzieścia akrów. Małą farmę, której częścią były owe pola, połączyła jakaś większa, a pewien rodzaj pracy przeminął bezpowrotnie. Ludzie z tej wsi w ogóle nie uprawiają roli – to pracownicy firm komputerowych, związani bardziej z faksem i komputerem niż z narzędziami rolniczymi. Taką pracę wykonuje równie dobrze kobieta jak mężczyzna, co oznacza, że przeważnie i mężowie, i żony spędzają całe dni poza domem. Oto różnica. A tu, gdzie ongiś nikomu nie przyszłoby do głowy zamykać drzwi na klucz, domy mają na ścianach urządzenia alarmowe przeciw włamaniom.

Alarmy założono dlatego, że w domach jest teraz o wiele więcej rzeczy wartych kradzieży niż kiedykolwiek przedtem. Materialnie ludziom powodzi się dużo lepiej. A jednak niektórzy uważają, że utracili jakąś szansę, a jeśli są młodzi, martwią się, że nigdy jej nie dostaną. Wybór zajęć, towarów i miejsc zamieszkania jest teraz większy, co nie znaczy, że łatwiejszy. Większość domów wygląda, jakby stały tu zawsze, lecz mieszkańcy nie urodzili się w tej wsi, a ich dzieci wyjadą stąd, gdy tylko ukończą szkołę. W dzisiejszych czasach jest to społeczność przejściowa.

Nasza wieś to mikrokosmos społeczeństwa. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że życie w niej przebiega tak jak dawniej, wystarczy jednak przyjrzeć się uważnie, by dojrzeć zmiany w każdej dziedzinie. Dwadzieścia lat temu, gdy kupowaliśmy naszą chatę, nie było w niej elektryczności, a ubicacja znajdowała się poza domem. Teraz mamy dużo wygodniej. Prawie wszyscy na Zachodzie mają teraz wygodniejsze życie, tylko że niewiele zjawisk przyniosło samo dobro, a system wolnorynkowy, który to wszystko umożliwił, też nie jest takim wyjątkiem.

Postępując tak, jak zostało to opisane wyżej, produkujemy nowe formy ryzyka, zagrażające naszemu istnieniu. U podstaw analiz prowadzonych przez U. Becka znajduje się założenie, że jesteśmy obecnie świadkami głębokiego przełomu społecznego. To, co stare (tradycyjne społeczeństwo przemysłowe), jeszcze co prawda obowiązuje, ale to, co nowe (określone jako społeczeństwo ryzyka), zaczyna także być już widoczne w wielu obszarach życia. Zmiany, jakie następują, wyrażają się poprzez: rosnący dobrobyt (również w niższych warstwach społecznych), wzrost bezpieczeństwa socjalnego, zwiększanie się szans oświatowych, skrócenie czasu pracy, wzrost mobilności społecznej i regionalnej; ale też poprzez groźbę bezrobocia i elastyczność warunków zatrudnienia. Wszystko to w krótkim czasie zmieniło sytuację życiową ludności.

Oparte na związkach międzyludzkich i dające się zidentyfikować w życiu codziennym struktury klasowe straciły – według U. Becka – na znaczeniu i przestały być czymś oczywistym. Jak zauważa analizujący koncepcję społeczeństwa ryzyka Klaus-Jürgen Tillmann:

przeżywamy zatem obecnie społeczny rozwój, w którym dotychczasowy model hierarchii klas i warstw społecznych odchodzi w przeszłość i jest coraz powszechniej kwestionowany (Tillmann 1996, s. 251).

Opisywane przez socjologów „klasyczne społeczeństwo przemysłowe”, określane przez U. Becka także jako „tradycyjne społeczeństwo wielkich grup”, odchodzi obecnie w przeszłość, i to nie w wyniku rewolucji, lecz po cichu, niemal niezauważalnie. Jego miejsce zajmuje „inna nowoczesność”, w której:

w warunkach stosunkowo wysokiego standardu życia oraz powszechnie zapewnionego bezpieczeństwa społecznego ludzie stanęli nagle w obliczu załamujących się tradycyjnych stosunków klasowych oraz tradycyjnych sposobów zaopatrywania się w środki do życia przez rodzinę. W większym niż dotąd stopniu zostali zdani na samych siebie, na swój indywidualny los na rynku pracy wraz ze związanymi z tym ryzykiem, szansami i sprzecznościami (za: Tillmann 1996, s. 250).

Pojęcie ryzyka wg U. Becka ma dwa znaczenia:

- z jednej strony odnosi się ono do globalnego zagrożenia atomowego i ekologicznego – to znaczenie eksponuje w pracy *Spory o przyszłość* M. Hirszowicz (Hirszowicz 1998);
- z drugiej odnosi się ono do ryzyka indywidualnego i niepewności, jaką niesie z sobą dynamika zmian społecznych.

Drugie z tych znaczeń będzie przedmiotem mojego bliższego zainteresowania we fragmencie poświęconym indywidualizacji. W tym miejscu natomiast skoncentruję się na pierwszym z nich.

Rozwój technologii nie tylko uwielokrotnił potencjał produkcyjny człowieka, ale też wywołał niepoahamowany wzrost środków destrukcji. Towarzyszą mu niezamierzone, niezwykle poważne zagrożenia, będące skutkiem ubocznym rozwoju gospodarczego i rabunkowej eksploatacji zasobów naturalnych. Niebezpieczeństwo utraty kontroli nad technologią jest – według U. Becka – aż nadto realne, znajdujemy się bowiem w zasięgu działania sił i środków umożliwiających samozniszczenie. W wielu przypadkach ryzyko jest tak duże, że żadne działania *post factum* nie są w stanie przeciwdziałać skutkom zniszczeń zagrażających egzystencji ludzkiej. Według opisu M. Hirszowicz:

nuklearne, chemiczne, genetyczne i ekologiczne megaprzypadki nie mogą być kontrolowane wedle tradycyjnych zasad reagowania na ryzyko:

1. Idzie tu o klęski o takich rozmiarach i następstwach, że nie wchodzi w rachubę sprawa jakichkolwiek finansowych odszkodowań.
2. Dla tych samych powodów nie można zapewnić zajęcia się ofiarami po fakcie.
3. Wypadek niepodlegający ograniczeniom w czasie i przestrzeni staje się wydarzeniem niemającym końca.
4. Zawodzą w związku z tym wszystkie pojęcia normalności i procedur pomiarów, tym samym zaś załamuje się podstawa dotycząca obliczeń przypadkowości (Hirszowicz 1998, s. 60-61).

Specyficzną cechą takiego ryzyka jest to, że ma ono charakter globalny, nie różnicuje się wedle klas czy bogactwa. W większości wypadków nie ma też ono indywidualnych sprawców, a tym samym – indywidualnej odpowiedzialności.

Reakcja na ryzyko wyraża się – zdaniem U. Becka – przede wszystkim w jego ocenie, odpowiednich pomiarach, regulacjach, które mają na celu jego ograniczenie. Brakuje natomiast działań dążących do wpływania na przyczyny, które powodują owo ryzyko, a „tkwią w samej istocie niekontrolowanych sił rynkowych i biurokracjach działających na rzecz tych sił” (za: Hirszowicz 1998, s. 60).

Zmianie społeczeństwa przemysłowego w społeczeństwo ryzyka towarzyszą trzy ściśle powiązane z sobą procesy:

- dynamika rozwoju rynku pracy – rynek okazał się „motorem procesu indywidualizowania poszczególnych biografii”, twierdzi U. Beck;
- upowszechnienie szkolnictwa średniego – powoduje ono, że tradycyjne orientacje, sposoby myślenia oraz style życia są relatywizowane lub wypierane przez uniwersalne treści wiedzy i formę języka;
- mobilność społeczną i geograficzną – proces ten powoduje, że:

drogi życiowe ludzi uniezależniają się od związków i warunków, z których oni pochodzą lub w które na nowo wchodzi (rodzina, sąsiedztwo, przyjaźnie, współpraca), i stają się czymś samoistnym (za: Tillmann 1996, s. 254).

Procesy te sprawiły, że rozpadło się również przejrzyste ustrukturyzowanie fazy życia zwanej „młodością” – w miejsce jednoznacznego, stosunkowo krótko trwającego „statusu przejściowego” pojawiły się różne możliwości, pomiędzy którymi można wybierać. Nastąpiła „pluralizacja” wieku młodzieńczego.

Złożoność strukturalna współczesnych społeczeństw prowadzi do proponowania zróżnicowanych wariantów tożsamości, właściwych żyjącym w tych społeczeństwach osobom. Klasyczny już dzisiaj opis takiego zróżnicowania i jego konsekwencji dla tożsamości zawarty został w pracy Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna (1966, wydanie polskie 1983) *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (zob. także: Fabian 1994; Hurrelmann 1994). Warto w tym miejscu przywołać pochodzącą z tej pracy koncepcję niefortunnej socjalizacji.

W społeczeństwach charakteryzujących się prostym podziałem pracy sposoby pojmowania aktorów społecznych są w znacznej mierze subiektywnym odzwierciedleniem porządku instytucjonalnego społeczeństwa. Tożsamość jednostki (jeżeli zasadne jest używanie takiego pojęcia w przypadku tego typu społeczeństwa) staje się w takich warunkach nieproblematyczna. Nie ma powodu, aby oczekiwać, że pytanie: „Kim jesteś?”, sprawi odpowiadającemu kłopot. Wiedza potoczna dostarcza gotowych odpowiedzi, których oczywistość oraz liczne społeczne gwarancje jej zasadności powodują, iż powyższego pytania nie zadaje się zbyt często. Jak pisze Daniel Bell (Bell 1994, s. 126), „na klasyczne pytanie: »Kim jesteś?«, tradycyjna odpowiedź brzmiała: »Jestem synem mego ojca«”.

Niefortunna socjalizacja radykalnie zmienia ten stan. Jednostce narzucone zostają bowiem warunki, w których zmuszona jest ona do przyjmowania odmiennych, a niekiedy nawet wzajemnie sprzecznych obrazów siebie, związanych z pełnionymi rolami. Wielość i heterogeniczność sfer funkcjonowania jednostki znakomicie sprzyjają pogłębieniu się

niefortunnej socjalizacji. Co więcej, przekroczenie pewnego progu heterogeniczności rodzi swoistą aurę psychospołeczną, która sprzyja indywidualizmowi manifestującemu się w wyborach między rozbieżnymi rzeczywistościami i właściwymi im tożsamościami. Pojawia się indywidualista – jako specyficzny typ społeczny, który nie tylko w założeniach może migrować między pewną liczbą dostępnych mu „światów” i świadomie konstruować siebie z „materiału”, tworzonego przez oferowane mu koncepcje siebie. Cytowany już wcześniej D. Bell stwierdza:

„Dziś odpowiada się: »Ja jestem sobą, sam o sobie świadczę tym, co robię i co wybieram«. Ta zmiana samoidentyfikacji jest właśnie znamiem nowoczesności. Podstawą tożsamości stała się dla nas nie tradycja, autorytet, prawdy objawione czy nawet rozum, ale raczej własne doświadczenie. To ono jest źródłem samowiedzy i układem odniesienia wobec innych ludzi (Bell 1994, s. 126).

W takich warunkach pytanie: „Kim jesteś?”, zaczyna pełnić inną funkcję. Uzyskujemy na nie odpowiedź, która jest efektem refleksji, wyboru – możliwych dzięki samoświadomości aktora społecznego. Odpowiedź ta nie daje się, jak poprzednio, jednoznacznie wyprowadzić z usytuowania jednostki w strukturze społecznej. Inaczej mówiąc: nie możemy wyrazić jej w kategoriach ról pełnionych przez jednostkę. Tutaj właśnie pojęcie tożsamości jednostki znajduje w pełni swoje zastosowanie, pojawia się bowiem nowy tryb doświadczania siebie. Ów nowy tryb doświadczania siebie traktowany jest jako następstwo procesu segmentalizacji życia jednostki.

Utrata zewnętrznego punktu odniesienia, ram czy – używając określenia Rainera Fabiana – kolektywnej sensowności jest kompensowana przez wyobrażenia o własnym wygodnym życiu, przekazywane przez rynek i sferę prywatną. Podmiotem i przedmiotem poszukiwania odpowiedzi na pytania: „Kim jestem?” i „Jakie jest moje miejsce w świecie?”, staje się dana jednostka, która awansuje teraz sama – już nie będąc włączona w tradycyjne struktury powiązań i społeczne sieci relacji z kolektywnymi interpretacjami świata – do rangi własnego centrum sensotwórczego i sensu planowania życiowego. Cytując słowa U. Becka: „każdy staje się własnym zakładem usługowym z podwójnym zadaniem: zapewnienia bytu i planowania życia” (cyt. za: Fabian 1994, s. 86).

Podczas analizy społecznych uwarunkowań kształtowania tożsamości młodzieży współczesnej R. Fabian zauważa, że:

centralne znaczenie dla tworzenia się tożsamości, i to w dwojaki sposób, ma przede wszystkim rozwiązanie środowisk, będących społeczno-moralnym autorytetem, co jest też zawsze uwolnieniem od ciasnoty tradycyjnie przekazywanych wzorów zachowań: wraz z homogenicznością sieci kontaktowych jednostka traci również społecznie sprawdzone **kolektywne wzory tożsamości w najbliższym otoczeniu** [...], według których może się ona orientować; co oznacza również, że rynkowe tendencje odosobniające nie są już łagodzone kolektywnymi strukturami społecznymi. Podmioty muszą same budować swoje systemy relacji społecznych z nadzieją, że wejdą w użytkowanie tych dowolnie wybranych relacji, ale jednocześnie z ryzykiem niepowodzenia i radykalnego odosobnienia się (Fabian 1994, s. 86).

Kończąc omawianie koncepcji społeczeństwa ryzyka, warto podkreślić, że ten typ społeczeństwa cechuje się – według U. Becka – pewną, opartą na demokratycznej bazie,

przekraczającą dotychczasowe granice dynamiką rozwojową. Dzięki niej ludzkość znajdująca się w takiej samej dla wszystkich sytuacji cywilizacyjnego samozagrożenia zostaje zmuszona do współdziałania.

III. Deinstytucjonalizacja

Charakteryzując światopoglądowy model tożsamości, Zbigniew Bokszański (Bokszański 1989) przywołuje koncepcję jaźni rzeczywistej Ralphi H. Turnera. Stanowi ona (jaźń) emanację uczuć i działań, które podmiot uważa za ekspresję swojego „ja”. Według R. Turnera myślenie kategoriami jaźni rzeczywistej pozwala dostrzec bardzo istotną przemianę w sposobie istnienia jednostki we współczesnym społeczeństwie:

możemy zaobserwować mianowicie coraz wyraźniej zaznaczające się przesunięcie od »instytucji« do »impulsu« jako ognisk koncentracji atrybutów składających się na jaźń rzeczywistą (za: Bokszański 1989, s. 35).

Analizując te dwa przeciwstawne bieguny, można zauważyć, że:

- instytucja zorientowana jest na osiąganie, wysokie standardy – impuls to czynienie tego, co się chce, bez kierowania się innymi względami (takimi jak dobro, szlachetność itp.);
- instytucja to pełna kontrola – impuls to obniżenie lub porzucenie inhibicji;
- instytucja to tylko odgrywanie swojej roli – impuls to bycie sobą;
- instytucja to czas przyszły – impuls to terażniejszość.

Teorię instytucjonalizacji, tłumaczącą przyczyny powstawania, utrzymywania i przekazywania porządku społecznego – inne niż te, które tworzą warunki biologiczne – przedstawiają P.L. Berger i T. Luckmann (Berger, Luckmann 1963, wyd. pol. 1983) w przywoływanej już pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Tutaj ograniczę się do opisanía relacji pomiędzy instytucją a tworzeniem tożsamości.

Sygnalizowane przez R. Turnera przejście od instytucji do impulsu połączone jest ze zmianą świata doświadczeń, w którym orientują się ludzie. Przesuwanie się na tym kontinuum w stronę „bycia sobą” spowodowane jest utratą dotychczasowego znaczenia przez infrastrukturę instytucjonalną społeczeństwa. Zgodnie z ustaleniami poczynionymi przez antropologów kultury ludzie doświadczają jako realne, a więc istniejące, to, o czym nauczyli się, że jest realne (tzn. zgodne z kulturowymi kryteriami uznawania czegoś za realnie istniejące). Definicje realności należą do centralnych elementów wszystkich kultur. Instytucja, stanowiąca punkt odniesienia dla budowania realnych przekonań o nas samych, przestaje wystarczać, gdyż – jak twierdzi R. Turner – ani my sami, ani inni nie mogą być w zadowalający sposób postrzegani, rozumiani i przewidywalni w terminach instytucjonalnych.

Zanik realności instytucji może być warunkowany przez:

- generalne przewartościowanie w sferze światopoglądowej; schyłek przekonań religijnych, wzrost znaczenia idei materialistycznych, popularność myślenia o świecie kategoriami fizykalnymi – wszystko to skłania do przypisywania większej realności fizjologicznym sposobom opisu człowieka;
- przemiany w sferze integracji społecznej, wyrażające się m.in. przejściem od życia grupowego, zorganizowanego wokół produkcji i wzajemnej ochrony, do organiza-

cji życia grupowego, skoncentrowanego wokół grup konsumpcji, które preferują odmienny punkt widzenia na to, co jest realne i istotne dla jednostki;

- czynniki psychodynamiczne – współczesna cywilizacja wymaga znacznej kontroli impulsów i ich tłumienia. Podążając śladem Zygmunta Freuda, można przyjąć, że hamowanie impulsu powoduje zwiększone zainteresowanie nim. Prowadzi ono do podniesienia poziomu istotności tej sfery rzeczywistości, która jest związana z impulsem.

Jedną z przyczyn deinstytucjonalizacji może być też postępująca depolityzacja społeczeństwa. Inną przesłankę dla stwierdzenia postępującego procesu deinstytucjonalizacji może stanowić teza o depolityzacji (Hirszowicz 1998). M. Hirszowicz wyróżnia trzy podstawowe płaszczyzny uczestniczenia w polityce:

- 1) formułowanie programów dotyczących przyszłości,
- 2) podejmowanie walki o realizację takich czy innych zamierzeń poprzez zapewnienie dostępu do instytucji o władczych uprawnieniach,
- 3) wykorzystywanie owych instytucji do podejmowania i egzekwowania decyzji.

Płaszczyzny te odnoszą się do wszystkich społeczeństw, niezależnie od ich ustroju.

Według autorki:

spotykamy się z nimi zarówno w tyraniach, jak i systemach demokratycznych. Szczególnym przypadkiem ich występowania są demokracje parlamentarne, cechujące się dobrze zdefiniowanymi uprawnieniami poszczególnych instytucji, jakimi są parlament, rząd i organy administracji publicznej, współzawodnictwem w walce o władzę partii politycznych wychodzących z różnymi programami działania i ściśle ustalonymi regułami tej walki (Hirszowicz 1998, s. 138).

Nowym zjawiskiem, obserwowanym od lat siedemdziesiątych XX wieku, jest wyłanianie się grup i jednostek, które działają poza systemem politycznym zdefiniowanym wedle sformułowanych wyżej zasad, a mimo to będących w stanie odgrywać bardzo istotną rolę na scenie politycznej. Na pozór mamy tu do czynienia z peryferiami polityki, okazuje się jednak, że w określonych sytuacjach peryferie te mogą odgrywać centralną rolę, wskutek czego można je uznać za nowe formy życia politycznego.

Za przykład takiego zjawiska niech posłuży opisany przez Johna Naisbitta megatrend, określony jako przejście od pomocy zinstytucjonalizowanej do samopomocy. Przytoczę tu nieco dłuższą charakterystykę tego megatrendu:

Takie instytucje jak rząd, służba zdrowia, zakłady pracy czy szkolnictwo przez dziesiątki lat były buforami chroniącymi Amerykanów przed realiami ciężkiego życia – potrzebami żywnościowymi, mieszkaniowymi, opieki zdrowotnej, edukacji, a także przed jego tajemnicami – narodzinami, chorobą, śmiercią. Powoli zaczęliśmy się wyzwalać ze zbiorowej zależności od instytucji, ucząc się ufać we własne siły i na nich tylko polegać.

W latach siedemdziesiątych Amerykanie zaczęli rozluźniać więź z instytucjami, którymi się rozczarowali, i uczyć się na nowo działania na własną rękę.

W pewnym sensie jesteśmy w punkcie wyjścia. Po czterdziestu latach ufności w pomoc instytucji odwołujemy się do tradycyjnego, amerykańskiego poczucia samodzielności. [...]

Jednak w różnych momentach w ciągu minionych czterdziestu lat instytucje zawiodły nasze oczekiwania. Mniej więcej dziesięć czy piętnaście lat temu zaczęliśmy zdawać sobie z tego sprawę: seria niepowodzeń instytucji ujawniła się wtedy z całą wyrazistością. Nasze zaufanie do medycyny zaczęło słabnąć mniej więcej w tym samym czasie, gdy obserwowa-

liśmy klęskę w wojnie z ubóstwem, a także w wojnie w Wietnamie. Czytaliśmy artykuły, które wtedy wydawały się nam wprost niewiarygodne, o rutynowym wystawianiu przez lekarzy recept na środki uzależniające, takie jak leki uspokajające czy pigułki odchudzające, i o przeprowadzaniu zbędnych operacji.

Sądziliśmy, że szkoły mają niewłaściwy program edukacji naszej młodzieży. U progu lat siedemdziesiątych otrzymaliśmy tego dowody. Okazało się bowiem, że coraz niższe wyniki SAT nie są czasowym zachwianiem, ale długotrwałą, stałą tendencją.

Wyzbawiając się złudzeń, pytaliśmy: »Czemu albo komu możemy zaufać?«. Usłyszeliśmy odpowiedź: »Samym sobie«. Zaczęliśmy się stawać coraz bardziej samowystarczalni. Motywowani wspólnym interesem, zaczęliśmy pomagać sobie nawzajem i samym sobie (Naisbitt 1997, s. 165-167).

Wydaje się, że opisany proces prowadzi do paradoksu. Z jednej strony spada frekwencja wyborcza, ludzie nie czytają gazet, niechętnie wstępują do partii politycznych. Z drugiej natomiast pojawiają się nowe, oddolne formy aktywności o niespotykanym uprzednio zasięgu. W wielu wypadkach są to działania inicjowane przez jednostki, które z polityką nie miały uprzednio nic wspólnego.

Przedstawiona tendencja wydaje się zaprzeczać pogładowi głoszącemu, że rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego oraz procesy indywidualizacji wiążą się z postępującym odpolitycznieniem jednostek. Autor omawianej wcześniej koncepcji społeczeństwa ryzyka, U. Beck, mówi o samoregulującym się społeczeństwie, czy też o społeczeństwie nowego działania. Twierdzi on, że:

szukamy polityki nie tam, gdzie ona rzeczywiście jest; [...] te dziedziny, które były uprzednio oddalone od polityki, że wymienimy tu szkołę, przemysł, struktury miasta, prywatny sektor czy wreszcie codzienne życie, są obecnie bardziej uwikłane w politykę niż kiedykolwiek (za: Hirszowicz 1998, s. 138).

Inicjatywa obywateli odgrywa tu zupełnie nową rolę, wychodząc poza ramy dawnych, dobrze ustabilizowanych partii. Cechują ją:

- orientacja na oddolne potrzeby ludzi,
- pozaparlamentarny charakter,
- brak powiązania z podziałami klasowymi,
- płynność i zmiany reguł, na podstawie których budowany jest konsensus polityczny.

Dawne instytucje tracą swe znaczenie, reguły gry są zmieniane w trakcie ich stosowania, rutyna ustępuje miejsca twórczemu, samokreującemu się działaniu. Jest to polityka określona przez U. Becka jako „reflektywna”; nie opiera się ona na ustalonych, z góry niejako danych nam zasadach, lecz właśnie zmusza do zmiany owych reguł.

Deinstytucjonalizację można opisywać także, przyjmując za punkt wyjścia koncepcję ruchu społecznego Alaina Touraine'a (Frybes 1994; Kuczyński, Frybes 1994). Zdaniem francuskiego socjologa teoretyczna przydatność pojęcia „społeczeństwo” jest wątpliwa, co ma związek z wielkim przewrotem, który dokonał się w zasadach funkcjonowania współczesnych społeczeństw. Myślenie kategoriami społeczeństwa zakłada istnienie pewnego stopnia koherencji i pewnej zasady organizacyjnej. Zasada ta jest prawdopodobnie cieniem, który państwo rzuca na życie społeczne. Kiedy zmiana społeczna wydawała się determinowana przez decyzje prawne, mówiliśmy o społeczeństwie, mając na myśli instytucje i rządy. Państwo – zdaniem A. Touraine'a – odwołuje się do tzw. me-

taspołecznych gwarantów porządku społecznego: Boga, historii, postępu, ewolucji itd. Wraz z osłabieniem państwa narodowego (co sygnalizują teoretycy globalizacji) w społeczeństwach wkraczających w epokę postindustrialną nie można już dalej rozpatrywać zmian z tej perspektywy. Rzeczywistość społeczna, będąca:

daleka od manifestowania pewnej istoty, zasady lub woli suwerena, nie jest niczym innym niż kruchym, w niewielkim tylko stopniu koherentnym i ciągle się zmieniającym rezultatem całej ogromnej sieci relacji społecznych: relacji dominacji, wpływu i autorytetu, które pociągają za sobą konflikty, negocjacje lub wykalkulowane omijanie się (za: Bokszański 1989 s. 36).

W tej sytuacji powstają sprzyjające warunki dla osłabienia znaczenia społecznego definiowania aktora społecznego i wprowadzenia koncepcji tożsamości, która – w założeniu – ma pozwolić na ujęcie nowych wymiarów autoidentyfikacji. Nie wystarczają już bowiem role, które aktor pełni dla swojej definicji. W konsekwencji takiego stanu uczestnicy rozległego układu negocjowanych stosunków społecznych, zorganizowanych na podstawie najróżniejszych zasad, nie mogą łatwo znaleźć podstaw samoidentyfikacji, pragnąc określić się jakoś wobec władzy, dominacji autorytetu i konfliktu. Dość często, poszukując tożsamości, jednostki znajdują ją:

nie w gwarancie metaspocznym, jak czyniły to pokolenia poprzednie, lecz na poziomie infraspocznym, naturalnym. Apel o tożsamość staje się w ten sposób apelem przeciw rodom społecznym, apelem o życie, wolność i kreatywność (Bokszański 1989, s. 37).

Taka uciekająca od życia społecznego forma kształtowania tożsamości, odwołująca się do organizmu, natury, „prywatnych doświadczeń”, pozostaje w zgodzie z oczekiwaniami aparatu władzy. Jest bowiem ze swej istoty marginalna, a płynące z jej akceptacji zachowania dysfunkcjonalne dają się dość łatwo kontrolować poprzez aparat represji.

Podsumowując tę część wyводу, która odnosi się do teorii ruchów społecznych A. Touraine'a, należy zauważyć, że ukazuje ona:

jak ta prymitywna w istocie forma tożsamości, właściwa jednostkom i grupom, może przekształcić się dzięki ruchowi w tożsamość społeczną. Nie jest to już jednak tożsamość społeczna budowana na podstawie odwołania się do jakiegoś »gwaranta metaspocznego«. Zasadnicze cechy zawdzięcza ruchowi społecznemu, który wśród swych naczelných założeń umieszcza tezę, iż społeczeństwo wytwarza samo siebie. Ruch zatem może przejąć kontrolę nad tym procesem samostwarzania się społeczeństwa (Bokszański 1989, s. 37).

Do podobnej konkluzji prowadzi dokonana przez Z. Melosika (Melosik 1994) analiza sposobu interpretacji rzeczywistości społecznej w poststrukturalizmie Michela Foucaulta, fenomenologii Alfreda Schütza, pragmatyzmie Johna Deweya i teorii społecznej Pierre'a Bourdieu. Podejścia te łączy kilka mniej lub bardziej wyraźnie artykułowanych przekonań:

- 1) Nie istnieje możliwość „dotarcia” do rzeczywistości „samej w sobie”, do natury bytu. Rzeczywistością jest to, co ludzie uważają za rzeczywistość. Jest ona wytwarzana w trakcie procesów społecznych, jest tym, co społeczne.
- 2) Prawda, wiedza i wartości są uznawane za społeczne konstrukty. Są one zależne od czasu, miejsca oraz okoliczności.

- 3) Niemożliwa jest próba stworzenia jakiegokolwiek metateorii. Możliwe są jedynie narracje lokalne, skoncentrowane na analizach partykularnych form prawdy, wiedzy oraz wartości typowych dla danych społeczności oraz na mechanizmach ich społecznego wytwarzania i przekazywania.
- 4) W każdą z analizowanych koncepcji można wpisać kategorię władzy jako głównego źródła społecznie skonstruowanej i obowiązującej prawdy, wiedzy oraz wartości, społecznie skonstruowanej rzeczywistości.
- 5) Wszystkie koncepcje kładą nacisk na życie codzienne jako podstawową kategorię analizy rzeczywistości społecznej. To, co popularne, potoczne, staje się w tych koncepcjach podstawową płaszczyzną wytwarzania i rozpowszechniania tej formy rzeczywistości, która uznawana jest z góry za naturalną.

Nasuwa się w tym miejscu kilka pytań:

- Czy opisany wyżej stan oznacza, iż we współczesnych społeczeństwach większość konfliktów daje się sprowadzić do różnic wynikających z kulturowych perspektyw?
- Czy rzeczywiście traci rację bytu konflikt oparty na różnicach interesów?
- Czy zmniejszające się znaczenie tradycyjnych podziałów (np. klasowych) oznacza słabnięcie rewindykacji wynikających z różnic w pozycjach zajmowanych w przestrzeni społecznej? (Hirszowicz 1998, s. 141).

Na zakończenie, nawiązując raz jeszcze do przywoływanej wcześniej tezy o depolityzacji, można sformułować tezę o potrzebie kompetencji w rozpoznawaniu polityczności. Do jej sformułowania uprawnia także teoria poststrukturalizmu M. Foucaulta. Sfera polityczności radykalnie rozszerza swój obszar, tracąc jednocześnie swą dotychczasową wyrazistość. W przypadku polskiego społeczeństwa, jak zauważa Tomasz Szkuclarek (Szkuclarek 1995, s. 46), w miejsce dotychczasowego dychotomicznego podziału na rządzących i rządzonych pojawiło się wiele sfer publicznego dyskursu, kształtujących charakter życia zbiorowego. Kwestie dotychczas chronione przed ingerencją policyjnego państwa (np. kultura, nauka, problemy środowiska lokalnego, praca domowa, rozrywka) zyskują w nich swoje „pozytywne” (w odróżnieniu od dotychczasowych opozycyjnych) artykulacje. Polityczny charakter tych artykulacji bardzo powoli dociera do społecznej świadomości.

IV. Indywidualizacja

Opisane w poprzednim punkcie przejście od społeczeństwa przemysłowego do społeczeństwa ryzyka na poziomie jednostkowym wyraża się przesunięciem w kierunku indywidualizacji. Przesunięcie to oznacza, że:

Biografia ludzi uwalnia się od danych z góry ograniczeń, staje się otwarta, zależna od podejmowanych decyzji, staje się zadaniem stojącym przed każdą jednostką. Możliwości życiowe zasadniczo niezależne od własnych decyzji zmniejszają się, a możliwości samodzielnego kształtowania własnej biografii przez podejmowanie decyzji zwiększają się. Indywidualizacja życiorysów oznacza więc [...], że daną społecznie z góry biografię zastępuje się samodzielnie utworzoną i tworzoną biografią, tak że jednostka staje się »twórcą własnego życia«, a tym samym »tak się wyśpi, jak sobie pościele« (Tillmann 1996, s. 256).

Zmiana społeczna jest źródłem zmiany wymagań wobec podmiotów. Wymagania te określić można jako uwolnienie się od danych historycznie form społecznych, połączone

z utratą tego, co tradycyjnie daje poczucie pewności (np. religijność, świadomość klasowa). Indywidualizacji nie należy zatem pojmować wyłącznie jako wyzwolenia, ponieważ wraz z nią pojawiają się nowe zależności: więcej ludzi zależnych jest od swojego losu na rynku pracy, wzrasta też zależność od anonimowych instytucji – począwszy od ubezpieczalni, poprzez system oświaty, a skończywszy na domu starców. Wobec wszystkich tych zależności pojedynczy człowiek staje ciągle przed koniecznością podejmowania decyzji bez możliwości odwoływania się do tradycyjnych wzorów biograficznych ze swojego środowiska społecznego. Dlatego też jednostka funkcjonująca w zindywidualizowanym społeczeństwie musi nauczyć się (pod groźbą kary permanentnego pokrzywdzenia), by pojmować siebie samą jako centrum działania, jako „biuro planowania własnego życiorysu”.

Zjawisko indywidualizacji sygnalizuje także D. Bell, wskazując na doświadczenie jako źródło samowiedzy i układ odniesienia wobec innych ludzi. Píše on:

W naszych czasach socjologiczny problem potwierdzenia powstaje dlatego, że jednostki utraciły swe stare zakorzenienie, nie idą drogą utartą przez tradycję, muszą stale dokonywać wyboru (wybieranie kariery, stylu życia, przyjaciół, politycznych przedstawicieli jest w historii społecznej zjawiskiem nowym), a nie znajdują uznanych wzorców, którymi mogłyby się kierować (Bell 1994, s. 127).

Społeczne przesunięcie ku indywidualizacji jest wyraźnie widoczne zwłaszcza w młodzieńczej fazie życia. Całkowicie przejrzyste jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku przejście od dzieciństwa do wieku dorosłego traci coraz bardziej swoje kontury i przestaje być dla jednostki czymś narzuconym z zewnątrz. W miejsce kilku typowych dla danej grupy i płci, wystandardyzowanych wzorów przebiegu młodości, obowiązujących kilkadziesiąt lat temu, pojawiły się rozmaite możliwości i warianty przebiegu życia. Młodość, pojmowana jako „status przejściowy”, „pogranicze”, przybiera teraz różne postacie (odstrukturalizowuje się). Jako forma życia różnicuje się ona (pluralizuje) w niespotykanej dotąd skali.

Według K.J. Tillmanna (Tillmann 1996) tę przemianę strukturalną wieku młodzieńczego można podzielić analitycznie na trzy – ściśle od siebie zależne – procesy cząstkowe:

- przedłużenie młodości w wyniku „uszkolnienia”,
- niepewność młodzieży, spowodowaną ryzykiem na rynku pracy,
- różnorodność przejść do życia dorosłego.

Na podobne procesy wskazują Bohdan Jung i Kenneth Roberts, opisując „postkomunistyczne pokolenie”. Ich zdaniem:

W stosunku do młodych ludzi, którzy wchodzili na zachodnie rynki pracy w okresie powojennej *prosperity*, dzisiejsza młodzież później rozpoczyna życie zawodowe, jej kariery stają się bardziej zindywidualizowane, ich ostateczny kształt mniej przewidywalny, niż to miało miejsce w przeszłości, a wszelkie decyzje podjęte w związku z karierą zawodową stały się bardziej ryzykowne (Jung, Roberts 1995, s. 199).

Oznacza to, że – tak w zakresie kształcenia i pracy zawodowej, jak również partnerstwa i rodziny – w miejsce jednoznacznego przejścia do dorosłości pojawiły się przesunięcia, przeskoki, przedwczesności i przedłużenia wszelkiego rodzaju. Główną tendencją

współczesności stanowi osiągnięta wcześniej samodzielność w niektórych sferach (np. w roli konsumenta), która pozostaje w sprzeczności z utrzymującą się dłużej niesamodzielnością ekonomiczną. Społecznie dane z góry wzory przebiegu życia stają się coraz mniej wyraźne, normalna biografia – w sensie dużej przewidywalności cezur i sekwencji faz życiowych – jest coraz trudniej rozpoznawalna. Na miejsce danego z góry „statusu przejściowego” pojawiła się „zindywidualizowana biografia młodości”, stwarzająca wolną przestrzeń dla jednostkowych wyborów. Przestrzeń ta daje nie tylko nowe perspektywy sukcesu, lecz także stwarza większe możliwości „upadku”. W porównaniu z wcześniejszymi pokoleniami dzisiejsza młodzież nie tylko musi w większym zakresie zdecydować o sobie – ona musi zdecydować o sobie. Stoi przed koniecznością wyboru, nie wiedząc, na co ma się zdecydować, ponieważ jego kryteria nie są jasne i nie można z góry przewidzieć skutków. Z tego powodu młodzieży towarzyszy ciągła ukryta niepewność co do słuszności obieranych opcji, poczucie „stąpania po cienkim lodzie” – i jest to stan trwały.

Jak zauważa jednak K.J. Tillmann, analizując zjawisko indywidualizacji w społeczeństwie niemieckim:

mimo wszelkich tendencji do rozpadu klasowo-kulturowych środowisk szanse życiowe młodych ludzi (i związane z tym możliwości samodzielnego kształtowania przez nich własnych biografii) nadal pozostają w dużym stopniu zróżnicowane klasowo. To prawda, że przesunięcie ku indywidualizacji nie oszczędza ani ucznia najwyższej klasy gimnazjum, którego rodzice mają wyższe wykształcenie, ani pochodzącej z rodziny robotniczej uczennicy, która kończy szkołę główną, jako że obydwójce nie mogą się już kierować przy planowaniu życia »starymi« oczywistościami, charakterystycznymi dla danej klasy społecznej. Ale jeśli uczniowi z inteligentkiej rodziny indywidualizacja jawi się raczej jako wydłużone i pozbawione wielu przymusów moratorium, to uczennicy szkoły głównej jawi się ona przede wszystkim jako przymus znalezienia pracy – mimo niekorzystnego startu (Tillmann 1996, s. 262-263).

Do podobnych wniosków, ale już w odniesieniu do polskiej młodzieży, prowadzi przegląd jej głównych orientacji aksjologicznych. Ze względu na to kryterium Barbara Fatyga (Fatyga 1999) wyróżnia:

- normalsów – pochodzących z rodzin robotniczych i z rodzin „średniej inteligencji technicznej i biurowej”;
- młodzież dawniej zwaną inteligentką – pochodzi ona z rodzin, gdzie przynajmniej jedno z rodziców ma wyższe wykształcenie, oraz takich, w których nie najgorszej pozycji ekonomicznej towarzyszą aspiracje do kształcenia dzieci;
- uczniów z zasadniczych szkół zawodowych i – częściowo – techników, których rodzice są zwykle drobnymi przedsiębiorcami;
- uczniów zawodówek i licealistów, których rodzice przeliczyli się z siłami, pragnąc kształcić swoje dzieci, oraz młodych bezrobotnych absolwentów szkół;
- uczestników subkultur (młodzież punkową i anarchizującą, ruchy i subkultury prawicowe, skejtowców i technomanów);
- młodzież wywodzącą się z rodzin inteligentkich.

Uogólniając, można stwierdzić, że przesunięcie ku indywidualizacji zmieniło charakter fazy życia zwanej młodością. Nie zniknęły jednak różnice wynikające z położenia społecznego oraz z płci jednostki.

Przesunięcie ku indywidualizacji w aspekcie sfery moralności czyni przedmiotem opisu Janusz Mariański (Mariański 1999). Zauważa on, że w wyniku pogłębiania się procesów dyferencjacji społecznej, deinstytucjonalizacji i pluralizmu społeczno-kulturowego dochodzi do wyraźnego rozszerzenia się zakresu wolności jednostki i wzrostu możliwości kształtowania własnego życia. Żadna wartość czy prawda nie może być uznana za wyłączną i politycznie zinstytucjonalizowaną. Grupy społeczne mogą formułować i upowszechniać własne wartości, które nie łączą się ze sobą. Gloryfikuje się życie pośród niepewności i wieloznaczności. Narastający synkretyzm staje się znakiem rozpoznawczym społeczeństwa pluralistycznego. W społeczeństwie takim życie codzienne jest postrzegane przez pryzmat możliwości wyboru. Stawianie ścisłych wymagań i egzekwowanie posłuszeństwa jest kwestionowane. Obowiązek, ideały, wartości przekształcają się w opcje. Dokonująca się reorganizacja przestrzeni moralnej prowadzi do tego, że wartości i normy moralne tracą dawną przejrzystość oraz moc kierunkowania i regulowania działań.

Rozchwiany system wartości – niekiedy wręcz pustka aksjologiczna – staje się „normalnym” środowiskiem człowieka, w którym nikt nikomu nie może, a nawet nie powinien narzucać kryteriów oceny. Jednostki określają we własnym zakresie i w sposób doraźny swoje powinności, a zasada dowolnego wyboru różnorodnych, niekiedy sprzecznych elementów staje się regułą wiodącą. Według J. Mariańskiego:

nie wszyscy są jednak przygotowani do podejmowania wolnych i świadomych wyborów. W rzeczywistości wartości i normy są u wielu słabo zinternalizowane, identyfikacje – niepełne i częściowe, tożsamości osobowe – powierzchowne. Jednostki znajdujące się w kryzysie tożsamości wciąż poddają rewizji własną podmiotowość. W tych warunkach »więcej autonomii« może łatwo oznaczać »więcej anomii« (Mariański 1999, s. 250).

W pluralistycznym społeczeństwie zmienia się także ranga przekonań. W miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję poglądów pojawiają się zmienne opcje. Przekonania są kwestią gustu. Nakazy i zakazy stają się „propozycjami”, a stabilne wzorce wyjaśniania rzeczywistości – hipotezami.

Taki sposób pojmowania rzeczywistości przenosi się na płaszczyznę religijną. Nowoczesny pluralizm prowadzi do zachwiania monopolistycznej pozycji instytucji religijnych. Przynależność do jakiegoś Kościoła nie jest już sprawą oczywistą, staje się rezultatem świadomego wyboru. Tradycyjne Kościoły współzawodniczą z innymi instytucjami religijnymi na rynku światopoglądowych możliwości wyboru. Ich konkretna oferta usług z atrakcyjnym programem musi uwzględniać życzenia i oczekiwania członków Kościoła. Wierzący przekształcają się w swoistą grupę konsumentów ze specjalnymi uprawnieniami, w myśl zasady „klient ma zawsze rację”.

Indywidualizacja może być także przedmiotem wartościowania, czego przykład daje m.in. Charles Taylor (Taylor 1996) w swojej *Etyce autentyczności*. Jego zdaniem żyjemy w świecie, w którym ludzie mają prawo wybierać własny styl życia, w głębi sumienia decydować o swoich przekonaniach, kształtować własne życie na wiele sposobów, niedostępnych dla ich przodków. Nowoczesna wolność odniosła zwycięstwo, ponieważ wykroczyliśmy poza dawne horyzonty moralne. Autor przywoływanej pracy zauważa, że niegdyś:

ludzie postrzegali siebie jako element szerszego ładu. Mógł to być na przykład ład kosmiczny – »wielki łańcuch bytu« – w ramach którego istoty ludzkie zajmowały stosowne

miejsce obok aniołów, ciał niebieskich oraz towarzyszących im ziemskich stworzeń. Ten hierarchiczny porządek wszechświata znajdował swoje odzwierciedlenie w hierarchiach ludzkiego społeczeństwa. Ludzie byli często przywiązani do jakiegoś miejsca: pewnej roli i pozycji społecznej, która była im przypisana i której porzucenie było niemal nie do pomyslenia. Nowoczesna wolność narodziła się dzięki zdyskredytowaniu takich hierarchii (Taylor 1996, s. 10).

Zawężenie horyzontów, charakterystyczne dla współczesności, sprawiło, że ludzie utracili szerszą wizję rzeczywistości, skupiając się na swoim własnym życiu. Proces ten, który Ch. Taylor nazywa „ciemną stroną indywidualizmu”, spłaszcza i zawęża nasze życie, czyniąc je mniej znaczącym i mniej związanym z innymi ludźmi czy ze społeczeństwem. Jest on opisywany za pomocą takich określeń jak: społeczeństwo permissywne, pokolenie egoistów, eksplozja narcyzmu.

Sygnalizowane przez U. Becka przesunięcie ku indywidualizacji stanowi także źródło (przedmiot) propozycji. Za taką niewątpliwie uznać można koncepcję „egoizmu właściwego”, proponowaną przez Ch. Handy (Handy 1999). Opiera się ona na założeniu, że:

jesteśmy z konieczności powiązani z innymi (choć czasem tego nie chcemy), ale przyjmujemy jako rzecz właściwą zajmowanie się sobą i poszukiwanie własnego ja, ponieważ to poszukiwanie powinno nas doprowadzić w końcu do wniosku, że szacunek dla siebie bierze się tylko z odpowiedzialności za innych ludzi i cudze sprawy. Egoizm właściwy to nie eskapizm. [...] naprawdę odnajdujemy siebie tylko wtedy, gdy – paradoksalnie – zatracamy się w czymś poza sobą, czy to będzie miłość do kogoś, czy powołanie, czy też poświęcenie się dla jakiejś grupy lub instytucji. Zmiany zachodzące w otaczającym nas świecie zmuszają do egoizmu, ale możemy wybrać Właściwy Egoizm. Gdyby takiego wyboru dokonała większość, to moglibyśmy sprawić, by system pracował na nas, a nie odwrotnie (Handy 1999, s. 76).

Wpływ procesu indywidualizacji na – interesujące mnie w tej pracy – kształtowanie tożsamości przedstawia R. Fabian (Fabian 1994). Odwołując się do koncepcji społeczeństwa ryzyka U. Becka, stwierdza on, że każdy z nas staje się własnym zakładem usługowym z podwójnym zadaniem: zapewnienia bytu i planowania życia.

Poszukiwanie tożsamości (a także sensu własnego istnienia) nie jest już zabezpieczone społecznie – staje się zadaniem jednostki. Proces ten wspierają w dalszym ciągu: socjalizacja, instytucje społeczne i środki przekazu. Według U. Becka, na którego powołuje się R. Fabian, indywidualizacja powoduje współcześnie masową standaryzację pozycji jednostek przez instytucje społeczne:

uwolnione jednostki stają się zależne od rynku pracy i dlatego zależne od kształcenia do spożycia, zależne od socjalnoprawnych regulacji i zabezpieczeń, od planów komunikacji, ofert konsumpcyjnych, od możliwości i mód w poradnictwie i opiece medycznej, psychologicznej, pedagogicznej. Wszystko to wskazuje na instytucjonalnie zależną strukturę kontrolną pozycji jednostek. Indywidualizacja staje się najbardziej postępową formą uspołecznienia, zależnego od rynku, prawa, kształcenia itd. (Fabian 1994, s. 87).

To uspołecznienie czyni jednak jednostkę niejako losowo zależną od zmiennych koniunktur (by nie użyć określenia: mód) sensu. Kto w poszukiwaniu tożsamości orientuje się według instytucji społecznych, trendów, mód albo czołowych drużyn i renomowanych firm, naraża się w każdej chwili na niebezpieczeństwo niespodziewanej utraty tożsamości.

Przywoływany przez R. Fabiana Theodor Ziehe traktuje kulturowy przyrost refleksyjności oraz uwolnienie potencjału przypadkowości, który dotychczas był związany z przekazywanymi formami życiowymi, jako cechę szczególną współczesności i rozważa jej oddziaływanie na procesy tworzenia się tożsamości młodych ludzi (Griese 1996). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wskazany przez autora teorii narcyzmu częsty dylemat młodych ludzi: z jednej strony muszą oni sami odpowiadać za swój wybór – i przez to są stawiani wobec stałego przymusu uzasadniania i usprawiedliwiania się; z drugiej natomiast z każdą, choćby bardzo dobrze uzasadnioną decyzją wyboru określonego sposobu życia mocno związana jest świadomość, że jest to tylko jedna z wielu możliwych decyzji, że mogliby oni – równie zasadnie – zdecydować inaczej.

Jedną z konkluzji, jakie formułuje R. Fabian, analizując społeczne warunki kształtowania tożsamości przez młodzież, głosi, że:

masowy proces indywidualizacji, który przez utratę społeczno-moralnych środowisk, przez legitymizowanie relacji społecznych (socjalno-państwowe systemy zabezpieczeń) i przez rozpad tradycyjnych osłon sensu czyni z wyizolowanego podmiotu ośrodek swoich planów życiowych, a jednocześnie wystawia ten podmiot na działanie agentów rynku, środków przekazu czy też agentów państwowych, wymaga pewnego typu powstawania tożsamości, co do którego można wątpić, czy jest on możliwy w fazie młodzieńczej przy obecnych warunkach socjalizacji i rynku pracy, jeśli przy tym miałyby zostać dotrzymane podstawowe obietnice współczesnych społeczeństw o samostanowieniu i demokratycznym uczestnictwie (Fabian 1994, s. 92).

Można przypuszczać, że w przyszłości wytyczenie granicy między młodzieżą a dorosłymi będzie jeszcze trudniejsze, a typ „rozcząstkowanego dorosłego” stanie się częstym, normalnym przypadkiem.

Na trudność wytyczenia granicy pomiędzy młodzieżą a dorosłymi zwraca także uwagę Zbigniew Kwieciński (Kwieciński 1998), dostrzegając, że wiek XX był epoką młodości, z jednej strony agresywnie pochłaniającej znaczną część dzieciństwa, a z drugiej rozszerzającej się nieustannie na wczesną i dojrzałą dorosłość, a nawet na późną dorosłość i starość.

Bibliografia:

- Bauman Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa, IK.
- Bauman Z. (1999), *Nowoczesność i ponowoczesność*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa, WN PWN.
- Berger P.L., Luckmann T. (1983), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przekł. J. Niżnik, Warszawa, PIW.
- Bokszański Z. (1989), *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź, Wyd. UŁ.
- Brzeziński J., Witkowski L. (red.) (1994), *Edukacja wobec zmiany społecznej*, Poznań–Toruń, Edytor.
- Burszta W.J. (1995), *Postkolonializm i dekolonizacja umysłu*, [w:] *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, T. Szkudlarek (red.), Kraków, Impuls.

- Burszta J. (1998), *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań, Wyd. Zysk i S-ka.
- Burszta W.J., Kuligowski W. (1999), *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Warszawa, Wyd. Sic!
- Czerniak S., Szahaj A. (red.) (1996), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa, IFiS PAN.
- Encyklopedia socjologii* (1998), t. 1, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Encyklopedia socjologii* (1999), t. 2, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Fabian R. (1994), *Spoleczne uwarunkowania kształtowania tożsamości młodzieży współczesnej*, przekł. E. Olson-Szwajkowska, „AUNC. Socjologia Wychowania”, z. XI, Toruń.
- Fatygą B. (1999), *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Warszawa, OBM UW.
- Frybes M. (1994), *Touraine'a koncepcja ruchu społecznego*, [w:] *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine'a*, P. Kuczyński, M. Frybes (z udziałem J. Strzeleckiego i D. Lapeyronnie), Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Griese H.M. (1996), *Socjologiczne teorie młodzieży. Wprowadzenie*, przekł. J. Dąbrowski, Kraków, Impuls.
- Hejnicka-Bezwińska T. (red.) (1995), *Racjonalność pedagogiki*, Bydgoszcz, Wyd. WSP.
- Handy Ch. (1996), *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości*, przekł. L. Jesień, Warszawa, Dom Wydawniczy ABC.
- Handy Ch. (1999), *Głód ducha. Poza nowoczesny kapitalizm. Poszukiwanie sensu w nowoczesnym świecie*, przekł. J. Pieńkiewicz, Wrocław, Wyd. Dolnośląskie.
- Hirszowicz M. (1998), *Spory o przyszłość: klasa, polityka, jednostka*, Warszawa, Wyd. IFiS PAN.
- Hurrelmann K. (1994), *Struktura społeczna a rozwój osobowości. Wprowadzenie do teorii i socjalizacji*, przekł. M. Roguszka, Poznań, WN UAM.
- Jung B., Roberts K. (red.) (1995) (z udziałem: S. Klarka, A. Kurzynowskiego, T. Szumlicza, C. Wallach), *Postkomunistyczne pokolenie*, Warszawa, KiW.
- Kempny M. (1999), *Fragmentaryzacja tradycji jako element globalizacji w kontekście ewolucji społeczeństw postkomunistycznych*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, P. Sztompka (red.), Warszawa–Kraków, WN PWN.
- Kempny M. (1998), *Globalizacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Krasnodębski Z. (1991), *Upadek idei postępu*, Warszawa, PIW.
- Kuczyński P., Frybes M. (1994) (z udziałem J. Strzeleckiego i D. Lapeyronnie), *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine'a*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Kundera M. (1995), *Nieśmiertelność*, przekł. M. Bieńczyk, Warszawa, PIW.
- Kwieciński Z. (1998), *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności. Wystąpienie na otwarciu III Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego 21-23 września 1998 r. w Poznaniu*, Poznań, PTP.
- Kwieciński Z. (2000), *Tropy – ślady – próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*, Poznań – Olsztyn, Edytor.
- Lyotard J.-F. (1996), *Przepisać nowożytność*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, S. Czerniak, A. Szahaj (red.), Warszawa, IFiS PAN.

- Mariański J. (1999), *Kryzys moralny czy transformacja wartości*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, P. Sztompka (red.), Warszawa–Kraków, WN PWN.
- Marody M. (2000), *Rodzina wielorodzinna. Rozmowa przeprowadzona przez W. Maziarzkiego*, „Gazeta Wyborcza – Magazyn”, nr 32 (388).
- Melosik Z. (1994), *Poststrukturalizm i społeczeństwo (refleksje nad teorią M. Foucault)*, [w:] *Edukacja wobec zmiany społecznej*, J. Brzeziński, L. Witkowski (red.), Poznań–Toruń, Edytor.
- Melosik Z. (1997), *Ponowoczesność: między globalizmem, amerykańizacją i fundamentalizmem*, [w:] *Polacy na progę...*, J. Brzeziński, Z. Kwieciński (red.), „Forum Oświatowe”, nr 1-2.
- Naisbitt J. (1997), *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, przekł. P. Kwiatkowski, Poznań, Wyd. Zysk i S-ka.
- Szczepański M.S. (1999), *Modernizacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Szczepański M.S. (1990), *Teorie zmian społecznych. Część I: Teorie modernizacji*, Katowice, Wyd. UŚ.
- Szkudlarek T. (1995), *Pedagogizm i pedagogika*, [w:] *Racjonalność pedagogiki*, T. Hejnicka-Bezwińska (red.), Bydgoszcz, Wyd. WSP.
- Szkudlarek T. (red.) (1995), *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, Kraków, Impuls.
- Sztompka P. (red.) (1999), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Warszawa–Kraków, WN PWN.
- Tarkowska E. (1999), *O globalizacji i tradycji, czyli przestrzeni i czasie*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne*, P. Sztompka (red.), Warszawa–Kraków, WN PWN.
- Taylor Ch. (1996), *Etyka autentyczności*, przekł. A. Pawelec, Kraków, Znak.
- Tillmann K.J. (1996), *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, przekł. G. Bluszczyk, B. Miracki, Warszawa, WN PWN.
- Witkowski L. (2000), *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty humanistyczne dla nowoczesnych nauczycieli*, Warszawa, IBE.