

Zygmunt Bauman
Polska Akademia Nauk
University of Leeds

STUDIA SOCJOLOGICZNE 1993, 2(129), s. 7–31

PONOWOCZESNE WZORY OSOBOWE

Chronicznym atrybutem „ponowoczesnego” stylu życia wydaje się być niespójność, niekonsekwencja postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek. Przedstawione tu rozważania zawierają charakterystykę czterech wzorów „ponowoczesnej” osobowości: spacerowiczów, włóczęgów, turystów i graczy. Aczkolwiek występowały one i w dawniejszych epokach, charakter „ponowoczesny” nadają im dwie okoliczności: (1) fakt, że obecnie stały się one „normą” zachowań w życiu codziennym – kiedyś ich rola była marginalna, (2) współwystępują naraz w życiu tych samych ludzi i w tych samych fragmentach życia, podczas gdy w czasach „przedponowoczesnych” ich obecność w życiu jednostek była dysjunktywna – były one przedmiotem wyboru; teraz nie wybiera się ich, ani też nie trzeba wybierać. Po prostu są. Wieloznaczność tej sytuacji daje poczucie wolności, ale ma również strony negatywne. „Ponowoczesność” stanowi pewien etap rozwoju jednostek i stosunków społecznych.

Jako problem „osobowość” pojawiła się wraz z nowoczesnym układem społecznym. Sowa Minerwy, powiadał Hegel, rozpościera skrzydła o zmierzchu; zjawiska dostrzega się, gdy kontury ich zaczynają już zacierać się w ciemności; ich dawna obecność bije w oczy wtedy dopiero, gdy nagle czujemy ich brak. Mówiąc ściślej, zjawisk nie zauważa się, nie wyodrębnia z całokształtu rzeczywistości, nie nadaje się im nazwy, nie podejmuje się sporu o ich poprawne określenie – póki nie przysparzają one kłopotu; jak długo „są” po prostu, a nie „stają się” i nic nie musimy robić, by „się stały”. Postrzegamy zjawiska wtedy tylko, gdy stają się dla nas „problemem” – gdy wymagają koncentracji uwagi i świadomego wysiłku i gdy wiemy lub sądzimy, że od tego wysiłku zależy, czy i jakie będą. Postrzeżenie zjawiska następuje po sformułowaniu problemu, sam zaś problem jest odbłaskiem zadania, jakie sobie stawiamy.

Nie dziw więc, że o osobowości głucho w literaturze przednowoczesnej; nie była przecież w tamtych czasach osobowość „zadaniem”. Z wyjątkiem żeglarzy, kupców, mnichów wędrownych czy żołnierzy, mało kto zapuszczał się wówczas poza rogatki miasteczka czy graniczne miedze wsi, w jakich upływało życie od urodzenia do śmierci – zawsze na widoku tych samych ludzi i z tymi samymi ludźmi w zasięgu wzroku. Dla większości ludzi ich miejsce w świecie było określone na tyle dokładnie, że nie wpadało im do głowy, by mogli je własnym sumptem zmienić – tym bardziej że nikt i nic nie wymagało, by czynili je przedmiotem swych zabiegów.

Wszystko to zmieniło się gruntownie wraz z zamieszczeniem spowodowanym przez raptowny wzrost ruchliwości i „anonimowość” bytu w konglomeratach miejskich, w jakich (by użyć terminów Durkheima) „gęstość moralna” nie towarzyszyła „gęstości fizycznej”. Obcy obracali się tu wśród obcych; w tłumie, jak wiadomo, łatwo się ukryć, ale też trudno znaleźć swoje miejsce – przez wszystkich uznane, niepodawane w wątpliwość, zapewnione na przyszłość. Człowiek jawił się drugim ludziom tylko fragmentem własnej osoby, tylko fragmenty owych drugich znając z oglądu; co gorsza, od zdarzenia do zdarzenia jedni „drudzy” zastępowali innych „drugich”, tak że każda aprobata, jakkolwiek częstkowa, była ograniczona miejscem i czasem, być może wiążąca dla jednych „drugich”, ale bynajmniej nie dla innych. Wreszcie anonimowość sprzyja oszustwu – a już w każdym wypadku pozbawia pewności, że się ofiarą oszustwa nie padło: gdy spotkania są ulotne, łatwo „stroić się w cudze piórka”, udawać że się jest kimś innym, niż się jest naprawdę; i jak wtedy odróżnić prawdę od udawania? I co to w ogóle znaczy, że się „jest kimś naprawdę”?

Stąd iście nowoczesne rozróżnienie „powierzchni” i „głębi”, „zjawiska” i „istoty”, „wrażenia” i „prawdy”. Między jednym a drugim członem każdej z tych opozycji była teraz pustka, nad jaką człowiek poszukujący zaufania godnej orientacji w świecie musiał przetrząsnąć most własnymi siłami. Ale też nie tylko o zgadywanie cudzych tajemnic chodziło. Wszędobylska obecność obcych była nieustannie powtarzaną lekcją pogładową ulotności własnej osobowości. Jeśli tak łatwo o pozory i o pomylenie pozorów z rzeczywistością, jeśli pozory zmieniać się mogą od jednej sytuacji do drugiej – jak odpowiedzieć na pytanie „kim jestem ja sam”? Pytanie to, zauważmy, jest także na wskroś nowoczesne. Nie miałoby ono sensu w warunkach, gdy „jest się kim się jest” bezproblemowo, w sposób oczywisty i niepodważalny, bez potrzeby – a i możliwości – wyboru. Pytamy się tu o tożsamość, a pojęcie „tożsamości” ma sens o tyle tylko, o ile tożsamość może być inna niż jest, i o ile jej bycie taką jaką jest – jest kwestią starań i dowodu. Pytanie o tożsamość wyrasta z odczucia chybotliwości istnienia, jego „manipulowalności”, „niedookreślenia”, niepewności i nieostateczności wszelkich form, jakie przybrało. Wynika ono także z doznania, że w tych warunkach wybór jest koniecznością, a wolność jest losem człowieka. Tożsamości nie dostaje się ani w prezencie, ani z wyroku bezapelacyjnego; jest ona czymś, co się k o n s t r u u j e, i co można (przynajmniej w zasadzie) konstruować na różne sposoby, i co nie zaistnieje w ogóle, jeśli się jej na któryś ze sposobów nie skonstruuje. Tożsamość jest zatem zadaniem do wykonania, i zadaniem, przed jakim nie ma ucieczki.

Jak zauważył Paul Ricoeur, kwestia tożsamości (*l'identité*) zawiera dwa ściśle związane problemy: *l'ipséité* (odrębność własnej osoby od innych, jej cechy wyjątkowe, które tę odrębność konstytuują), i *la mêméte* (ciągłość osoby, trwanie jej cech charakterystycznych mimo upływu czasu i na przekór zmiennym okolicznościom życia). Oba problemy stały się przedmiotem nieustającej troski człowieka nowoczesnego, przejawianie tej troski stało się nieodzownym warunkiem życia w świecie nowoczesnym, zaś powodzenie lub porażka poczynań tą troską pobudzonych urosło do rangi głównego miernika życia pomyślnego. Jak wyjaśnił Georg Simmel, w powodzi zwiewnych doznań zwraca się człowiek ku sobie samemu w nadziei znaleźć-

nia trwałego punktu oparcia – jażn jest ostatnią szansą przystani. Nie dziw, że stała się tożsamość ogniskiem niepokoju, a schizofrenia – owa patologiczna radykalizacja „normalnej” tożsamościowej niepewności – zajęła pierwsze miejsce wśród dolegliwości psychicznych uznanych za plagę życia nowoczesnego.

Refleksje filozoficzne nad sytuacją jednostki ludzkiej zmuszonej do poszukiwania własnej tożsamości oscylowały między dwoma poglądami. Wczesne ich odmiany, reprezentowane przez Kartezjusza, Kanta czy filozofów francuskiego oświecenia, przedstawiały tożsamość jako coś co wypada człowiekowi o d k r y ć: istnieje „istota człowieka”, co do której większość ludzi, mylona złudnymi pozorami bytu, pozostaje w błędzie. Trzeba się do owej istoty przedrzeć przez gąszcz złudnych doznań codziennych wiodących na fałszywe tropy. Rozum jest jedynym godnym zaufania przewodnikiem przez knieję; jeśli mu pomóc w wyciszeniu pasji, owych przewodników samozwańczych – podstępnych i spychających na manowce – okaże się, że wbrew wszelkim pozorom „istota człowieka” wspólna jest wszystkim ludziom, że pod powłoką różnorodności kryje się „człowiek jako taki” (pogląd ten, rzecz można, „dekonstruował” pojęcie tożsamości jednostkowej, przedstawiając wielorakość i zróżnicowanie osobowości ludzkich jako produkt błędnej lub patologicznej organizacji warunków życia; pseudoproblem, jaki przestanie gnębić ludzi w społeczeństwie zorganizowanym wedle wskazań rozumu). Późniejsze odmiany refleksji filozoficznej, reprezentowane np. przez Nietzschego, Heideggera czy Sartre’a, czyniły tożsamość kwestią w y n a l a z k u raczej niż odkrycia: jeśli istnieje jakaś „istota człowieka”, to na tym tylko ona polega, że jednostka ludzka musi swą tożsamość budować niejako *ab ovo*, przez wybór i decyzję, podporządkowując całokształt wysiłków życiowych „projektowi” naczelnemu – żyjąc życie wedle wymagań tego projektu i w ten sposób, dzień po dniu, budując mozolnie zręby swej tożsamości.

Bez względu na różnice obie odmiany refleksji filozoficznej zgodne były co do sprawy zasadniczej: tożsamość nie jest człowiekowi dana z góry, trzeba jej szukać, i proces życiowy jest właśnie pasmem owych poszukiwań, procesem w toku którego do tożsamości się w ten lub inny sposób dochodzi (albo i nie). To założenie filozoficzne korespondowało ściśle z doświadczeniem codziennym społeczeństwa, w jakim jedynie członkowie warstw szczytowych i najniższych wrzucani byli od urodzenia w sytuacje praktycznie niepoddające się zmianom – gdy większość, członkowie „warstw średnich” zawieszonych w rozległej przestrzeni między biegunami społecznej skali, stawali u progu życia bez pewności czy dotrą do celu, jaki przed nią postawili.

Życie nowoczesne jako pielgrzymka

Pod wpływem hipotezy Maksa Webera o „powinowactwie wybiórczym” między etyką protestancką a mentalnością kapitalistyczną przyjęło się uważać postać pielgrzyma, do jakiej odwoływali się regularnie w swych kazaniach moralnych pisarze purytańscy, za metaforę losu człowieka nowoczesnego. Istotnie, sylwetka pielgrzyma zdawała się być skrótowym i uogólniającym zarazem opisem cech głównych życia człowieka nowoczesnego; opisem, jaki chwycił bezbłędnie „docelowość” owe-

go życia i nawyk oceny każdego fragmentu życia i każdego życiowego dokonania z punktu widzenia tego, czy zbliżają one czy oddalają moment dotarcia do celu.

„Jesteśmy wszyscy pielgrzymami przez życie” – powtarzali kaznodzieje protestancy. Życie jest pielgrzymką; jak w każdej pielgrzymce, miejsce dotarcia jest z góry wyznaczone, choć z reguły pielgrzymi nie byli tam jeszcze nigdy i nie mają dokładnego wyobrażenia o tym, jak owo miejsce wygląda. Zwolennicy nauk Kalwina przekonani byli o tym, że to, co ich czeka u kresu pielgrzymki, zostało już przez Boga określone, i nic ani nikt nie może wyroku Bożego zmienić. Pątnictwo jest losem, nie wyborem dokonany z rachuby. Nie jest ono sposobem przypodobania się Bogu, zarobienia na lepsze potraktowanie, na orzeczenie bardziej przychylnie. Na długo przed początkiem pielgrzymki pątnicy zostali już podzieleni na wybranych i potępionych, i nie ma na ziemi instancji dość potężnej, by mogła ów podział skorygować. Niewiele więc do człowieka należy; nie ma po co zdierać sobie nerwy i szamotać w poszukiwaniu sposobów przechytrzenia losu; pasje niczego nie odmieniają, są bezużyteczne, są stratą czasu i dowodem lekceważenia woli Bożej bądź braku ufności we wszechmoc i dobroć Boskich wyroków.

W tym właśnie zdewaluowaniu emocji upatrywał Weber głównie powinowactwo etyki kalwinistycznej z trybem życia sprzyjającym rozwojowi kapitalizmu. Punkt docelowy pielgrzymki wyznacza jedyny cel życia, przekształcając wszystko co się czyni w narzędzia celowi temu służące; zgodność narzędzi i celu została zawczasu zagwarantowana i pątnikowi nie pozostało nic innego, jak podążać za swym powołaniem i troskliwie, trzeźwo dobierać trasę najkrótszą i najpewniejszą. Był zatem Bóg Kalwina przepisem na życie racjonalne, na rządy rozumu nad emocjami, na zwierzchnictwo celu nad środkami.

Ale dopatrywał się Weber innego jeszcze związku między mentalnością nowoczesną a protestancką koncepcją życia jako pielgrzymki: „Bóg Kalwina domagał się od wiernych nie pojedynczych dobrych uczynków, lecz życia wypełnionego dobrymi pracami zespolonymi w spójny system”. Nie można już grzeszyć i pokutować na przemian, równoważyć wczorajszych zaniedbań dzisiejszą zdwojoną gorliwością. W życiu pielgrzymy nie ma miejsca na kroki, które do celu nie zbliżają, nie ma też w nim czynów obojętnych: wszystko albo służy celowi, albo jest bezużyteczne, pozbawione sensu – a więc z punktu widzenia człowieka racjonalnego i świadomego swego powołania godne jednoznacznego potępienia. Czas poświęcony uciechom i rozrywkom jest pusty, a opróżnianie czasu z treści wyznaczonych przez cel pielgrzymki jest postępkami zdrożnym i niedającym się uzasadnić (co na jedno wychodzi).

Weber opisywał model pielgrzymy tak, jak go widzieli kaznodzieje reformacji – a więc w postaci wmontowanej w światopogląd żarliwie religijny. Porady czy żądania świadomego przyjęcia postawy pątniczej odwoływały się tu do wiary w przeznaczenie i pokory wobec bożych wyroków. Dostrzegł jednak Weber łatwość, z jaką da się oddzielić model pielgrzymy jako wzór życia cnotliwego i pomyślnego od pierwotnej religijnej otoczki. Raz przyjęty, upowszechniony i przekształcony w nawyk (a tym bardziej – gdy jest już narzucany, jako jedyna sensowna strategia, przez warunki życiowe „dojrzałej” nowoczesności), model ten nie musi być wspierany przez

pobożną postawę i religijne wierzenia tych, co się doń stosują. W nowej, świeckiej już postaci, model pielgrzyma służyć może znakomicie – i istotnie służy – za wzór strategii życiowej człowieka nowoczesnego.

W wersji świeckiej celem pielgrzymki nie jest już zbawienie duszy ani spełnienie wyroków Boskich (choć zauważmy od razu, że troska o „życie pozagrobowe” nie znika całkowicie; dbałość o nieśmiertelność w świeckim tego słowa znaczeniu – przez „odciśnięcie trwałego śladu” w pamięci ludzkiej za pomocą dokonań bardziej długotrwałych niż życie jednostkowe lub za pomocą wysiłków na rzecz narodu, klasy, partii czy innej grupy lub „sprawy”, które przeżyją każdego ze swych członków lub orędowników – pozostaje w epoce nowoczesnej ważkim motywem w obiorze strategii życiowej). Jest nim natomiast „spełnienie powołania” – urzeczywistnienie potencjału, uczynienie zadość możliwościom zawartym w uposażeniu przyrodzonym; innymi słowy, właśnie konsekwentna i do końca doprowadzona konstrukcja tożsamości. I cel ten, jak to u pielgrzyma, określa dobór środków; życie polega na troskliwym planowaniu trasy, trzeźwej rozwadze nad wymogami podróży, racjonalnej kalkulacji kosztów i wydajności metod transportu.

Jak i pierwotna, religijna wersja, tak i wersja świecka zakłada pielgrzymkę przez teren wprzód już kartograficznie uporządkowany, o drogach wyposażonych w słupy milowe i drogowskazy. Można traktować życie jako pielgrzymkę tylko w świecie uporządkowanym: w społeczeństwie o względnie sztywnej, od jednostki niezależnej strukturze, tzn. w zbiorowości o sprofilowanym i nieelastycznym rozkładzie prawdopodobieństwa – takiej zbiorowości przestrzenno-czasowej, w jakiej zajście pewnych zdarzeń jest bardziej możliwe niż zajście innych. Sposób, w jaki prawdopodobieństwa zostały ukartowane, musi też być w zasadzie poznawalny; ta lub inna jednostka może pomylić się w ocenie szans i wychodzić z fałszywych założeń, ale wiedza poprawna, służąca rzetelną podstawą dla działania, jest możliwa do uzyskania. Tylko w takim trwałym i potencjalnie przejrzystym układzie można planować życie z taką dozą zaufania i determinacji, z jaką pątnik kreśli trasę swej pielgrzymki. Można planować własne życie w takim tylko świecie, w jakim podstawowe zręby układu poddane są własnym (niezmiennym, niezależnym i „obiektywnym”) prawom i nie ulegają zmianie od tego, jaki to plan jednostka sporządza i realizuje dla własnego postępowania.

Takim właśnie jawił się ludziom świat nowoczesny (powtórzmy raz jeszcze: mowa tu nie o wszystkich ludziach – wyłączamy z rozważań „szczyty”, którym szlak życiowy zdawał się być zapewniony, a więc wysiłek planowania zbędny, i „doły”, dla których szansa wpływu na odmianę własnego losu była równie znikoma co dla planktonu i wszelkie planowanie życia zdawało się bezskuteczne. Przenosiła „pielgrzymka” chwytą jedynie sytuację „warstw średnich”). Życie własne ukazywało się jako teren wolności i wyboru – ale takiej wolności, jaka zasadzała się na dobrej znajomości tego, co konieczne i nieuniknione; i takiego wyboru, jaki wspierał się na stałych relacjach czynów i następstw, środków i celów. Do takich właśnie ludzi kierował Hegel swą słynną definicję wolności jako „poznanej konieczności”, a Durkheim swą obserwację, że obezwładniającego nacisku nieubłaganych norm społecznych nigdy nie odczujemy boleśnie, o ile ich nie złamiemy.

Pielgrzymką było życie jako całość, i ta okoliczność wyznaczała skalę planowania. Plan był na życie – Sartre'owski „projekt”, który milcząco zakładał możliwość wysiłku ciągłego, spójnego i konsekwentnego, podporządkowanego na przestrzeni życia jednemu, raz obranemu i niezmiennemu odtąd celowi. Nastawienie na spójność i konsekwencję zakładało z kolei, że czyny pozostawiają trwały ślad – „osiągnięcia” – i że ślady te kumulują się podobnie jak oszczędności gromadzone pod materacem czy na koncie bankowym. Tożsamość zaprojektowaną można budować piętro po piętrze, tusząc że dokonania wczorajsze posłużą solidnym fundamentem dla dokonań jutrzejszych. Przy tych założeniach osiągnięcia dzisiejsze liczą się na tyle tylko, na ile moszczą one drogę do urzeczywistnienia projektu całościowego – nie są celem samym w sobie, zyskiem do natychmiastowej konsumpcji, lecz inwestycją na przyszłość; a wartość wkładu kapitałowego mierzy się dochodami, jakie obiecuje przynieść. Realizację projektu postrzega się jako obcinanie kuponów z życia spędzonego na inwestowaniu. Chwila, gdy można przejść od wyrzeczeń do spożywania ich owoców, gdy kończy się etap inwestycji i można zacząć zjadać zainwestowany kapitał, jest zawsze tak samo odległa, jako że odsuwa się nieustannie; z wyjątkiem tych niewielu, którym „poszczęściło się”, i tych nieco liczniejszych, którzy na długo przed końcem uznali gonitwę za wiecznie umykającym celem za niewartą zachodu, cel pielgrzymki był zawsze w przyszłości. Wszystko to, rzecz jasna, pod trzema warunkami: że ową (nieznaną jeszcze) „przyszłość” można sobie wyobrażać na kształt (znanego) czasu teraźniejszego; że przyjąć wolno, iż cel pożądaný dzisiaj będzie równie godny pożądania jutro; i że uprawnienia, jakie zgromadzone już osiągnięcia oferują dziś, będą też honorowane jutro – że „wkłady kapitałowe nie ulegną dewaluacji”.

Otóż żaden z tych warunków nie jest spełniony w układzie społecznym określanym jako „ponowoczesny” (można też to twierdzenie odwrócić, i powiedzieć, że nazywamy „ponowoczesnym” taki układ społeczny, w jakim wspomniane warunki nie są spełnione). A jeśli warunki te nie są spełnione, wzór pielgrzymy traci atrakcyjność jako prototyp sensownej strategii życiowej.

Epizodyczność i niekonsekwencja

Nieobecność struktur społecznych, jakie wyznaczałyby raz na zawsze (to znaczy, praktycznie biorąc, na okres realizacji „projektu życiowego”) ramy tego, co możliwe, ale zarazem byłyby wsparciem dla wysiłków skierowanych na realizację którejkolwiek z obranych możliwości, jest bodaj najdobitniejszą cechą wyróżniającą byt ponowoczesny. Mówiąc ściślej, ramy, z jakimi każde poczynanie życiowe musi się liczyć i na jakie może liczyć, nie zniknęły – nie są jednak trwałe, jak niegdyś były. Upływ czasu przestał jak gdyby być procesem ciągłym. Zamiast linii ciągłej – zbiór epizodów, które wprawdzie następują po sobie, ale z równym powodzeniem mogą być pomyślane jako zachodzące obok siebie; ich kolejność chronologiczna nie ma w sobie nic z konieczności; nie określa też ona ich treści ani nie determinuje ich przebiegu. Innymi słowy, niewiele z jednego epizodu dla innego epizodu wynika. Każdy epizod jest poniekąd samoistny; jest całością zamkniętą, rozpoczy-

nającą się jak gdyby w sytuacji „wolności całkowitej”, i niepozostawiającą po sobie nieodwracalnych następstw – to znaczy pozwalającą także i następnym epizodom „zaczynać od początku”. Dobrze oddaje charakter ponowoczesnego życia format serialu telewizyjnego: w każdym odcinku pojawiają się te same osoby (z dodatkiem paru „występów gościnnych” – postaci bez przeszłości, ale i bez przyszłości, które pojawiają się znikąd po to tylko, by odegrać przydzieloną im rolę i zniknąć bezpowrotnie), ale każdy odcinek opowiada zdarzenie, które w ramach odcinka zaczyna się i kończy; wszystko, co zdarzeniu nadaje sens i dla jego zrozumienia jest potrzebne, zawarte jest w jednym odcinku – nie jest więc ważne, w jakim porządku odcinki są oglądane, jako że znajomość jednych nie jest warunkiem rozumienia innych.

Kurczą się więc horyzonty czasowe działania. Każdy stan osiągnięty jest tymczasowy, „do czasu” – „a tam się zobaczy”. Mało kto liczyć może na to, że raz zdobyty zawód służyć mu będzie do końca życia – zawody pojawiają się i znikają, umiejętności wczoraj zdobyte dziś stają się bezużyteczne. Zmienia się też sens praktyczny „doświadczenia” gromadzonego w toku wykonywania zawodu: kompetencje nie dają się kumulować, i wraz ze zmianą technicznego wyposażenia, zanikiem dawnych i wyłanianiem się nowych funkcji nawyki już zdobyte stają się obciążeniem raczej niż tytułem do dalszych postępów zawodowych. Prace nie są dożywotnie, i rzadko kiedy długofalowe. Trudno zakładać, że pracować się będzie i awansować w tej samej instytucji przez cały czas trwania życia zawodowego. Gwarancje stałości zatrudnienia wywalczone przez ruch związkowy w toku ery nowożytniej mało gdzie jeszcze obowiązują. Zatrudnienie jest z reguły dorywcze i wypowiedzenie pracy nastąpić może w każdej chwili: ulotność, doraźność każdego stanowiska i zadania wbudowana jest w pragmatykę zatrudnienia i w oczekiwania z nim łączone.

Dwa istotne następstwa wynikają z tej sytuacji dla problemu tożsamości. Z jednej strony, wykonywana bieżąco funkcja ma nikłą wartość dla samookreślenia – dziś ona jest, jutro jej nie będzie, i mierzenie tożsamości pozycją zawodową rozsądza raczej, niż cementuje Ricoeurowską *mêmete* (ciągłość) *osobowości*. Z drugiej strony, inne niż dawniej cechy sprzyjają sukcesom życiowym: nie konsekwencja w postępowaniu, uparte trzymanie się z góry obranego celu, wytrwała specjalizacja, gromadzenie kwalifikacji o zdecydowanym profilu – lecz elastyczność zainteresowań i szybkość ich zmiany, giętkość przystosowawcza, gotowość do uczenia się i umiejętność zapominania tego, co już wyszło z użycia. Kontekst ponowoczesny forytuje więc, rzecz można, b r a k ściśle określonej tożsamości; im mniej dokładnie tożsamość jest zdefiniowana, tym lepiej dla jej posiadacza. Najlepiej wiedzie się osobnikom, których swobody ruchu nie krępuje precyzyjna specjalizacja, którzy nie mają zwyczaju koncentrowania uwagi zbyt długo na jednym przedmiocie, nie przywiązują się nadmiernie do spraw, jakimi wypada im się zająć w tej czy innej chwili i zachowują dystans i wstrzemięźliwość emocjonalną wobec tego, czym się w każdym momencie zajmują. Osobowość isticie ponowoczesna wyróżnia się b r a k i e m t o ż s a m o ś c i. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie.

Nie inaczej przedstawia się sytuacja w dziedzinie stosunków międzyludzkich. Zaangażowania międzyludzkie nabierają tejsze plastyczności co zawód czy praca;

związków międzyosobowych nie zawiera się na ogół z myślą, że trwać będą „aż śmierć nas rozdzieli”. Coraz częściej się zdarza, że zamierza się ich tymczasowość z góry, i oblicza się je na tak długo tylko, jak trwać będzie zadowolenie z nich czerpane. Związki niezaopatrzone w klauzulę wymówienia, związki jakich nie można zerwać, nawet gdy motywy ich zawiązania utraciły moc, wydają się równie sprzeczne z rozsądkiem, jak podpisanie czeku bez wpisania sumy, na jaką opiewa, odczuwane są jak gwałt zadany niezbywalnej autonomii podmiotu.

Anthony Giddens ukuł termin „miłość współbieżna” (*confluent love*) dla określenia postaci, jaką coraz częściej i coraz powszechniej przybierają dziś intymne stosunki międzyludzkie. Romansu, powiada Giddens, nie utożsamia się dziś ze stałością uczuć; miłość współbieżna kłóci się z wizją „miłości jedynej i niepowtarzalnej”, „miłości na wieki”, jaka właściwa była miłości romantycznej, będącej wzorem idealnym dla związków intymnych ery nowożytniej. Zawiera się dziś związki nie „po to aby”, nie z myślą o tym, aby służyły one czemu innemu niż one same – ale gwoli korzyści, jakie ma się nadzieję wydobyć ze związku samego: gwoli satysfakcji, jaką dostarczyć ma partner w toku intymnego obcowania. Miłość współbieżna jest wedle Giddensa emocjonalnym aspektem „czystego stosunku”, tzn. stosunku, który jest swoim własnym celem i którego nie obciążają funkcje instrumentalne wobec jakichkolwiek innych dziedzin życia. Byłoby więc bezsensowne domaganie się, by miłość taka, a tym bardziej związek, któremu przestała ona towarzyszyć, trwały dłużej niż satysfakcje, jakich dostarczają sobie nawzajem partnerzy. Współbieżna miłość nie ma żadnych innych racji poza zadowoleniem, jakiego przysparza partnerom.

„Oczyszczenie” stosunku miłosnego wynikło w znacznym stopniu z oddzielenia seksu od reprodukcji (dzięki współczesnej, niemal niezawodnej technologii antykoncepcyjnej, stosunki seksualne są wolne od obaw, że mogą one pociągnąć za sobą zobowiązania długofalowe). Giddens powiada o „seksie plastycznym” – plastycznym z tego właśnie powodu, że nie wiąże się już z prokreacją, zakładaniem rodziny ani zaciąganiem obowiązków wobec osób trzecich. Stosunki uzasadniane przez spodziewaną satysfakcję cielesną czy psychiczną różnią się radykalnie od takich, jakich wymiary czasowe wyznaczała perspektywa opieki nad potomstwem i stadłem małżeńskim. Nadzieja spełnienia powoduje ich zawiązanie, i nic nie sprzeciwia się ich rozwiązaniu z chwilą nasycenia lub zawodu. Rozstawać się można bez żalu i wzajemnych rekryminacji. (Wszystko to, rzecz jasna, dotyczy „wzoru kulturowego”, który rzadko kiedy przystaje szczerze do doświadczeń tych, którzy usiłują żyć wedle jego wskazań; odległe od rzeczywistości jest szczególnie założenie „wzajemności”, na jakim wspiera się powyższy opis. O ile powstanie związku wymaga na ogół obopólnej zgody, dla wypowiedzenia wystarcza z reguły decyzja jednej ze stron; wolność nie jest równo między partnerów podzielona. Piszę o tym obszernie w rozdziale czwartym *Etyki ponowoczesnej*).

Rozpad „projektu życiowego” na kalejdoskop samoistnych epizodów, niepowiązanych ani przyczynowo ani logicznie, rezonuje z równie kalejdoskopową ponowoczesną kulturą „nieustającego karnawału”, która zastępuje kanon kulturowy korowodem krótkotrwałych mód. Arena publiczna jest terenem zacieklej konkurencji między orędownikami spraw, wierzeń i towarów, a stawką w zmaganiach jest nie-

odmiennie rozgłos: w tym świecie „istnieć” to tyle, co być zauważonym, a miernikiem ważkości, namacalności istnienia jest ilość widzów i słuchaczy i ślad odcisnięty w ich świadomości. Wśród kakofonii krzykliwych ofert uwaga publiczna jest najbardziej deficytowym z dóbr, a jej przykucie do oferowanego dobra choćby na krótką chwilę jest celem głównym, być może jedynym nawet, reklamy – najbardziej wszędobylskiego i natrętnego z kulturowych przekazów.

W sukces przekazu wbudowana więc być musi od początku obietnica przemijania, jako że pojemność uwagi jest ograniczona i trzeba zwolnić w niej miejsce dla przekazów następnych. Kultura ponowoczesna jest, rzecz można, nieustanną próbą generalną śmierci, codzienną lekcją pogładową nietrwałości wszechrzeczy i powszechnego przemijania – ale też i śmierć samą konstruuje ona jako epizod bez trwałych konsekwencji, jako „tymczasowe wybycie”, jako stan „do odwołania”; przedmioty fascynacji, bożyszczą tłumów, sława i rozgłos nie umierają, lecz (jak powiada Baudrillard) „znikają”. W odróżnieniu od śmierci, zniknięcie nigdy nie jest ostateczne, „na wieki wieków”. Rzeczy odłożone zostają do lamusa, z którego w każdej chwili, gdy będzie po temu chęć lub potrzeba, można je będzie wydobyć, odkurzyć, przewietrzyć, i umieścić tam, skąd niegdyś je usunięto, czyli na widoku publicznym, w ognisku publicznej uwagi. Jest więc raczej kultura ponowoczesną nieustającą demonstracją nie tyle nieodwołalności śmierci, co nieostatczności przemijania. A skoro przemijanie nigdy nie jest na zawsze i z reguły do odwołania – rzeczy i czyny tracą ważkość, jaką im niegdyś przypisywano. Wszystko staje się nieco na niby; byt jest czymś pomiędzy paradą przebierańców a zabawą w chowanego. Nic, co się zaczyna, nie będzie trwało wiecznie, ale i nic nie kończy się tak naprawdę bezapelacyjnie. Nie trzeba więc tego, co się czyni, traktować zbyt na serio: wyrządzone szkody zawsze da się naprawić, to o czym się zapomniało, można przywrócić do życia przywołując je z niepamięci. Zawsze zresztą można zacząć od początku, albo próbować gdzie indziej, albo przyłożyć siły do czego innego.

A nade wszystko – powódź, nadmiar, przerost informacji, komunikatów, dźwięków i obrazów o ładunku semantycznym, którego odcyfrować, a już tym bardziej wchłonąć i przyswoić, nie ma czasu: *hypertelia* Baudrillarda, *excroissance* – niepowstrzymany rozrost rzeczy, puchnięcie bytu przez nic już nieregulowane, nieznaną „naturalnych” limitów, samonapędowe i samoprzyspieszające się na podobieństwo komórek rakowych, których rozrost i pomnażanie się niczemu już nie służy poza własnym trwaniem. „Nikt już nie panuje nad słowem” – pisał Tadeusz Konwicki w *Kalendarzu i klepsydrze*. „Słowa leją się z ust rozwrzeszczanych tłumów, z głośników radiowych i telewizyjnych, z milionów książek i gazet, z magnetofonów i adapterów, z wieców i kościołów, z nielegalnych druków i z kosmosu. Ogromne rzeki zatrutych słów płyną znikąd donikąd. Wielkie chmury martwych słów unoszą się do stratosfery. Niebotyczne góry kamienieją z żużlu spalonych słów. Słowo jest śmieciem. Słowo jest najtańszym opakowaniem plastykowym. Słowo jest kłopotliwym odpadkiem współczesnej cywilizacji”. Podobny los czeka inne dźwięki – muzyczne, gdy „oceany dźwięków wylewają się codziennie na nasze głowy”, gdy „setki tysięcy zespołów muzycznych rzepoli od rana do rana, huczy radio, rzeźbi telewizja, jęczą głośniczki”; „Muzyka również zapłaci swoją cenę. Za co? Za całokształt”. A i los

obrazów nie różni się od losu dźwięków: „Ta ogromna, kosmiczna tragedia spotkała już dawno malarstwo, które skonało pod niebotycznymi górami neonów, wystaw sklepowych, telewizorów, plakatów, elewacji domów, kwietników, sztucznych słońc i nieprawdziwych księżyców”.

Jak w tym wszystkim odróżnić postrzeżenia ważne od błahych, trwale od ulotnych – jak wysupłać prawdę spod warstw strojów jarmarcznych, postanowić co strój, a co przebranie, co jest czego udawaniem? A jeszcze, zanim do tych pytań dojdzie – jak poszatkować szum na dźwięki, jak wyłuskać obraz z powodzi kolorów, wykroić zdania z potoku słów? Wraz z natężeniem hałasu rośnie próg wrażliwości, i każdy następny przekaz musi być głośniejszy od poprzedniego, każdy obraz jaskrawszy, każdy szok dotkliwszy. I tak wciąż po wznoszącej się spirali – aż szum ogłuszy, wizja oślepi, wstrząs sparaliżuje. Festyn znaczeń kończy się bezsensem – gdy wszystko chce znaczyć, nie znaczy nic („odrobina więcej seksu może Cię wyzwolić” – powiada Baudrillard – „ale gdy seks jest wszędzie, nie ma go w ogóle. Uniwersalny dyskurs seksualny unicestwia efekt”). Wewnątrz nasycenia czai się próżnia – zmysłowa, znaczeniowa, emocjonalna.

W tak skonstruowanym świecie nie ma już miejsca dla pielgrzyma, bo nie ma już celu ostatecznego życiowej wędrówki – „celu nad cele”, celu, który wszystkie inne cele przekształca w środki, a wszystkie przystanki życiowe redukuje do roli punktów etapowych. Życie jest w tym świecie, jak i dawniej, wędrówką – ale teraz jest to wędrówka bez wyznaczonego z góry kierunku. Czas jest rzeką bez koryta, potokiem, który żłobi swą trasę płynąc, niepewny zlewiska do jakiego zmierza. Czas nie jest, jak niegdyś, wektorem – jest pędem bez strzałki kierunkowej.

Szlaku nie można planować zawczasu, jeśli z dnia na dzień sieć dróg się zmienia, a na ruchomych skrzyżowaniach ustawia się coraz to nowe, i coraz mniej czytelne, drogowskazy. Można co najwyżej szlak już przebyty odtwarzać oglądając się za siebie – lecz i wtedy nie zobaczy się linii prostej bądź krętej, ale zmierzającej wyraźnie w jednym raczej niż innym kierunku. Czas przyszły musi być niespójny przy braku planu generalnego wędrówki, ale i w czasie przeszłym nie sposób dopatrzeć się spójności. Jawi się on raczej oczom jako zbiór epizodów, paciorków, jakie nizać można na sznurek biograficznej chronologii w dowolnym porządku; każda kolejność wyda się równie logiczna lub równie pozbawiona logiki.

Za Guattarim, Deleuze, Meluccim przyjęło się używać dla określenia wędrowcy ponowoczesnego przenośni koczownika. O tyle, o ile staje ona w opozycji do metafory pielgrzyma, przenośnia ta uwypukla najistotniejszą bodaj ze zmian, jakie ponowoczesność wniosła do sytuacji życiowej człowieka: zanik „celu ostatecznego” życiowej wędrówki, wzoru osobowego, jaki przyświecać mógłby wysiłkom od początku do końca drogi życiowej i o jakim można by powiedzieć, że się go obrało „na zawsze”. Sama przez się wszakże, jako typ idealny ponowoczesnego życia, metafora koczownika jest ułomna i myląca. Koczownicy nie obierają trasy na chybił trafił; nie układają jej z dnia na dzień, od odcinka do odcinka, pod wpływem całkiem ostatnio zaistniałych okoliczności i bez wyobrażenia o tym, na jak długo się w kolejnym miejscu postoją zatrzymają. Przeciwnie: łączy koczowników z pielgrzymami (a zatem różni od ludzi ponowoczesnych) sztywność i nieodmienność trasy, na którą raz

wkroczyli. Wędrówka ma tu swój nieustępliwy rytm i raz na zawsze ustalony rozkład czasowy, każdy jej etap posiada trwale i nieelastyczne znaczenie, następstwo etapów jest zdeterminowane i wobec wszelkiej manipulacji odporne. Od antropologów wiemy, że zakłócenie rytmu cyklicznej wędrówki (gdym się na przykład uniemożliwi koczownikom popas na terenach objętych ich trasą tradycyjną) ma skutki katastrofalne dla kultury jako całości; okazuje się wtedy, jak dalece szlak przywiązany jest do terenu i jak mało nadaje się on do przeniesienia w inne okolice czy choćby zmodyfikowania tętna czasowego. Ale sztywność, trwałość i sens z góry ustalony i wiążący to właśnie te cechy, których nieobecność uderza przy każdej próbie uchwycenia specyfiki warunków ponowoczesnych. Warunki te nie nadają się więc do opisu w kategoriach typowych dla koczowniczego sposobu bycia.

Trzeba szukać innych metafor – inne typy zachowań wypada uznać za wzory kulturowe ponowoczesnego życia. Żaden z tych typów nie odda chyba wszystkich cech ponowoczesnego bytu; jest na to ponowoczesność zbyt skomplikowana i za mało spójna. Wymyka się ona wszelkim próbom redukcji – tym właśnie różni się ona przecież od „klasycznej” nowoczesności, że nie można się w niej doszukać „stosu pacierzowego”, „głębokiej” struktury, „głównego ogniwa” czy wzoru dominującego, a więc takich właśnie składników, których widoczność pozwalała posłużyć się jedną tylko metaforą dla oddania całokształtu życia nowoczesnego. Zamiast jednego, trzeba nastawić się w przypadku ponowoczesności na kilka wzorów – nie w tym jednak celu, by oddać rozmaitość sposobów życia obieranych odpowiednio do preferencji osobistych czy grupowych, ale po to, aby ukazać niespójność wewnętrzną sposobu, jaki jest w warunkach ponowoczesnych udziałem w s z y s t k i c h l u d z i i k a ż d e g o c z ł o w i e k a z o s o b n a. Wielość typów sygnalizuje analityczną „nieczystość” bytu, jego niespójność, rozchwianie, chroniczną wieloznaczność, niekonsekwencję, charakterystyczną dlań skłonność do zbierania w jeden nurt wzorów, którym nie łatwo żyć ze sobą w zgodzie.

Spacerowicz

O spacerowiczu (*flâneur*) pisał wiele i soczyście Walter Benjamin, i głównie pod jego wpływem obraz ten osiadł na dobre w opisach i analizach nowoczesnej kultury miejskiej; dla wielu badaczy stał się spacerowicz symbolem koronnym nowoczesnej egzystencji. Benjamin zaczerpnął obraz spacerowicza z rozważań autora *Kwiatów zła*, Charles’a Baudelaire’a, nad malarstwem obyczajowym Constantina Guy, przedstawiającym uchwycone na żywo scenki uliczne. Baudelaire nadał Guyowi miano „malarza nowoczesnego życia” – mając na myśli nie tyle tematykę jego płócien, ile sposób postrzegania tego, co przedstawiały. Zdaniem Baudelaire’a, wyrażały te obrazy iście nowoczesny sposób widzenia świata – perspektywę spojrzenia, typ doświadczeń i przeżyć spacerowicza, przechodnia wśród przechodniów, wmieszanego w tłum miejski.

Oto na jednym obrazie mężczyzna kłania się nadchodzącej kobiecie; na innym obrazie inny mężczyzna patrzy w ślad oddalającej się kobiety. Ten, kto zamroził ich ruchy i unieruchomione utrwalił na płótnie, nie wie, skąd nadeszli i dokąd odej-

dą. Nie wie, czy był świadkiem początku czy końca przygody, czy spotkanie, jakie wpadło mu w oko, będzie, czy nie będzie miało dalszego ciągu; może było to pozorowane jako przypadkowe, ale skrzętnie zaplanowane spotkanie tajnych kochanków; może para umówiła się na pierwszą schadzke, a może natknęli się na siebie niespodzianie dawni kochankowie i ożyło w nich na chwilę wspomnienie dawno wygasłych emocji. Ludzie utrwaleni na płótnie nie mają historii, ani przyszłości. Są p o w i e r z c h n i a m i bez głębi; to, co „na wierzchu”, widoczne, co przeznaczone dla oglądu, nie odsłania, lecz ukrywa przed wzrokiem przechodnia to, co istotne i ważne. Ktokolwiek ich obserwuje, skazany jest na niewiedzę, którą wypełniać może tylko domysłami. Niewiedza jest jego przekleństwem, ale też i szansą: skoro sens tego, co widzi, jest niedopowiedziany i niesprawdzalny, przechodzień może puścić wodze fantazji. Ma on niemal nieograniczoną wolność interpretacji. Może historię tych, których dostrzegł tylko po to, by za chwilę znów stracić z oczu, pisać dowoli, układać na wszystkie sposoby. Horyzont własnej wyobraźni jest jedyną granicą jego swobody. Ruchliwa ulica miejska pełna jest nieopowiedzianych historii, nienapisanych scenariuszy. To, co się dzieje, jest posłusznym tworzywem w dłoniach przemysłnego rzeźbiarza ludzkich losów. Wszystko w i d z ą c y, ale sam n i e w i d z i a n y, ukryty w tłumie, ale do tłumy nienależący, spacerowicz ma prawo czuć się panem stworzenia. Jest reżyserem sztuk, w których przechodnie, nie wiedząc o tym i nie protestując, są aktorami. Jego decyzje w niczym nie zmienią losów tych, którym wyznaczył rolę w swych sztukach, a więc żadne skrupuły czy obawy nie muszą kępować polotu jego fantazji. Ale też wie ów „reżyser z urojenia” od początku, że sztuka jest sztuką, że wszystko co się w niej odbywa, dzieje się na niby; a i na tym polega urok owej gry bez konsekwencji, władzy bez obowiązków.

Jest więc spacer miejski przeżyciem wolności, wolności pełnej, od woli czy kaprysów innych ludzi niezależnej – ale też wolności wyobrażonej, umownej, bezzębnej, nie pozostawiającej śladów na kształcie świata. Wolności, jaka rodzi się z niewiedzy i wspiera na bezsile. Wolności, której warunkiem jest naskórkowość kontaktu, obopólna zgoda na to, by nie zrywać opakowań i nie zapuszczać wzroku poza to, co wystawiono na pokaz. W świecie spacerowicza człowiek człowiekowi jest ekranem – ale też i niczym więcej. Można powiedzieć, że każda kolejna przechadzka miejska spacerowicza jest kolejnym potwierdzeniem pełni i pustki wolności (i ich wzajemnego uwarunkowania); jest próbą kostiumową nieważkości bytu i powierzchniowości, epizodyczności codziennych form współbywania.

Benjamin obrał paryskie Arkady – ciągi eleganckich sklepów wabiących ponętymi witrynami zamożnych mieszkańców stolicy, pokryte dachami, aby uniezależnić wizyty od kaprysów pogody – za prototyp wybiegu, jakie miasto nowoczesne oferuje spacerowiczom. Tu właśnie, w troskliwie stworzonych po temu warunkach, leży się wzory zachowania, które miały się stać typowe dla życia w nowoczesnym mieście; tu właśnie uczył się spacerowicz traktować świat jako teatr, ulicę jako scenę, przechodniów jako aktorów mimowoli, siebie jako reżysera sztuk bez prologów i rozwiązań, a życie jako grę, w której nikt nie jest tym, kim się być zdaje, w której każdego można postrzegać na różne sposoby i w której różnice między prawdą, udawaniem i domysłem zacierają się – ale też są nieistotne i nikogo szczególnie nie

frapują ani trapią. I tu właśnie zasmakował spacerowicz w takim traktowaniu świata i własnej w tym świecie roli.

Wzór kulturowy spacerowicza ukształtował się w społeczeństwie nowoczesnym – był wytworem tej opisanego precyzyjnie przez Georga Simmla anonimowości, jaką stworzyło gęsto zaludnione miasto, w którym współżyją na co dzień ludzie sobie obcy, nieznający się nawzajem i niemający ani nadziei ani chęci na przewyżczenie wzajemnej obcości. Ale też pod dachami paryskich Arkad, na Kurfürstendam czy przedwojennej Marszałkowskiej były przechadzki zajęciem dla wybranych – ludzi o dużej ilości wolnego czasu i dochodach, jakie życie w zwolnionym tempie, „życie od niechcenia”, życie jako kolekcjonowanie wrażeń, czyniły możliwym. Nie był, i nie mógł być wówczas spacerowicz wzorem powszechnym (choć waga jego była niewspółmierna do częstotliwości: był on wzorem kulturowym elity, a więc doświadczenie ukształtowane w toku jego praktykowania było tygłem, w jakim warzyło się to, co określamy mianem kultury nowoczesnej w znaczeniu kultury duchowej i artystycznej). Warunki ponowoczesne natomiast wyróżniają się u p o w s z e c h n i e n i e m wzoru spacerowicza. Z tym, że jak to z reguły bywa w podobnych przypadkach, wzór poddany upowszechnieniu przeobraża się w toku umasowienia i zmienia nie do poznania.

Zajęcie uprawiane przez wybranych zostało udostępnione niemal wszystkim – każdemu, kto ma nieco gotówki i czasu na zbyciu. Stało się to za sprawą producentów i sprzedawców towarów, którzy dopatrzyli się w zamiłowaniach spacerowicza własnej szansy: jeśli tylko deptaki miejskie okoli się sklepami wystawiającymi towary dostępne dla „zwykłych ludzi” (*shopping mail* – nazwa nadana konstrukcjom realizującym ów pomysł – tłumaczy się dosłownie jako „deptak dla zakupów” lub „promenada nabywców”), „zwykły człowiek” będzie mógł zakosztować przyjemności spacerowicza i nie omieszka tego uczynić. Możliwości dla handlu odkryją się ogromne. To nie potrzeby będą sprowadzać klienta do sklepu, lecz znacznie bardziej od potrzeb chłonne i rozciągliwe pragnienia estetyczne. Klienci powalą masowo, i nie po to tylko, by „załawić sprawę i pożegnać”, ale by nakarmić do woli oczy widowiskiem. Czyniąc to, sami staną się widowiskiem dla siebie nawzajem, niepłatnymi aktorami niekończącego się przedstawienia, atrakcją, jaka sama siebie przyciąga...

Na pozór, tylko o swoistej demokratyzacji wzoru tu mowa. Ale pozór to tylko. Jeśli spacerowicze „pięknych dzielnic” dawnego Paryża czerpali radość z zawiadywania spektaklem, jaki sami, w wyobraźni swojej, reżyserowali – nowe „piękne dzielnice” deptaków zakupowych same są produktem drobiazgowej reżyserii. Od chwili przekroczenia progu zaczarowanej krainy zakupów spacerowicz nowego typu poddaje się woli, której istnienia nie podejrzewa, a która realizuje się poprzez pragnienia w nim rozbudzone. Presja zewnętrzna objawia się jako popęd wewnętrzny; zależność jako wolność. Nic dookoła nie dzieje się przypadkowo, choć wszystko udaje spontaniczność; nic nie jest puszczane samopas, choć wszystko schlebia odkrywczej żyłce spacerowicza; to spacerowicz jest troskliwie prowadzonym za rękę aktorem w wielkim spektaklu nabywania towarów, choć przez cały czas działa on w błogim przeświadczeniu, że to towary właśnie są tu po to, by podążać potulnie

za polotem jego wyobraźni. Dostęp do rozkoszy spacerowicza dnia wczorajszego uzyskał spacerowicz nowego typu za cenę ubezwłasnowolnienia. W spektaklu dla mas i przez masy granym na zakupowym deptaku, nie jego jest scenografia, nie jego scenariusz, nie jego reżyseria.

Najzapobiegliwsi nawet i drobiazgowi z zakulisowych reżyserów publicznych wybiegów nie panują jednak nad tym, kogo zwabiony przez nich spacerowicz w swych wędrówkach napotka, na jaką scenę natrafi. Jest więc i na najtroskliwiej zaprojektowanym sklepowym deptaku miejsce na zdarzenia nieoczekiwane, na niespodziankę i niekłamana przygodę. Ten mankament znika, gdy deptakiem dla spaceru staje się teren, na którym – jakby się zdawało – spacerowicz osiąga szczyt suwerenności i swobody: jego własny dom mieszkalny.

Mowa tu, rzecz jasna, o telewizji. Duński socjolog Hennig Bech ukuł celne pojęcie „*telemiasta*” (*telecity*), sygnalizujące przejście przez ekran telewizyjny, umieszczony wewnątrz prywatnego mieszkania, funkcji, jakie pełnił teren miejski na zewnątrz domu. To właśnie ekran stał się głównym, najczęściej i najchętniej uczęszczanym, wybiegiem ponowoczesnego spacerowicza. Rozszerzyło to niezmiernie obszar wędrówek: największy nawet „deptak zakupów” nie dorówna chłonnością ekranowi telewizyjnemu. Usadzony wygodnie w fotelu i zbrojny jedynie w przyrząd do zdalnego regulowania, może telewizor przenosić się w mgnieniu oka z polinezyjskiej wioski do nowoczesnego biurowca Wall Street, z dworu średniowiecznego księcia do wnętrza szybującej w kosmosie rakiety. Odległość w czasie i przestrzeni nie jest już przeszkodą. Skala doznań dostępnych za pośrednictwem ekranu zapiera dech rozmachem i szybkością zmiany obrazów. Życie twarzą w twarz z ekranem jest nieustającą przygodą – to, co było niegdyś zdarzeniem odświętnym, stało się codziennością.

Ale też i przygody, z chwilą gdy stały się chlebem codziennym, zmieniły charakter. To nie widz je teraz wyczarowuje potęgą swej wyobraźni. Docierają one do rozpartego w fotelu spacerowicza w stanie gotowym, zapięte na ostatni guzik – upakowano już w nie z góry całą fantazję niezbędną dla ich wykoncypowania. Nad ich przygotowaniem trudziły się sztaby specjalistów, w ich realizację włożono góry pieniędzy – gdzieżby domorosłej wyobraźni i chałupniczym zasobom widza konkurować? Nie tylko widz zresztą przegrywa w konkurencji. Wątki i obrazy jawią się na ekranie wypolerowane, wycyzelowane, dopracowane do ostatniego szczegółu – doskonale w stopniu, na jaki nieuporządkowana, bałaganiarska rzeczywistość wspiąć się nie potrafi i nie usiłuje. To, co pojawia się na ekranie, jest – by użyć określenia Jeana Baudrillarda – „bardziej rzeczywiste niż rzeczywistość”. Narzuca się ono widzowi z większą niż rzeczywistość sama mocą oczywistości i perswazji.

Role się teraz odwracają: to, co narodziło się jako reprezentacja rzeczywistości stało się standardem i miarą dla rzeczywistości, jaką rzekomo nadal reprezentuje. Mało która rzeczywistość potrafi tym standardom sprostać – a więc tym gorzej dla niej. „Rzeczywistość” (cokolwiek to słowo mogło by w nowych warunkach znaczyć) usuwa się na plan dalszy, chowa w cieniu przedstawień o sobie, traci samoistne kontury, wtapia we własną reprezentację. Nic nie jest tak naprawdę rzeczywiste, z nim nie zostało utrwalone na taśmie wideo. Aby upewnić się co do realności zdarzeń

rodzinnych i przeżyć intymnych, oglądamy je, zapisane na taśmie, na ekranie telewizora. Nie jest już jasne, co jest rzeczywistością, a co jej obrazem; co jest „naprawdę”, a co „na niby”. Ale i jasność nie zdaje się tak, jak dawniej, potrzebna: nie tylko nie potrzebował jej przecież, ale i nie chciał niegdysiejszy spacerowicz, wybierał się on na swe eskapady, aby przed nią uciec (wybyć na chwilę ze świata, w jakim jasność ta była wymogiem), a teraz „wszyscy jesteśmy spacerowiczami”, i jesteśmy nimi na co dzień, i wszędzie.

Zmaganie się rzeczywistości z kunsztem telewizyjnej inscenizacji mało ma szans na powodzenie. To teraz rzeczywistość sama jawi się na kształt i podobieństwo świata, jaki na co dzień wyłania się z telewizyjnego przerobu. A świat ten, powtórzmy, jest światem spacerowicza (czy też raczej skrojonym, przez ekspertów, na jego miarę). A więc w tym świecie układają się w rzędzie, a nie w szeregu, obok siebie, a nie jeden za drugim, zasklepione w sobie epizody – monady doświadczenia, bez przeszłości i bez dalszego ciągu, pojawiające się nie wiadomo skąd i znikające w lamusie (zawsze tymczasowej) niepamięci, nie odcisnąwszy śladu na tym, co zostało w polu widzenia. Są to epizody wzajem wymienne, zastępowalne – a żaden z nich nie zdaje się „bardziej nieodwołalny” i „mniej do naprawienia” od drugiego. Jak wybrać między nimi? Jak je porównywać? Uszeregować? Odróżnić „doniosłe” od „błahych”? Jeśli kryteria po temu istnieją, coraz trudniej doszukać się ich w epizodach samych. Jest więc świat z epizodów złożony rajem dla spacerowicza: gigantyczny pojemnik po brzegi wypełniony błyskotkami – brać i przebierać, chwycić co bardziej błyszczący, co wzrok przykuwa, co przyjemnie obejrzeć, do ucha przyłożyć, w rękę popieścić. W rajach spacerowicza rzeczy wolne są od ciężaru własnego. Tylko zadowolenie, jakie umie się z nich wykrzesać, nadaje im wagę.

Włóczęga

W zaraniu epoki nowożytnej był włóczęga wrogiem publicznym numer jeden. Nad ustawodawstwem Elzbietańskim w Anglii dominował strach przed ludźmi bez stałego miejsca zamieszkania, „bez zameldowania”, bezdomnymi, bezpańskimi. Kazano ich sprowadzać siłą do miejsc, które opuścili, osadzać w aresztach i domach pracy przymusowej, wypalać im na czołach piętno w przypadku recydywy.

I nie bez kozery. Wałęsanie się bez celu, wędrowka bez z góry określonej trasy, była zaprzeczeniem ładu, który pracodawcy nowoczesności z mozołem klecili w pustce ziejącej tam, gdzie do niedawna czuwał nad porządkiem rzeczy autorytet gminy i parafii. Włóczęga był nie do wytropienia, wymykał się kontroli, mógł lekce sobie ważyć normy każdego terenu, na jakim się zatrzymał – łatwo mógł bowiem przenieść się gdzie indziej, jeśli mu się te normy nie podobały. A jeśli normy nie normują, jeśli nie segregują zajęć na prawdopodobne i mało prawdopodobne – nic nie jest pewne, wszystko zdarzyć się może, nie ma już ładu. Jest chaos.

U schyłku nowoczesnej epoki tryb życia włóczęgi z plagi społecznej przemienia się w atut. Nie grozi już włóczęga porządkowi społecznemu w sytuacji, gdy posłuszeństwo wzorom niezbędnym dla utrzymania ładu osiąga się przy pomocy pokus, a nie przemocy; za pomocą zniewolenia miękkiego, maskującego się jako wolność

wyboru. Nie tylko nie jest włóczęgostwo groźne; jest ono wręcz dla samoodtworzenia się ładu społecznego konieczne. Gdy dyscyplinę i integrację zapewniają wzbudzające pożądanie przynęty, solidność ładu zależy od mocy pokusy, ta zaś z kolei od różnorodności i kalejdoskopowej zmienności przynęt. Żadna przynęta nie przykuje uwagi i nie skupi na sobie pożądania na długo; zaspokojenie likwiduje energiotwórczy potencjał pragnienia, i trzeba wciąż nowych pokus rodzących nowe pragnienia, by odnawiać nieustannie zasoby energii. Osiadłość, zdomowienie, jednostajny rytm życia, ciągłość celów wraz z ograniczonością potrzeb, jakie trwałe cele wyznaczają, są zatem, z punktu widzenia takiego układu społecznego, zgubne. A i mało przydatne są dla człowieka w takim układzie osadzonego: środki dla dawniej obranych celów są już dziś nie do nabycia, podjęte niegdyś postanowienia rychło stają się niewykonalne, zdobyte raz nawyki szybko tracą użyteczność, postępowe w tej chwili upodobania będą jutro wydrwione jako myszką trącające i świadczące o zacofaniu lub ignorancji.

Podobnie więc jak spacerowicz, przenosi się włóczęga z marginesu społecznego, na jakim wegetował w układzie nowoczesnym, do głównego nurtu życia ponowoczesnego. Jeśli nasi przodkowie byli „pielgrzymami przez życie” – dziś „wszyscy jesteśmy (po trochu) włóczęgami”.

Jak pielgrzym, włóczęga wędruje, i spędza szmat życia w drodze. Włóczęga „żyje na stacji”, bo każdy stan, w jakim się znajduje, traktuje jako przystanek, na którym długo nie zabawi, który wkrótce opuści, by się przenieść na inne miejsce, jakie znów nie będzie niczym więcej niż przystankiem. Dla włóczęgi, jak i dla pielgrzyma, życie to głównie ruch i zmiana. Ale jak inne są te ruchy, jak inaczej układają się zmiany! Włóczęga nie wie, dokąd go w końcu nieustanna wędrówka doprowadzi, a i nie doskwiera mu zbytnio ta niewiedza. Ruch jest dlań ważniejszy od celu: nie z celu, a z samej siebie czerpie wędrówka swój sens. Troska o cel długofalowy byłaby zresztą stratą czasu, bo wiadomo przecież, że mapy świata, w którym się wędruje, zmieniają się z dnia na dzień i zmieniają się jeszcze wielokrotnie, zanim „kres” wędrówki będzie osiągnięty. Można co najwyżej zaplanować trasę na dziś czy na jutro. Każdy kolejny ruch prowadzi „stąd do tamtąd”. Zarówno początek, jak i koniec przemarszu są w polu widzenia, a reszta majaczy tylko we mgłę wspomnień i w ospalej, niechętej zbędnym wysiłkom wyobraźni. Nie ma podstaw, by sądzić, że kierunek jutrzejszej trasy będzie przedłużeniem kierunku trasy dzisiejszej. Linia prosta wyznacza geometrię pańniczego życia; szlaki włóczęgi – kręte, zawile, splecione – obce są geometrycznej elegancji. Trudno więc włóczędze powiedzieć, gdzie przód, a gdzie tył; maksymy drogie sercu pielgrzyma: „zawsze do przodu”, „nigdy się nie cofać” – brzmią dla włóczęgi głucho. Ważne jest to, by nie tracić zdolności ruchu; i ważne jest też to, by z każdego postoju wydobyć, ile się da korzyści.

Trasa włóczęgi powstaje w czasie marszu. Składa się ona (chciałoby się powiedzieć „w całość” – ale ta całość jest złudna, jawi się ona dopiero po niewczynie, gdy ruch już ustał i to, co stać się miało, stało się; nie istnieje owa całość jako wizja porządkująca wysiłek wędrowcy wtedy, gdy trasa jeszcze od wysiłku zależy) po kawałku, z dnia na dzień, w miarę tego, jak wędrowiec odczytuje nieznanne mu przedtem drogowskazy na rozstajach, do których kolejno dociera. Wybrawszy kierunek,

podąży wędrowiec do miejsca, w jakim zatrzyma się na kolejny popas. Na jak długo się zatrzyma – nie potrafi powiedzieć. Nie od niego to będzie przecież zależało, ale od tego, czy znajdzie na postoju schronienie przed deszczem i środki do życia, od życzliwości i cierpliwości gospodarzy – a i od tego, czy nie dojdzie go przypadkiem wieść o sąsiedniej miejscowości, w jakiej życie jest dostatniejsze i weselsze, a gospodarze gościnniejsi. A i nie liczy wędrowiec na to, że uzyska dożywotnie prawo pobytu. Reguły przecież mają to do siebie, że się zmieniają, i to w sposób, którego przepowiedzieć nie można; fetowany dziś przybysz może się jutro okazać gościem niepożądanym, może usłyszeć, że miejsce jego przyznano posiadaczowi kwalifikacji, jakich on sam nie posiadał i o jakie go wczoraj nie pytano, że zmieniono nagle i bez uprzedzenia zasady przydziału pokoiów gościnnych i posiłków...

Co utrzymuje włączkę w ruchu? Pociąga go nadzieja niespełniona, popycha nadzieja rozwiana. Monotonia wędrowki jest nieplanowanym efektem namiętej, nieprzerwanej pogoni za o d m i a n ą. Żaden z postojów nie spełnia oczekiwań, żaden równać się nie może żywym jeszcze obietnicom innych popasów, dotąd nie wypróbowanych. Trasa włączki jest cmentarzyskiem nadziei, pokrytym nagrobkami rozczarowań. Włączka wie zawsze dobrze, od czego ucieka. Wie nie całkiem i mgliście tylko, ku czemu zdąży. Jak piechur brnący przez pustynię, ma za jedyną drogę ślady stóp, jakie odcisnął w piasku. Do czasu, aż ich podmuch wiatru nie zatrze...

Wszystko to, logice na przekór, podnosi urok każdego postoju. Skoro nie wiemy, co będzie jutro, i skoro to, co się dzieje dziś, znikomy będzie miało wpływ na to, co się jutro stanie – dlaczego nie mielibyśmy się cieszyć dniem dzisiejszym? Do cna, do końca, bez skrupułów i trwożnego spoglądania w przyszłość? Nie ma też po co wysilać się gwoli zaskarżenia sobie uznania i trwałej sympatii ludzi miejscowych, jeśli mała jest szansa na to, że się długo zabawi w ich towarzystwie. Aby się nie sparzyć, nie skazywać na nostalgię, rozsądniej „nie zapisywać się”, nie „należeć”, nie przywiązywać się zbyt do miejsca, nie rozkochiwać w tubylcach. Przecież dziś tu, a jutro tam, i „tam” bynajmniej z tym „tutaj” niezwiązane.

Jawi się więc włączkę świat, który przemierza jako zbiorowisko szans; każda szansa dobra, żadnej nie warto przegapić, spryt wymaga, by się schylić i podnieść ją, gdy się trafi, ale i nie zginać grzbietu zbyt gorliwie, aby nie pozbawić go giętkości na przyszłość. Być może ten świat jest dla kogoś ogrodem – dla włączki jednak jest pastwiskiem. Je się trawę, póki jest, nie kłopotując tym, czy odrośnie.

Turysta

Podróżowano – grupą, w towarzystwie czy w pojedynkę, jak długo istnieje ludzkość. Zapuszczali się w nieznanne tereny żołnierze, by podbijać lub plądrować. Wędrowali kupcy, by nabić kiesy. Podążali do miejsc świętych pielgrzymi, by zarobić na zbawienie duszy. Szukali po świecie zarobku nędzarze, dla których zabrakło żywności w domu. Przemierzali setki mil żądni wiedzy studenci, by usiąść u stóp Mistrza. Wędrowali czeladnicy – zanim, opanowawszy arkana rzemiosła, sami stawali się majstrami, do których ściągali na naukę uczniowie. Ale nikt z nich nie był turystą. Turysta jest postacią nowoczesną.

Turysta opuszcza dom w poszukiwaniu wrażeń. Wrażenia, i opowieści o wrażeniach – oto jedyny łup, z jakim wraca, i jedyny, na jakim mu zależy. Od włóczęgi, którego pod wieloma względami przypomina, tym się różni, że podróżować nie musi. Nic go z domu nie wypędza, poza nieukojonym pragnieniem przygody. Co turysta czyni, czyni z własnej woli. Nie ma więc w turyście tej uległości wobec tubylczego świata, tej pokory wobec kapryśnych i niezgłębionych jego reguł, tej rezygnacji wobec pełnego zaskoczeń losu, jakie cechują, z konieczności a nie z wyboru, włóczęgę. Wybrawszy wędrowkę, może się turysta zdobyć na wyniosłość wobec świata, jaki zwiedza: jego to wola uczyniła ten świat światem, jaki się zwiedza, światem wartym zwiedzania – i świat ten musi spełnić oczekiwania turysty, musi się wysilić, aby godnym odwiedzin pozostać. Turysta płaci, turysta wymaga. Stawia warunki. Może w każdej chwili odwrócić się plecami, jeśli uzna, że warunki nie zostały spełnione, lub że spełnia się je opieszale czy niedbale. Włóczęga kłania się tuziemcom; turysta oczekuje tubylczych pokłonów.

Jako że to jego nieprzymuszona inicjatywa jest przyczyną sprawczą tego, że znalazł się w tej, a nie innej okolicy (i że w ogóle opuścił dom, w jakim mógł przecież równie dobrze pozostać) – turysta postrzega świat jako tworzywo posłuszne jego dłoniom – i, co najważniejsze, woli. Turysta nie wystawia swych sztuk w teatrze wyobraźni, jak to czyni spacerowicz: chce, by aktorzy grali n a p r a w d ę, dobierając scenariusze odpowiednio do jego upodobań. Aktorzy mają być świadomi jego wymagań, a wymagania te kierować mają ich postępowaniem. Turysta jest artystą; turystyka jest twórczością. Świat przez turystę odwiedzany jest surową bryłą marmuru, której turysta nada kształt swoich przeżyć.

Jeśli włóczęga opuszcza miejsce chwilowego postoju, by odmienić nieznośny los, turysta wybiera się w obce strony, by wzbogacić skarbiec swych wrażeń. Szuka n o w y c h „doświadczeń”; a nowych doświadczeń dostarczyć może tylko i n n o ś ć – coś, czego jeszcze nie widział, a w każdym razie coś, co odbija od codzienności. Inny wygląd ludzi, inny wystrój ulic, inne obyczaje. Widoki, odgłosy, zapachy stają się w r a ż e n i a m i – pamiętnymi wrażeniami, wrażeniami, jakie warto utrwalić na błonie fotograficznej, o których warto w d o m u opowiedzieć – o tyle tylko, o ile inne są od d o m o w y c h. W odróżnieniu od włóczęgi, turysta nie jest bezdomny. Zabiera więc turysta w podróż dom: jako punkt odniesienia, standard dla mierzenia doznań, punkt, od którego pragnie się oddalić, ale tylko po to, by do niego powrócić z łupami egzotycznych doznań. Nie trzeba więc oddalać się zbyt daleko. Co najważniejsze, nie wolno tam, dokąd się oddaliło, urządzać się „jak w domu”, zapuszczać korzeni.

Włóczęga nie należy do „miejscowych”, wśród których popasa, ale nie uważa tego za przywilej, i najchętniej, gdyby się dało, fakt ten by zataił. Turysta ciska swą eksterytorialność tubylcom jak wyzwanie: nie ponoszę odpowiedzialności za to, co się u was dzieje, wyście to piwo nawarzyli, więc wy je pijcie; mnie wolno robić co mi się podoba! Turysta chce być ekranem wśród ekranów, ale różne prawa różnym ekranom przyznaje. Od niego nikomu nie wolno żądać zdjęcia przyłbicy, odsłonięcia tego, czego odsłonić nie ma chęci. Od innych zaś turysta domaga się, by uchylili powłokę ekranu i zaprosili do udziału w tym, co się za nim kryje, a na nim tylko od-

bija. Turysta jest dziewiętnastowiecznym antropologiem wśród tubylców: przygląda się obyczajom, które czasem oburzają go, czasem bawią, ale zawsze dziwią, dorabia w wyobraźni „ręce i nogi” dziwactwom, o których „wie”, że bez protetycznych zabiegów nie miały na czym by się wesprzeć, opatruje je etykietkami, klasyfikuje, szufladkuje w sejfie pamięci – sam skrzętnie przez czas cały kryjąc mędrca oko za przyciemnionym szkiełkiem. Turysta pożera świat, nie będąc przez świat pożeranym; przyswaja, nie będąc przyswajaniem; „oswaja” obcość innych, samemu dumnie obnosząc się z własną obcością. A wszystko to (tak sądzi), nie przynosząc pożerane-
mu światu szwanku, nie nadwyrażając jego dziewictwa, pozostawiając go w stanie, w jakim przebywał przed początkiem eskapady. Przynajmniej tak się turyście zdaje... Ale o to wszak idzie, by się mogło zdawać.

Inaczej niż włóczęga, turysta czuje się w obcych stronach bezpiecznie. Ma dokąd wracać; ale przede wszystkim, ma pieniądze, a gdzie są pieniądze, tam ściągają tłumnie tropiciele zysków. Turystyka obrasta potężnym przemysłem wytwarzającym ponowoczesne kamienie filozoficzne – takie, co to przekształcają kruche marzenia w twardą rzeczywistość. Wędruje więc turysta po szlakach *t u r y s t y c z n y c h*, z których usunięto pieczołowicie wszelkie niespodzianki, wypełniając je w zamian egzotyką, która na każdym kroku obiecuje przygodę. A nade wszystko ustawiono gęsto na trasie malowniczych tubylców, wytresowanych w zadziwianiu i demonstrowaniu gotowości do „oswojenia” (Dean MacCannell, autor głośnych *Tourist Papers*, pisze o Masajach w Afryce, że mogą oni zarobić na życie grając *M a s a j ó w* w nieskończoność).

W naszych ponowoczesnych czasach wszyscy jesteśmy po trosze turystami. I wcale nie tylko na wakacjach. Świat ma nam służyć do kolekcjonowania wrażeń; i tyle on wart, ile wrażeń dostarcza. Wszędzie, gdzie jesteśmy, jesteśmy przejazdem; kolejne przystanki życiowe są hotelami, których główny walor polega na tym, że są położone blisko miejsc „ciekawych”: frapujących, pobudzających wyobraźnię, przyjemnych, a nade wszystko niecodziennych. Hotele mają być wygodne, ale także i zniechęcać do rozgoszczenia się na dobre. Wynajmuje się je na okres z góry określony – czas dzieli się tu na „doby hotelowe”. Chwilowość jest ważna: nagradza nas ona anonimowością, prawem do wyboru profilu, jakim chcemy się tłumowi w westybulu ukazać, zwalnia od obowiązku ujawnienia tej „prawdy” o sobie, jaką dzielić się z innymi, tutaj i teraz, nie chcemy. Zdarza się nam przyjrzeć innym gościom hotelowym, jak i my w przejeździe, przybyłym wczoraj z miejsc nam nieznanych i wybywających jutro w równie nieznanym nam kierunku. Zdarza się nam z niektórymi z nich nawiązać kontakt, spożyć wspólnie posiłek, czasem pójść do łóżka. Są to wszystko naskórkowe kontakty i hotelowe romanse, których urok na tym się właśnie zasadza, że jutro nadawać się już będą tylko do puchnącej z dnia na dzień teczki wspomnień. Wszystko, co się dzieje, dzieje się mimochodem, na marginesie „prawdziwego życia”, w przerwach codzienności, z dala od „domu”...

Właśnie: co tu jest życiem prawdziwym, a co na niby? Co jest dniem powszednim, a co wakacjami? I gdzie jest dom? Tak wiele miejsc przypomina do złudzenia hotele, tak wiele dni upływa na podobieństwo hotelowej doby, tak wiele romansów upodabnia się do hotelowych miłostek, że coraz mniej jest jasne, gdzie się znajduje

ów „dom prawdziwy” i co miało by go od reszty świata odróżniać. Gdzieś musi być dom, by wszędzie indziej można było czuć się jak „poza domem”. Potrzebujemy domu z jego dniem codziennym, by bez skrupułów zanurzyć się w życiu „na niby”: przecież wolno nam bez żenady rozkoszować się tym, co hotel oferuje dlatego właśnie, że wiemy, iż jest to „tylko hotel”. Kolekcjonowanie przygód jest też wolne od frasunku o tyle, o ile gdzieś tam czeka na nas stryszek czy antresola, skrzętnie od na co dzień uczęszczanych pokoiów oddzielone, do jakich je prędzej czy później odłożymy. Potrzebny jest nam dom jako postulat; dom – indulgencja; dom – wykręt. W zdaniach, w jakich powiadamy o domu, czasowniki występują w czasie przyszłym.

Gracz

W grze nie rządzi konieczność; ale nie ma też w grze przypadku. Gra tym się właśnie od „twardej rzeczywistości” różni, że znosi samo przeciwieństwo między koniecznością a przypadkiem. Znosząc to przeciwieństwo, odbiera „twardość” ułamkowi świata, jakim rządzi. Na tym polega jej urok. W grze świat i los są miękkie, podatne jak wilgotna glina w palcach sprawnego garniarza czy bryła marmuru w rękach wytrawnego rzeźbiarza; gotowe przyjąć kształt, jaki dłonie gracza chcą im nadać.

Daje o sobie w grze znać, rzecz jasna, łut szczęścia. Mogą graczowi przypaść asy lub same blotki; wiatr pchnąć może piłkę w kierunku bramki lub zwolnić jej lot; kulka ruletki może wylądować lub nie wylądować na numerze, na jaki gracz cisnął żetony. Łut szczęścia to te okoliczności, jakie od gracza nie zależą; ale nie zależą one dlatego właśnie, że konieczność i przypadek przemieszały się w nich dokładnie – do tego stopnia, że rozróżnić ich nie sposób, a więc i jakakolwiek „analiza przyczynowa” ich zajścia bądź braku nie ma sensu. Łut szczęścia należy więc do tej samej kategorii zjawisk, co i dowolne przecież z natury, choć wynikłe z poprzedzonego logicznym rozumowaniem postanowienia, posunięcia gracza. Nie czyni on świata twardym; nie przeczy jego plastyczności, ale ją bardziej jeszcze uwypukla.

Nie ma w grze pewności: do końca, do ostatniego szczegółu, sytuacji nie potrafi przewidzieć najprzemysłniejszy i najbardziej doświadczony gracz. Graczowi działać wypada w świecie, jakim nie rządzi żadne dające się poznać, opisać i skatalogować prawa. Zasadą organizacyjną tego świata (jeśli w ogóle o zasadach tu mówić wolno) jest r y z y k o. Efekt posunięcia może być zgodny, ale może być też sprzeczny z zamierzeniem, i tej niepewności usunąć się nie da. Gra lepi świat na kształt i podobieństwo samej siebie; świat, w jakim działa gracz, sam jest graczem, którego następnych kroków można się tylko domyślać, wiedząc, że zawsze można się pomylić. W grze nie idzie o to, kto kogo lepiej zgłębi, lecz kto kogo przechytry. Albo oszuka...

Dużo więc zależy od chytrności gracza (spryt jest głównym, czy bodaj jedynym, zasobem, jakim gracz dysponuje). Nie zależy od gracza, jaką dostał kartę, ale od niego zależy, jak ją rozegra. Nie może gracz zwiększyć walorów, jakie mu przypadły w tasowaniu kart, ale może je lepiej lub gorzej wykorzystać. Nie ma gracz wpływu na tajniki losu, ale może on przedwcześnie ujawnić własne zamiary lub skrzętnie je

zataić dla zmylenia przeciwnika. Nie uda się graczowi odczytać myśli przeciwnika, ale może „wczuć się” w jego sytuację, postawić siebie na jego miejscu, i w ten sposób lepiej lub gorzej odtworzyć jego rozumowanie. Może sobie nawet gracz w końcu dla własnego postępowania ułożyć jakieś reguły, które dadzą mu pewności siebie; nie będą to jednak „prawa natury”, które się poznaje, by się nim podporządkować, lecz „zasady sukcesu”, które się sporządza, by się nimi posługiwać, póki nie ułoży się skuteczniejszych.

W grze o to idzie, by wygrać. A i wiadomo dokładnie, na czym wygrana polega. Może się więc gracz skoncentrować, skupić myśli, ukierunkować wysiłki. Cokolwiek robi, ma służyć wygranej: ma więc współpracować z partnerem, a walczyć z przeciwnikiem, którego znaczenie w grze sprowadza się bez reszty do tego, że ma być pokonany. Nie ma w grze miejsca na sympatię, litość, pomoc wzajemną. Nie wszystkie chwytaki są dozwolone (obustronnie uznane przepisy określają, jakie chwytaki należą, a jakie nie należą do gry), ale nie ma powodu, by wzdrygać się, gdy to korzyść przynieść może przed zastosowaniem tych, na które przepisy pozwalają, a już w każdym razie bezsensowne byłoby wszelkie posunięcia powodowane czymś innym niż dążenie do pokonania przeciwnika.

Każda więc gra jest wojną; ale działania wojenne kończą się z chwilą, gdy decyzja o zwycięstwie i przegranej zapadła. Przeciwnicy podają sobie ręce, obejmują się, całują, są więc znów w przyjaźni. Do gry należy, że się ją jako grę traktuje: co się między pierwszym a ostatnim gwizdkiem sędziego wydarzyło, w tym właśnie, zamkniętym już, epizodzie, winno się zawrzeć. Pielegnowanie poczucia doznanej krzywdy, hodowanie marzeń o zemście, trwanie w niechęci do dawnego przeciwnika oznaczałoby, że się traktuje grę poważniej niż ona, „będąc tylko grą”, zasługuje... Przestałaby wtedy być grą. Straciłaby także jeden z najatrakcyjniejszych swych walorów: to mianowicie, że porażka w grze nie jest ostateczna i nie do odrobienia, że można spróbować raz jeszcze, że „można się odegrać”. Fortuna, jak wiadomo, kołem się toczy; rzecz w tym, że następny obrót koła od poprzedniego nie zależy. Każda kolejna gra, rzecz można, startuje na nowo – od początku, jak gdyby przeszłość została unieważniona, jak gdyby nic się nie wydarzyło, co się teraz liczy. Choć jeden z partnerów dźwiga ciężar minionych klęsk, drugi zaś staje do walki w blasku byłej chwały, przystępują obaj do nowej rundy jak równy z równym.

Jest więc życie gracza serią kolejnych walk, rozgrywek, meczów, spotkań – z których każde stanowi zamkniętą całość (ściślej: winno być traktowane jak gdyby powyższe założenie było spełnione). Seria nie ma „naturalnego” końca. Można się grą znudzić, można się do niej zniechęcić, można uznać, że „nie warta świeczki” i zaprzestać zabawy. Można też wtedy spróbować innej gry. Czego nie da się zrobić, to być wobec jej przepisów w opozycji: walcząc przeciw zasadom gry, gracz przestaje być po prostu graczem, wybywa z pola walki, pozbawia się szansy na jedyną wygraną, jaką gra – bez reszty wszak przez własne przepisy ukształtowana – uznaje.

W ponowoczesnym świecie wszyscy jesteśmy po trosze graczami. Nie dzieje się to z naszego wyboru. Bunt nie zda się na wiele; można złożyć jedną grze, ale tylko w imię innej gry. Każdy z nas może z gry, tej lub innej, wyoptować – ale nie jest jasne, jak można by, nie odmawiając życia, odmówić zachowania zakładającego, że

życie jest grą i że proces życiowy składa się z serii gier. „Życie jest grą” o tyle, o ile w ponowoczesnym świecie nie odnajdujemy (a i nie szukamy) praw nieodmiennych i trwałych, o ile nie potrafimy już (a i nie czujemy potrzeby) oddzielić od siebie nawzajem konieczności i przypadku, o ile kalkulacja ryzyka zastępuje pewność, a hazard determinację jako reguły sensownego działania. W tym świecie nie wszystko może się wydarzyć, ale nic zdarzyć się nie musi; a i mało co staje się nieodwołalnie i nie do odrobienia. Tym bardziej rośnie na znaczeniu to, jak się kartę zagra.

Spójność nieosiągalna, przeto upragniona

Omówiłem powyżej cztery „wzory osobowe”, z których każdy przedstawia, w sposób wyostrowany i przesadzony, w postaci „oczyszczonej”, a przeto spójnej i analitycznie jako tako jasnej, niektóre (powiązane ze sobą, choć różne) aspekty ponowoczesnego bytu. Żaden z omówionych wzorów nie jest wynalazkiem ponowoczesności. Spacerowiczów, włóczęgów, turystów i graczy, także i graczy hazardowych, znała z pewnością nowoczesność „klasyczna”; niektóre z typów wymienionych trafiały się już i w dawniejszych jeszcze epokach. Charakter ponowoczesny nadają im dopiero dwie okoliczności:

1. Wydobyć się z sytuacji marginesowej, w jakiej pozostawały (bądź utrzymywane były przemocą) w układach przedponowoczesnych. Marginesowość, o której mowa była zarówno społeczna, jak i przestrzenno-czasowa: uprawiali życie korespondujące z każdym ze wspomnianych wzorów ludzie stosunkowo nieliczni, w jakimś stopniu ze strukturą społeczną luźno związani lub wcale nią nie objęci, i albo dzięki przywilejom klasowym lub stanowym od kurateli norm powszechnie obowiązujących uwolnieni, albo przez te normy – jako elementy obce, zdrożne, porządek społeczny podważające i niepokojące – czynnie na marginesie spychani. Ale i tacy nawet wyjątkowi ludzie uprawiali życie skrojone wedle omówionych wzorów w miejscach specjalnie do tego celu wydzielonych (lub też, przeciwnie, miejscach, które z tego właśnie powodu, że można było w nich spotkać typy niecodzienne i swą innością zatrwajające, były przez „normalnych” ludzi unikane); lub też uprawiali je tylko od czasu do czasu, w sytuacjach szczególnych, w przerwach „normalnego” życia. Iście ponowoczesną jest sytuacja, w jakiej opisane wzory postępowania odnoszą się w większym lub mniejszym stopniu do „normalnych” członków społeczeństwa, same stając się poniekąd „normą” (z pewnością w sensie statystycznym, choć niekoniecznie w znaczeniu „przepisów na życie cnotliwe” czynnie przez autorytety społeczne propagowanych); w jakiej życie wedle wspomnianych wzorów uprawiane jest w miejscach społecznie centralnych, jawnie i bez budzenia odrazy, paniki lub choćby wzmożonej czujności otoczenia; i w jakiej typy zachowań i postaw reprezentowane przez wspomniane wzory przedostały się do życia codziennego i życie to wypełniły.

2. Współwystępowanie wszystkich wzorów naraz w życiu tych samych ludzi i w tych samych fragmentach życia – znów w odróżnieniu od innych epok, w których wzory, jeśli były praktykowane, uprawiane były z osobna, przez różnych ludzi i w różnych momentach ich życia. Jeśli wszystkie cztery wzory już w czasach

przedponowoczesnych współlistniały, była to współobecność dysjunktywna: wzory były, rzecz można, przedmiotem wyboru, a raz wybrane, służyć mogły jako wyróżniki kategorii ludzkich lub sytuacji życiowych. Iście ponowoczesne jest to właśnie, że między wzorami się nie wybiera, ani nie trzeba wybierać. Ci sami ludzie, w tym samym czasie, wiodą życie, które zawiera elementy każdego ze wzorów. Omówione wzory są o tyle ponowoczesne, o ile charakteryzują one nie odrębne typy ludzkie, lecz aspekty sposobu życia jednych i tych samych ludzi. Nie tylko współwystępują, lecz i przenikają się wzajemnie, stapiają.

Tu jednak zaczynają się kłopoty. Czy stopień jest możliwe? Czy splot wzorów może być przyrównany do stopu, z właściwą mu jednolitością i gruntownym scaleniem składników? Jak zauważyliśmy powyżej, wzory są pod wieloma względami do siebie nawzajem podobne – niektóre cechy powtarzają się w kilku opisach. Podobieństwo między wzorami jest jednak typu opisanego przez Ludwiga Wittgensteina „podobieństwa rodzinnego”: każdego z członków rozpoznaje się jako należącego do rodziny, bowiem każdy ma w obliczu coś wspólnego z innymi członkami rodu – choć nie ma ani jednej cechy, którą posiadałyby wszystkie osoby w rodzinie. Nadto jeszcze obok podobieństw zauważyliśmy różnice między wzorami, niekiedy drastyczne; jeśli nawet nie odmienne cechy, to szczególne sposoby ich powiązania. Pytanie, czy dadzą się ze sobą różne wzory pogodzić, gdy aspirują do regulacji tych samych postępów i postaw? Czy nie może się zdarzyć, że ich wymogi będą wzajem sprzeczne, tak że działanie, które chciałoby sprostać im wszystkim naraz musiałoby być niespójne i niekonsekwentne?

Jest wielce prawdopodobne, że niespójność i niekonsekwencja postępowania, dążeń i wyobrażeń o życiu szczęśliwym jest chroniczną dolegliwością ponowoczesnego życia. Gdy się pragnie pozostawać wiernym jednemu z uznanych (i strategicznie sensownych) modeli, popadać trzeba raz po raz w konflikt z wymogami innych modeli. Drogowskazy zdają się pokazywać różne drogi; sposób bycia, jaki jeden wzór doradza lub zachwala, drugi wzór gani lub wyśmiewa. Co by więc człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba. Zawsze pozostanie osad goryczy – że się czegoś zaniedbało, że się szansy nie wykorzystało, że można było z okoliczności wykrzesać więcej. Żaden wybór nie przyniesie całkowitej satysfakcji: każdy czegoś dostarczy, ale i czegoś innego pozbawi. Jest więc człowiek ponowoczesny skazany na niepewność, dojmujące poczucie zagubienia, wieczne z siebie niezadowolenie. Jeśli jego przodek, człowiek nowoczesny, pysznił się zwartością życia jakby z jednej bryły wyciosanego, człowiek ponowoczesny jest rozdarty; miota się wśród niepasujących do siebie strzępków doznań, doświadczeń i przygód, z których na próżno stara się (jeśli nie stracił jeszcze nadziei i nie machnął ręką) zlepić sensowny obraz życia z „celem” i „kierunkiem”.

Fragmentacja, epizodyczność i wieloznaczność życia mają swoje strony przyjemne: przynoszą one być może mylące, ale błogie poczucie wolności, nieskrepowania, szans nigdy niewyczerpanych, nieostateczności żadnej z klęsk i obfitości niewypróbowanych jeszcze przyszłych rozkoszy. Ale ma też aspekty dręczące i ponure. Nie tylko przyszłość, ale i przeszłość są chronicznie niepewne. Nie ma się pewności, co się stanie jutro, ale nie ma się też zaufania do tego, co robiło się wczoraj, a i do

dzisiejszych następstw wczorajszych czynów. Sygnały są sprzeczne i wprawiające w zamęt. Marzy się więc świat prostszy, bardziej jednoznaczny, dający się ogarnąć jednym spojrzeniem i wymierzyć jedną miarką. Tęsknota za „wielkim uproszczeniem” jest typowo ponowoczesną wersją znanej od wieków melancholii, ponowoczesnym wydaniem romantycznego *ennui*. Można powiedzieć, że marzenie o symplicyfikacji jest najbardziej dotkliwą psychozą czasów ponowoczesnych, przyrodzoną i nagminną dolegliwością ponowoczesnego trybu życia.

Stąd zapotrzebowanie na „główne ogniwa” – mianowniki, do jakich dałoby się sprowadzić wszystkie ułamkowe cierpienia i strachy; na jasne, nie pozostawiające wątpliwości drogowskazy, przejrzyste mapy i jednoznaczne wskazówki. W świecie ponowoczesnym nie ma takich „głównych ogniw”, konfliktów „podstawowych”, których inne sprzeczności są tylko przejawem; a ponieważ ich nie ma, nic nie krępuje pomysłowości wynalazców formuł wszechobowiązujących i wytrychów uniwersalnych do tajemnic świata złożonego chorobą niepewności. Są więc nastroje sekciarskie, plemienne, manichejskie tak samo cechą nieodłączną świata ponowoczesnego jak wolność wyboru i autonomia osobowa, jaką ten świat oferuje. Z jednej strony, życie ponowoczesne „rozmiękcza” sztywną niegdyś tożsamość, pozwala ją lepić wciąż na nowo, aż do zadowalającego skutku – i powierza tę czynność oficjalnie tym, którzy się kontroli nad konstrukcją domagali ze słusznego tytułu, że to oni przecież ponosić będą owej tożsamości konsekwencje (na tym właśnie polega sens ponowoczesnej „autonomii osobowości”). Z drugiej jednak strony, nietrwałość każdej z kolejnych form, jaką uwolnione od dyktatu jednostki starają się swej tożsamości nadać, budzi pokusę scedowania kontroli nad procesem przekazania odpowiedzialności komuś, kto mógłby – chciałby – odważyłby się – bezbłądność decyzji zagwarantować. Uwolniona od zakotwiczeń przymusowych ufność człowieka ponowoczesnego dryfuje w poszukiwaniu nowych przystani. Węsząc zapotrzebowanie, sprywatyzowane porty prześcigają się w zachwalaniu solidności swych falochronów, kompetencji swych pilotów, uciech oferowanych przez nadbrzeżne tawerny. A jako że wybór portu nie jest już nakazany, ani w inny sposób „niepodlegający dyskusji”, i tylko na wiarę i zaufanie powołać się może – pokusy muszą być, by zwabić żeglarzy, kuszące i hałaśliwie reklamowane, a wkład emocjonalny żeglarza w decyzję musi być na tyle potężny, by mógł zrzucić z rachunku kosztą wątpliwości.

Nie likwiduje ponowoczesność nowoczesnych opresji. Zastępuje je tylko nowymi, jej właściwymi. I decentralizuje je, dekondensuje, rozprasza, prywatyzuje. Ze skutkami, jakich nie da się w pełni przewidzieć.

Leeds, maj 1993