

Andrzej Szahaj

Jean Baudrillard - między rozpaczą a ironią*

Nie jest żadnym odkryciem stwierdzenie, iż znaczącą pozycję w łonie światowej humanistyki zyskują sobie ci, którzy nie tylko kreują nowe pytania i problemy, czy też w nowy sposób próbują rozwiązać stare, lecz przede wszystkim ci, którzy - przy okazji niejako - proponują także nowe, bądź też uaktualniają stare metafory. Te ostatnie, jeśli się przyjmą, zyskują status wehikułów naszego myślenia, organizując je i ukierunkowując. Sądzę, iż można by przedstawić historię filozofii, czy też jakiegokolwiek innej dziedziny humanistyki, jako historię metafor. Podobnie zresztą ma się rzecz w przypadku przyrodoznawstwa, gdzie jednak metaforyzacja języka jest starannie ukrywana w imię obrony "twardości" wiedzy przyrodoznawczej. Wątek ten można by pociągnąć dalej. Nie o to tu jednak chodzi. Był mi on potrzebny tylko po to, aby wskazać na dorobek autora, który wiedzę powyższą posiadał w stopniu nader wydatnym. Wystarczy bowiem tylko jeden rzut oka na twórczość Jeana Baudrillarda, aby dostrzec, że jej siła i słabość zarazem leżą właśnie w owym procesie mnożenia metafor i następnie budowania wokół nich rozległych konstrukcji perswazyjnych. Pisarstwo tego typu cechuje zresztą całą formację filozofów francuskich zaliczanych do grona postmodernistów, do którego i Baudrillard należy. Można by wręcz mówić o "francuskiej chorobie" szerzącej się w humanistyce współczesnej. Byłbym jednak niesprawiedliwy wskazując tylko na pewną bełkotliwość, pustosłowie, efekciarstwo, brak często rzetelnej argumentacji i skłonność do histerycznych uogólnień, jako jej symptomy i pominął milczeniem kryjącą się za nimi sferę rzeczywiście ciekawych przemyśleń i obserwacji, a wreszcie i wspomnianych już wcześniej - metafor. Dodajmy od razu, iż ów specyficzny, bardzo nieścisły, głęboko metaforyczny, pełen paradoksów styl pisarstwa Baudrillarda może wynikać z wyrażanego przezeń wprost założenia, iż

(...) teoria nie ma absolutnie żadnego odniesienia do czegokolwiek, staje się ona zdarzeniem w sobie i dla siebie. Nie możemy już więcej ustalać sposobu, w jaki rzeczy się mają. (...) Sekretem teorii jest, że prawda nie istnieje. Nie można w żaden sposób stanąć z nią twarzą w twarz. Jedyna rzecz, jaką można robić, to grać przy pomocy pewnego rodzaju prowokacyjnej logiki.¹

Co też Baudrillard czyni.

* J. Baudrillard, *Selected Writings*, wybór i wstęp: Mark Poster, Cambridge: Polity Press 1992 (wydanie czwarte), 230 s.

Na wybór prac Baudrillarda (przygotowany przez Marka Postera) składa się dziewięć tekstów, Nie wszystkie wydają mi się tak samo interesujące. Skoncentruję się zatem tylko na tych, które przyciągnęły moją szczególną uwagę.

We wczesnych tekstach Baudrillarda (*The System of Object Consumer Society, For a Critique of the Political Economy of the Sign, The Mirror of Production*) można bez trudu odnaleźć ślady zafascynowania Marksem. Łączy on frazeologię autora *Kapitału* i jego demaskatorskie nastawienie wobec społeczeństwa kapitalistycznego z zaczerpniętymi ze strukturalizmu sposobami konceptualizowania przedmiotu swej analizy - kultury rozwiniętych państw Zachodu. Główną myśl zawartą w tych tekstach dałoby się streścić następująco: system kapitalistyczny sprawuje totalną kontrolę nad członkami społeczeństwa przy pomocy kodu społecznego statusu wymuszającego określone zachowania, w tym - w szczególności - formy konsumpcji. Jak powiada nasz autor:

Ograniczenia w osobistym spełnianiu się nie manifestują się już represyjnymi prawami czy też normami posłuszeństwa. Cenzura działa przez "nieskrępowane" zachowania (nabywanie, wybór konsumpcyjny) i przez spontaniczne inwestowanie. W pewnym sensie jest ona internalizowana w przyjemności.²

Godne uwagi w podejściu Baudrillarda jest to, iż za przedmiot konsumpcji uważa przede wszystkim znakowość przywiązaną do przedmiotów, a nie je same. Słowem, przedmioty materialne zaspokajają nasze potrzeby, lecz to nie one są naprawdę konsumowane. "Po to, aby stać się przedmiotem konsumpcji - pisze Baudrillard - przedmiot musi stać się znakiem".³ Jak wiadomo, zgodnie ze strukturalistycznym schematem wyjaśniania znak może być znakiem tylko na mocy opozycji względem innych znaków. Stąd też, wierny tej tradycji, autor recenzowanej tu pracy stara się pokazać, iż konsumpcja rządzi się logiką, która związana jest z ciągami (seriami) znaków powiązanymi ze sobą przez opozycję wobec innych znaków.

Dalej francuski filozof i socjolog powiada, że konsumowane znaki nie mają już żadnego znaczenia. W czym rzecz? Domyślmy się tego z następujących słów Baudrillarda odnoszących się do wielkiego centrum handlowego gdzieś w Paryżu:

Tu jesteśmy w centrum konsumpcji jako totalnej organizacji codziennego życia, jako całkowitej homogenizacji. Wszystko przyswaja się i upraszcza w półprzezroczysty abstrakt "szczęścia", definiowany jako po prostu likwidacja napięć. Rozszerzony do wymiarów promenady sklepów i futurystycznego miasta dom handlowy jest sublimacją rzeczywistego życia, obiektywnego społecznego życia, gdzie nie tylko unieważniono pracę i pieniądze, lecz gdzie i pory roku zniknęły - odległy szczyłek cyklu ostatecznie udomowionego! Praca i lenistwo, natura i kultura wszystkie wcześniej rozproszone, oddzielone i mniej czy więcej nieredukowalne do siebie aktywności, które wytwarzały niepokój i złożoność w naszym rzeczywistym życiu i w naszych "anarchicznych i archaicznych" miastach, w końcu stały się wymieszane, wymasowane, poddane kontroli klimatycznej i udomowione do postaci prostego dokonywania ciągłych zakupów. (...) Substancja życia (...) nic może już mieć żadnego znaczenia: tego [znaczenia - AS] które było wytwarzane przez marzenie, dzieło poetyckie, pracę. Oznacza to, że wielkie schematy przemieszczenia i zagęszczenia, wielkie figury metafory i sprzeczności, które są ufundowane na żywej artykulacji różnych od siebie elementów nie są już możliwe.⁴

W społeczeństwie konsumpcyjnym ludzie poddawani są procesowi kategoryzacji wedle kryterium przedmiotów (znaków), które konsumują. Nie są w nim ani wolni, ani suwerenni, ulegając tyranii gotowych wzorów konsumpcji i stylów życia.

Wszystko, co dotąd powiedziano, brzmi już nieco staroświecko, tym bardziej że i inni autorzy wielokrotnie przedstawiali podobne opisy działania społeczeństwa konsumpcyjnego (H. Marcuse, J. K. Galbraith, R. Barthes). Pamiętać jednak trzeba, iż recenzowane w tym miejscu teksty pochodzą z końca lat sześćdziesiątych i wczesnych lat siedemdziesiątych, co każe spojrzeć na nie innym wzrokiem. Nadto pojawia się w nich pewien wątek, który odbiega od schematu myślenia o człowieku pochwyconym w "żelazny futerał" społeczeństwa konsumpcyjnego. W polemice z Galbraithem Baudrillard stwierdza oto, iż nie sposób zidentyfikować jakichś prawdziwych czy naturalnych potrzeb człowieka, które dałoby się odróżnić od potrzeb sztucznych, narzucanych mu przez społeczeństwo konsumpcyjne, czy też wytwarzanych przez aparaty reklamy i perswazji dokonującej się za pomocą mediów. Trzeźwo, zauważa, iż

(...) z perspektywy zadowolenia konsumenta nie istnieje żadna taka podstawa, na której można by określić co jest "sztuczne", a co nie. Przyjemności uzyskanej dzięki telewizji czy też dzięki posiadaniu drugiego domu doświadczą się jako "rzeczywistej" wolności. Nikt nie doświadcza tego jako alienacji. Tylko intelektualista może opisywać to w ten sposób na podstawie moralizującego idealizmu, który w najlepszym razie demaskuje go jako wyalienowanego moralistę.⁵

Konsekwencje, które Baudrillard wyciąga z powyżej zacytowanego twierdzenia, idą daleko. Okazuje się bowiem, że jeśli potrzeby są czymś kreowanym w społecznej grze i nie posiadają żadnej obiektywnej, naturalnej podstawy, to i ich zaspokojenie nigdy nie będzie ostateczne. Będą one wciąż zmieniać swój kształt pod wpływem gry opozycji i różnic. Używając metaforyki psychoanalitycznej, Baudrillard powiada tak:

Lot od jednego elementu znaczącego do innego nie jest niczym innym niż powierzchnią rzeczywistością pożądania, które jest niezaspokojalne, bowiem jest ufundowane na braku. A owo pożądanie, które nigdy nie może być zaspokojone, nadaje sobie znaczenie lokalne w kolejnych przedmiotach i potrzebach.⁶

Indywidualna konsumpcja jest dla naszego autora jedynie realizacją już istniejącego i społecznie obowiązującego wzoru konsumpcji. Społeczny kod wartości nadający znakowość konsumowanym przedmiotom można w tej sytuacji potraktować jako strukturalistyczny *langue*, zaś indywidualną konsumpcję jako *parole*. Można powiedzieć, że konsumpcja pełni funkcję społecznego języka, dzięki któremu zachowana zostaje komunikacja wewnątrzspołeczna. Oprócz utrzymywania owej komunikacji, a także zapewniania integracji grupowej, funkcją komunikacji jest także zapewnianie skutecznej kontroli "systemu" nad jednostkami. Innymi słowy, przy pomocy konsumpcji opartej na społecznych czynnikach dyscyplinujących - takich jak np. kredyt - dokonuje się proces podporządkowania wszystkich sfer życia społecznego zasadom "racjonalnej i dyscyplinarnej etyki", wcześniej obowiązującym tylko w sferze produkcji.⁷ Baudrillard dochodzi w rezultacie do wniosku, że współcześnie ośrodek ciężkości funkcjonowania społeczeństwa przesunął się od pracy produkcyjnej do konsumpcji pojmowanej jako inna forma pra-

cy społecznej, jako obowiązek spoczywający na jednostkach, przymuszonych do jego realizacji przez obowiązujący kod społecznych wartości. Ofiarą promocji indywidualnej konsumpcji pada społeczna solidarność. Rzecz by można, iż okazuje się ona niefunkcjonalna wobec wymogów systemu, który adresuje swą ofertę do poszczególnych jednostek jako konsumentów, wzmacniając w nich egoizm prowadzący do skrajnej atomizacji społecznej. Cynizmem odznacza się apelowanie "systemu" do "zbiorowej odpowiedzialności" i "społecznej moralności", w momencie, w którym cała jego logika funkcjonowania jest im przeciwna.⁸

Swe analizy współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego Baudrillard kontynuuje w tekście zatytułowanym *Polityczna ekonomia znaku*. Tekst ten skierowany jest przeciwko Marksowskiemu oddzieleniu wartości użytkowych i wartości wymiennych, Baudrillard atakuje w nim metafizykę kryjącą się za powyższym rozróżnieniem, identyfikującą najpierw pewne naturalne ludzkie potrzeby, a następnie - na ich bazie - wartości użytkowe rzeczy jako ich "niewinną", by tak rzec, stronę, przeciwstawianą wartościom wymiennym będącym funkcją kapitalistycznego systemu rynkowego. Pomijając pewne meandry argumentacji autora, można by rezultat jego dociekań sprowadzić do kilku zasadniczych tez. Tak więc, nie istnieje wedle niego, żaden system naturalnych ludzkich potrzeb. Te ostatnie są od początku do końca określone przez relacje społeczne, a zatem i wartość użytkowa rzeczy jest relacją społeczną, tak samo jak wartość wymienna. Więcej: "Wartość użytkowa i potrzeby są jedynie rezultatem wartości wymiennej. To, co znaczone (i odniesienie) są jedynie rezultatem tego, co znaczące".⁹ Wartość użytkowa nie jest więc alternatywą dla wartości wymiennej. "Dziś konsumpcja, pisze Baudrillard, (...) określa dokładnie ten poziom, na którym wytwarza się towar od razu jako znak, jako wartość znakową, i na którym znaki (kulturę) produkuje się jako towary".¹⁰ Nie istnieje ontologiczna przepaść pomiędzy znakiem a odniesieniem. Znak ma moc kreowania odniesienia (rzeczywistości). Jeśli wartości użytkowe i wymienne są zdeterminowane przez znaki, zaś one mają moc kreacji świata znaczeń, to wynika stąd, iż także wartości i potrzeby są zdeterminowane przez znaki. W tej sytuacji nauką o podstawowym znaczeniu dla zrozumienia funkcjonowania "systemu" jest polityczna ekonomia znaku, a szerzej - semiologia.

Aby lepiej uchwycić nadzwyczaj ważne, także dla zrozumienia ewolucji myśli Baudrillarda, intuicje sformułowane w tezie o nie istnieniu cięcia pomiędzy znakiem i jego referentem potrzebować będziemy kilku cytatów i dalszych objaśnień. W paragrafie zatytułowanym *Miraż odniesienia* znajdujemy następujące słowa:

Nie ma cięcia pomiędzy znakiem a "rzeczywistym" odniesieniem. Występuje ono pomiędzy Sr (elementem znaczącym - AS) jako formą, a - z drugiej strony - Sd (elementem znaczonego - AS) i Rft (odniesieniem - AS), które rejestruje się razem jako treść myśli (Sd) i rzeczywistości (Rft) (czy raczej percepcji) - pod egidą Sr. Odniesienie, o które tu chodzi jest nie bardziej zewnętrzne wobec znaku niż Sd: w istocie rządzi nim znak. Jest ono wycinane i projektowane jako jego funkcja. Jego jedyną rzeczywistością jest ta, która jest o r n a m e n t a l n i e w p i s a n a w s a m z n a k . W głębszym sensie - odniesienie jest refleksją znaku (...).¹¹

Nieco dalej zaś czytamy:

Sprawą kluczową jest, aby dostrzec, że oddzielenie znaku i świata jest fikcją i prowadzi do science-fiction.¹²

Nie oznacza to wcale, iż świat "gdzie tam" znika zupełnie "pochłonięty" przez znaki. Chodzi tylko o to, że:

O tym, co jest poza znakiem, o tym, co jest inne niż znak, nie możemy nic powiedzieć poza tym, iż jest to ambiwalentne.¹³

Tajemniczo brzmiąca w tym zdanie "ambiwalencja" mogłaby, jak sędzę, zostać sprowadzona do nieokreśloności, której kres kładzie znakowość (znakowanie?) uściślającą formę tego, co jawi się poznaniu poprzez selekcję wielości możliwych określeń owej pozaznakowej rzeczywistości dokonującą się w drodze wykluczenia i opozycji.

W świetle powyżej przedstawionej koncepcji jasnym jest, że prawdziwa zmiana społeczna możliwa byłaby tylko poprzez zmianę kodu społecznie funkcjonujących znaków, łączących sferę społecznie uznanych wartości ze sferą konsumpcji. Zaraz się jednak przekonamy, iż Baudrillard wcale nie wybiera tej drogi oporu jako właściwej na obecnym etapie rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego. Najpierw jednak zauważmy, iż snuje on swe dywagacje symulując niejako Marksowską strategię demistyfikacji rzeczywistości społecznej, kierując jednakże ostrze swych analiz także i przeciwko autorowi *Kapitału* oraz wszystkim zapatrzonym w niego teoretykom społecznym. Oskarża go bowiem o kontynuowanie podejścia typowego jeszcze dla przedmarksowskiej ekonomii politycznej.

Radykalna w swej logicznej analizie kapitału, teoria Marksowską podtrzymuje jednak antropologiczny konsens z opcjami zachodniego racjonalizmu w jego formie przyswojonej przez osiemnastowieczną myśl burżuazyjną. Nauka, technika, postęp, historia - w ideach tych mamy całą cywilizację, która pojmuje siebie jako wytwarzającą swój własny rozwój i używa swej dialektycznej siły, aby dopełnić człowieczeństwo ku całości i szczęściu.¹⁴

W tekstach późniejszych, które stanowią drugą część recenzowanej tu książki (*Symbolic Exchange and Death, On Seduction, Simulacra and Simulations, Fatal Strategies, The Masses: The Implosion of the Social in the Media*), pojawiają się nowe wątki, dzięki którym Baudrillard stał się myślicielem naprawdę znanym w świecie. Mam tu na względzie przede wszystkim jego słynną już koncepcję *simulacrum*. Formułując ją nawiązuje on do ustaleń poczynionych już wcześniej, a odnoszących się do sytuacji, w której znaki uwalniają się od odniesienia. Rozpoczynamy ten fragment naszych rozważań od krótkiego cytatu, wyrażającego sedno interesujących nas w tym miejscu przekonań Baudrillarda. Pisze on:

To zasada symulacji a nie zasada rzeczywistości reguluje teraz życie społeczne, Sprawy ostateczne zniknęły i powodują nami teraz modele. Nie ma już takiej rzeczy jak ideologia, są tylko "simulacry"¹⁵

Czym jest *simulacrum*? Jest to kopia bez oryginału, znak bez odniesienia, mapa bez terytorium. To, co znaczone, kopiowane, odtwarzane - znika. Jak powiada Baudrillard, "znak się emancypuje",¹⁶ uwalnia się od swego odniesienia. Pryska wcześniejsza, magiczna więź pomiędzy nimi. "Wolny" znak może oddać się całkowicie grze z innymi znakami. Nic go już nie wiąże ze "światem". Udaje on tylko, że coś z niego znaczy, symuluje znaczenie. Gdzie tkwią przyczyny owego procesu "emancypacji znaku"? Odpowiedź, jakiej na to pytanie udziela Baudrillard, jest

złożona. Z jednej strony odwołuje się on do faktu ekspansji mediów, która przyczyniła się do tego, iż nasycenie otaczającego nas świata obrazami i znakami osiągnęło taką intensywność, która w efekcie dała nową jakość: rzeczywistość hiperrealną.

Sekret surrealizmu tkwił w tym, że najbardziej banalna rzeczywistość mogła stać się surrealna, lecz tylko w uprzywilejowanym momencie, który jeszcze był wyprowadzany ze sztuki i wyobraźni. Teraz cała codzienna rzeczywistość polityczna, społeczna, historyczna, ekonomiczna jest inkorporowana w symulacyjny model hiperrealizmu. Przeżywamy już "estetyczną" halucynującą rzeczywistości. Stare powiedzenie "rzeczywistość jest dziwniejsza niż fikcja", które należało do surrealistycznej fazy estetyzacji życia, stało się nieaktualne. Nie ma już fikcji, z którą można by konfrontować życie, nawet tylko po to, aby ją stłumić; rzeczywistość przekształciła się w grę rzeczywistości, radykalnie odczarowaną, "zimną", cybernetyczną fazę regulującą "gorącą" i fantazmatyczną... (...). Dziś to, co rzeczywiste i to, co wyobrażone mieszają się w tę samą operacyjną całość, a estetyczna fascynacja jest po prostu wszędzie.¹⁷

U podłoża powyżej naszkicowanego procesu legła, zdaniem Baudrillarda, logika kapitalistycznego systemu, który czyniąc wszystko elementem konsumpcji, niwelując różnice w statusie znaków przez ich nieopanowaną nadprodukcję prowadzącą do inflacji znaczenia, a następnie do jego śmierci, stawia człowieka w obliczu świata pełnego informacji i odartego z wszelkiego sensu.

Wszędzie ta sama "geneza simulacrum": wymiennosc piękna i brzydoty w modzie, lewicy i prawicy w polityce, prawdy w fałszu w każdym przekazie mediów, użytecznego i bezużytecznego na poziomie przedmiotów, oraz natury i kultury na każdym poziomie znaczenia. Wszystkie wielkie humanistyczne kryteria wartości, wszystkie wartości cywilizacji moralnego, estetycznego i praktycznego osądu zaniknęły w naszym systemie wyobrażeń i znaków. Wszystko stało się niedecydowalne. Jest to charakterystyczny efekt dominacji kodu, który wszędzie opiera się na podstawie zasady neutralizacji i obojętności. Jest to ów uogólniony dom publiczny kapitału: nie dom publiczny prostytucji, lecz dom publiczny substytucji i wymienności.¹⁸

Rezultatem "śmierci odniesienia" i zastąpienia rzeczywistości (znaczenia) symulacją rzeczywistości jest niemożność dalszego posługiwania się takimi pojęciami jak "prawda" czy "ideologia". Zarówno jedno, jak i drugie zakłada istnienie iluzji czy pozoru. Tymczasem: "Iluzja nie jest już możliwa, ponieważ to, co rzeczywiste nie jest już możliwe".¹⁹ Skoro jedyną rzeczywistością wchodzącą w grę w procesie poznania jest rzeczywistość hiperrealną, nie ma sensu odwoływanie się do "rzeczywistej rzeczywistości". Ta druga może być co najwyżej przedmiotem nostalgii, lecz nie poznania.

Kulturowej rzeczywistości *simulacrum* towarzyszy proces implozji tego, co społeczne w masę, w którym media pełnią główną rolę sprawczą. O tym właśnie traktuje ostatni z zamieszczonych w recenzowanej książce tekstów (*The Masses: The Implosion of the Social in the Media*). Używając swej ulubionej metafory implozji gwiazdy w czarną dziurę pod wpływem hipertrofii własnej masy, Baudrillard stara się przekonać nas do tezy zasygnalizowanej jego tytułem. Twierdzi on, iż pod wpływem nadmiaru informacji zupełnie pozbawionej znaczenia, pod wpływem "ekstazy informacyjnej"²⁰ wywołanej szybkością i zmiennością wysyłanych komunikatów, a także ekstatyczną (obsceniczną) fascynacją tym, co ekstremalne, ludzie tracą orientację w świecie. Pogrążają się w odrętwienie, czyli "(...) radykalną niepewność co do tego, czego sami chcemy, co do naszego wyboru, naszej własnej

opinni, naszej własnej woli".²¹ Nadmiar bodźców informacyjnych domagających się reakcji powoduje, iż jednostki wybierają bierność, pasywność i apatię nie mogąc sprostać zadaniu, które przekracza ich siły. W ten sposób społeczeństwo przeciążone informacją zapada się pod jej ciężarem, imploduje w masę, pozbawioną swej autonomicznej woli. Tak samo jak z czarnej dziury będącej rezultatem implozji gwiazdy nie może się wydostać żadna informacja, podobnie i masa będąca wynikiem implozji społeczeństwa pochłania całą społeczną energię, nie pozwalając na to, aby jakikolwiek sygnał wydobył się z jej wnętrza. Masa deleguje swe uprawnienia do posiadania wiedzy, do wyboru, odpowiedzialności, do posiadania zachcianek, na wyspecjalizowane aparaty państwa.

Zaskakująca jest ocena tego procesu wyrażana przez Baudrillarda. Nie jest ona wcale negatywna, a przynajmniej stara się on o to, aby za takowa nie uchodziła. Oto bowiem implozja społeczeństwa w masę jest, jego zdaniem, formą oporu przez odmowę reakcji na przekaz, na informację w ogromnych ilościach produkowaną przez media.

Oporowi podmiotu - pisze on - nadaje się dziś jednostronną wartość i uważa za coś pozytywnego, podobnie jak w sferze politycznej tylko praktyki wyzwolenia, emancypacji, ekspresji, auto-konstytucji do postaci politycznego podmiotu uważa się za wartościowe i wywrotowe. Nie bierze się pod uwagę równego, a nawet prawdopodobnie większego oddziaływania tych wszystkich praktyk przedmiotu, wyrzeczenia się pozycji podmiotu i wyrzeczenia się znaczenia, tych właśnie praktyk masy, które grzebiemy przy pomocy pogardliwych terminów alienacja i pasywność. Praktyki wyzwolicielskie korespondują tylko z jednym z aspektów systemu, stałym ultimatum, które nam się stawia, abyśmy ukonstytuowali siebie jako podmioty, abyśmy się wyzwolali, wyrażali za wszelką cenę, głosowali, produkowali, decydowali, mówili, brali udział, grali w grę, [są to] szantaż i ultimatum, tak samo poważne jak te wcześniejsze, prawdopodobnie nawet bardziej dziś poważne. Wobec systemu, którego argumentem jest opresja i represja, oporem strategicznym jest żądanie praw wolnościowych dla podmiotu. To jednakże zdaje się odbijać raczej wcześniejszą fazę systemu, a nawet, jeśli wciąż jeszcze stoimy w obliczu opresji i represji, nie stanowi to już kwestii strategicznej. Dzisiejszym argumentem systemu jest maksymalizowanie mowy, maksymalizowanie produkcji znaczenia, partycypacji. A zatem strategiczny opór polega na odrzuceniu znaczenia i odrzuceniu mowy, czy też na hiperkonformistycznej symulacji tych właśnie mechanizmów systemu, co jest inną formą odrzucenia przez nadmierną akceptację. To jest aktualna strategia mas. Nie wyklucza ona poprzedniej, lecz to ona dziś zwycięża, ponieważ jest najlepiej zaadaptowana do obecnej fazy systemu.²²

Powyższy fragment nasuwa następującą interpretację: oto najpierw to, co społeczne - do czego, jak wynika z pewnych wypowiedzi Baudrillarda trzeba by zaliczyć społeczną solidarność, zbiorową odpowiedzialność, moralność społeczną, autonomię grup i jednostek²³ - było tłumione i neutralizowane przez "system", którego logika żądała eliminacji społecznej niezależności. "Przegrzanie" jednak tego procesu, jego zbyt udana realizacja doprowadziło do sytuacji, w której "system" począł mieć kłopoty. "Zglajszachtowane" społeczeństwo, zamienione teraz w masę, miało wykazywać niezbędny dla swego gładkiego funkcjonowania zakres zaangażowania, stało się nieme i kompletnie obojętne. Tak narodził się społeczny opór mimo woli.²⁴

Nie tylko społeczeństwo zniknęło ze sceny. Ten sam los spotkał władzę. Baudrillard ma skądinąd wątpliwości, czy w rzeczywistości kiedykolwiek ona istniała, czy przypadkiem od samego początku nie symulowała swego istnienia.²⁵ Mimo tych wątpliwości, w innym miejscu swych rozważań przedstawia ten sam schemat

implozji w odniesieniu do władzy, który wcześniej zastosował w odniesieniu do społeczeństwa.²⁶ Implozja społeczeństwa i implozja władzy powodują łącznie śmierć polityki. Sytuacja ta doprowadza do stanu społecznej entropii. Podsumujmy słowami samego Baudrillarda:

Wszystko znajduje się w błysku kontrakcji, w której cały cykl akumulacji, władzy, czy też prawdy dochodzi do swego kresu. Nigdy nie ma żadnego odwrócenia czy przewrotu: cykl musi się spełnić. Stać się to może w jednej chwili. W kontrakcji tej wchodzi w grę śmierć.²⁷

Recenzent prac Baudrillarda staje przed nie lada problemem, Jak właściwie oceniać pisarstwo autora *The Ecstasy of Communication*? Czy jako teorię, która może być fałszywa bądź prawdziwa, czy jako tekst na poły literacki, który się tym klasyfikacjom wymyka? A może trzeba unieważnić tę (staroświecką?) dychotomię i poddać się po prostu prowokacyjnej logice tekstu, dać mu się uwieść - by użyć jednej z ulubionych metafor Baudrillarda? Słowem, czy przyjąć strategię modernistyczną, starając się oddzielić prawdę od fantazji w dziele francuskiego filozofa i socjologa, czy też starać się snuć swą własną opowieść, biorąc z dorobku Baudrillarda to, co rozszerza naszą wyobraźnię i pozwala inaczej spojrzeć nam na siebie i na świat? Osobiście miałbym ochotę stwierdzić niewiarygodność wielu zaprezentowanych przez Baudrillarda tez (implozja społeczeństwa i władzy, zanik polityki) i podjąć z nimi polemikę, zdaję sobie jednak sprawę, iż wartość pisarstwa tego autora nie polega na adekwatnym oddawaniu stanu rzeczy (czy takowy w ogóle istnieje?), lecz na stawianiu śmiałych hipotez, kreowaniu ciekawych modeli i metafor, które można traktować jako mniej lub bardziej użyteczne wehikuły naszego myślenia. William Bogard słusznie, jak sądzę, zauważa:

Baudrillard nigdy nie podpisał się pod weryfikacyjnym (pozytywistycznym) modelem prawdy, który udziela poparcia wytwarzaniu obiektywnego poznania w naukach społecznych. Przyjmuje on raczej radykalną perspektywę mającą pewne podobieństwo z fenomenologicznymi metodami badania. Jego "hipotezy" funkcjonują wedle porządku imaginacyjnych przykładów zaprojektowanych tak, aby poprzeć jego twierdzenie o tym, że dziedzina tego, co społeczne (społeczeństwo, stosunki społeczne), zniknęła. Żadna hipoteza nie może sobie rościć więcej "prawdy" niż inna, ponieważ wszystko zależy od przyjętej przez kogoś perspektywy rozumienia "tego, co społeczne", znaczenia, które nie może zostać ustalone.²⁸

Mam wrażenie, iż hipotezy postawione przez Baudrillarda kreują łącznie pewien mit, perswadują pewien obraz świata, z którym trudno polemizować. Zamiast też to czynić postawmy raczej pytanie: czy jest on wynikiem nostalgii czy cynizmu, rozpacz czy miłości losu? Odpowiedź nie jest wcale prosta. Istnieją wszak przesunięcia i pęknięcia w etycznym nastawieniu Baudrillarda. Najpierw jest on przecież przenikliwym i przekonującym krytykiem społeczeństwa konsumpcyjnego snującym swą opowieść w (modernistycznym) duchu buntu przeciwko światu, z którego "uszło znaczenie", aby przywołać zwrot G. Graffa. Na myśl przychodzą porównania z Ortegą y Gassetem, E. Cannetim, myślicielami z kręgu Szkoły Frankfurckiej, krytykami kultury masowej. Brak śladów rezygnacji czy cynizmu. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że odejście od tej postawy i zwrot ku coraz większemu fatalizmowi ostatnich prac Baudrillarda jest wynikiem jego zawiedzionych nadziei i generalnego rozczarowania, które stało się udziałem całego pokolenia '68. Choć, z drugiej strony, trzeba pamiętać, że wciąż jeszcze mówi on

o oporze przeciwko "systemowi", aczkolwiek jego znakiem ma być tym razem superkonformizm i wyrzeczenie się autonomii. Swoją drogą dziwna to zaiste i jakby znajoma zarazem dialektyka, która nakazuje dokonywanie tego rodzaju wolt. Trudno uwierzyć w opór przez superkonformizm. Czasem odnoszę wrażenie, że i Baudrillard nie traktuje go zupełnie serio. To raczej starannie maskowana ironia zaprawiona goryczą każe mu dostrzegać nadzieję, tam gdzie dostrzec można jedynie apatię. Baudrillard jednak przesadza. Jak człowiek, który głęboko zawiedziony w swych oczekiwaniach i nadziejach, skłonny jest do kompletnej, "ślepej", dyskwalifikacji obiektu swej wcześniejszej adoracji, tak i on chciałby odrzucić społeczeństwo, które zawiodło nadzieje intelektualistów (lewicowych, a chyba i prawicowych), z wszelkiego nimbu wartości, udając, że nie dostrzega, iż wymyka się ono prostym i efektywnym formułkom.²⁹

I, na zakończenie, jeszcze jedna uwaga. Nie ulega wątpliwości, iż główny nerw argumentacji Baudrillarda stanowi diagnoza losów znaku w kulturze współczesnej. Temat ten wymagałby odrębnego, starannego rozpatrzenia. W tym miejscu chciałbym wskazać jedynie na fakt, iż tego typu refleksja o zmieniających się relacjach pomiędzy znakiem, znaczeniem a odniesieniem, sygnalizuje, moim zdaniem, postępujący proces uświadamiania sobie przez przedstawicieli współczesnej humanistyki kulturowego charakteru więzi istniejącej pomiędzy tymi elementami języka. Otwiera to drogę dla apelu o rozpoczęcie świadomej i wyrafinowanej gry ze znakiem i znaczeniem - także w tych dziedzinach kultury, w których tego typu działalność nie uzyskała jak dotąd jednoznacznej sankcji etycznej (nauka, obyczaj, światopogląd religijny). Sądzę, iż gra ta ma swoje istotne ograniczenia. Pisałem już o tym gdzie indziej.³⁰ Tu chciałbym jedynie zwrócić uwagę na fakt, że owo postępujące uświadamianie sobie kulturowego charakteru więzi istniejącej pomiędzy znakiem, znaczeniem i odniesieniem ma istotne konsekwencje dla całego oblicza kultury współczesnej. Oto erozji ulegają wszystkie te światopoglądy, zarówno o proveniencji religijnej jak i naukowej, które skłonne byłyby do traktowania owej więzi jako naturalnej czy oczywistej. W ten sposób dopełnia się proces odczarowania świata (dokładniej: drugiego odczarowania świata, aby pozostać wiernym klasyfikacjom autora tej koncepcji - Maxa Webera), którego źródła należy poszukiwać w dziejach kultury nowożytnej. Znakiem owego, dopełniania się wspomnianego procesu jest postępująca prywatyzacja i pluralizacja przekonań światopoglądowych, co wywołuje wrażenie, że "znaczenie uszło ze świata", a znaki (teksty) są już całkowicie "wolne" (wyemancypowane, jakby powiedział Baudrillard).³¹

Kultura zachodnia wchodzi w nową, ryzykowną fazę. Niektórzy skłonni byliby określać ją mianem postmodernistycznej. Ważniejsza od etykietek wydaje się jednak sprawa dalszych jej losów. Można na ich temat spekulować. To już jednak zupełnie inna powieść.

Przypisy

¹ J. Baudrillard, *Forget Baudrillard, An interview with Sylvere Lotringer*, w: J. Baudrillard, *Forget Foucault*, New York: Semiotext(e) 1987, s. 129-130.

² J. Baudrillard, *Selected Writings*, wybór i wstęp: M. Poster, Cambridge: Polity Press 1992 (czwarte wydanie), s. 18.

³ Ibidem, s. 22.

⁴ Ibidem, s. 34-35

⁵ Ibidem, s. 40

⁶ Ibidem, s. 45

⁷ "Ten sam proces racjonalizacji sił wytwórczych, który miał miejsce w XIX wieku w sektorze produkcji spełnia się w XX wieku w sektorze konsumpcji. Dokonawszy socjalizacji mas w siłę roboczą, system przemysłowy poszedł dalej, aby dopełnić się i usocjalizować je (tj. poddać kontroli) w siłę konsumpcyjną" (ibidem, s. 50).

⁸ Ibidem, s. 53

⁹ Ibidem, s. 70.

¹⁰ Ibidem, s. 80

¹¹ Ibidem, s. 83

¹² Ibidem, s. 84

¹³ Ibidem, s. 91

¹⁴ Ibidem, s. 105

¹⁵ Ibidem, s. 120

¹⁶ Ibidem, s. 125

¹⁷ Ibidem, s. 146

¹⁸ Ibidem, s. 128

¹⁹ Ibidem, s. 177

²⁰ Zob. J. Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, New York: Semiotext(e) 1988.

²¹ J. Baudrillard, *Selected Writings*, op. cit., s. 209.

²² Ibidem, s. 218-219. Warto zaznaczyć na marginesie, iż kres tego, co społeczne oznacza dla Baudrillarda zarazem kres socjologii. Zob. w tej sprawie: J. Baudrillard, *In the Shadow of Silent Majorities*, New York: Semiotext(e), 1983, s. 4.

²³ J. Baudrillard, *Selected Writings*, op. cit., s. 49-55.

²⁴ Tezy Baudrillarda są do pewnego stopnia zbieżne z wynikami analiz Jürgena Habermasa. Zob.: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1991, vol. 2, s. 489-548. Zob. też: A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, s. 196-202.

²⁵ J. Baudrillard, *Forget Foucault*, w: tegoż, *Forget Foucault*, op. cit., s. 58-59.

²⁶ Ibidem, s. 51.

²⁷ Ibidem, s. 63.

²⁸ W. Bogard, *Closing Down the Social: Baudrillard's Challenge*, "Sociological Theory", 1990, vol. 1, s. 6.

²⁹ Ciekawie wygląda w tym kontekście zbieżność kierunku ewolucji poglądów Baudrillarda i starszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej (przejście od krytyki do fatalizmu). W sprawie ewolucji poglądów frankfurczyków zob.: A. M. Kaniowski, metamorfozy teorii krytycznej, w: A. M. Kaniowski, A. Szahaj (red.), *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 1987; A. Szahaj, *Główne idee społeczno-filozoficzne krytycznej teorii społeczeństwa Szkoły Frankfurckiej*, Acta Universitatis Nicolai Copernici, filozofia, vol. XII, Toruń 1991.

³⁰ A. Szahaj, *Teksty na wolności. Strukturalizm-poststrukturalizm-postmodernizm*, "Kultura Współczesna" 1993, nr2.

³¹ W sprawie owej pluralizacji i prywatyzacji przekonań światopoglądowych zob. A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1990.