

Strukturalne przeobrażenia mas ludowych. Zmiana kulturowa jako ślepe pole teorii modernizacji

AGATA SKÓRZYŃSKA
UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Abstrakt

Tekst stanowi próbę reinterpretacji Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej w dwóch kontekstach: a. w kontekście innych wariantów filozofii praxistowskich (Gramsciego i Bourdieu) oraz współczesnych teorii praktycznych na gruncie badań kulturoznawczych; b. w kontekście współczesnego kryzysu demokracji liberalnych, kariery populizmów polityczno-kulturowych oraz elitarystycznych reakcji na nie. Sięgając – krytycznie – do pracy Andreasa Reckwitz, staram się pokazać, że przerwana racjonalizacja teorii modernizacji – jak Habermasa – nie dostrzegły ważnego czynnika zmiany społecznej: kulturowego wymiaru nowoczesności, który z narzędzia emancypacji w fazie nowoczesności przemysłowej przekształcił się w źródło populistycznej hegemonii w warunkach neoliberalno-konserwatywnego konsensu tzw. drugiej nowoczesności.

Słowa kluczowe:

sfera publiczna, teoria modernizacji, racjonalizm i kulturalizm, populizm.

**społeczeństwu niezdolnemu do wytworzenia utopii
i poświęcenia się jej grożą skleroza i ruina**

Siła peryferyjnego spojrzenia

– wprowadzenie

Niniejszy tekst stanowi próbę reinterpretacji Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej w dwóch kontekstach: w optyce innych koncepcji sfery publicznej oraz w perspektywie współczesnego kryzysu demokracji liberalnych, w tym kariery populizmów polityczno-kulturowych oraz elitarystycznych reakcji na nie. Sięgając do pracy Andreasa Reckwitza, staram się pokazać, że przerwane teorie modernizacji – jak Habermasa – miały skłonność do przeoczenia ważnego czynnika zmiany społecznej: kulturowego wymiaru nowoczesności, który z narzędzia emancypacji w fazie nowoczesności przemysłowej przekształcił się w źródło populistycznej hegemonii w warunkach neoliberalno-konserwatywnego konsensu tzw. drugiej nowoczesności. Propozycji Reckwitza, zawartej w pracy *Society of Singularities*, nie można wprawdzie, moim zdaniem, przyjmować bezkrytycznie, bowiem zaproponowany w niej, opozycyjny model dwóch kulturowych logik – tego, co ogólne oraz tego, co partykularne – siłą uproszczenia usuwa z pola widzenia szereg istotnych szczegółów, o czym wspominam w dalszych partiach tekstu. Jest jednak bardzo inspirująca jako narzędzie wychwycenia kulturowych czynników zmiany społecznej, często niedoświadczonych w teoriach modernizacji, a o te czynniki chciałabym się w niniejszym artykule upomnieć.

W związku z powyższym podejmowana przeze mnie próba włączenia się w aktualną odsłonę debaty na temat Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej realizuje się w trzech wymiarach (Habermas, 2008):

1) w postaci szkicowej – siłą rzeczy – krytycznej interpretacji autorskiego wariantu filozofii *praxis*, podejmowanego przez Habermasa przez pryzmat innych przykładów tzw. teorii praktycznych: Gramscjańskiej teorii hegemonii,

teorii praktyki Pierre'a Bourdieu oraz współczesnych *praxistowskich* odmian kulturalizmu (od koncepcji *cultural public sphere* Jima McGuigana po najnowszą wizję „kultury partykularizmów” Andreasa Reckwitza) (Skórzyńska, 2017; Gramsci, 1950; 1999; Wróblewski, 2016; Bourdieu, 2007; 2008; 2009; McGuigan, 2005; Reckwitz, 2020). Choć wyrastają ze wspólnego rdzenia intelektualnego, łączącego – najogólniej mówiąc – Marksowskie odczytanie *praxis* z pragmatystyczną ontologią społeczną, i choć podzielają ambicję stworzenia na tym tle realistycznej teorii modernizacji społecznej, te, starsze i nowsze, propozycje pozwalają zwrócić uwagę na różne aspekty problematyki kryzysu nowoczesnej sfery publicznej. Ważne – w moim przekonaniu – z punktu widzenia jej współczesnej kondycji. Zarazem jednak wspomniane powyżej alternatywy teoretyczne potrzebne są, by na nowo rozważyć i siłę, i słabość Habermasowskiej koncepcji jako narzędzia wyjaśniającego, co dzieje się dziś na świecie;

2) w postaci odniesienia się do problematyki sfery publicznej z perspektywy kulturoznawczej, a nie politologicznej czy filozoficzno-politycznej w sensie ścisłym. Czynię tak dlatego, ponieważ zarówno koncepcja strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej, jak i późniejsze diagnozy „niedokończonego projektu nowoczesności” znajdowały się swego czasu w centrum debat kulturoznawstwa polskiego (Habermas, 1996). Nie ma w tym cienia przypadku. Kulturoznawstwo projektowano jako obszar badań, który w sposób całościowy odnosić się będzie do procesów kulturowej modernizacji i stworzy spójną teorię kultury nowoczesnej. Nie wolno też zapominać, że część polskiego kulturoznawstwa jako projekt intelektualny nastawiona była i jest nie tylko na opis, ale i na współtworzenie kultury nowoczesnej, a zatem podziela z filozofią Habermasa pewien „normatywny rdzeń”. Choć z czasem relatywizowane historycznie do

fazy wczesnej nowoczesności, polskie warianty teorii kultury nowoczesnej (jak koncepcja kultury jako powiązanej funkcjonalno-genetycznie ze społeczną *praxis* sfery przekonaniowej u Jerzego Kmity) u progu polskiej transformacji ustrojowej stały się stroną lokalnego sporu „moderny” z „postmoderną” (Kmita, 2007; Skórzyńska, 2017, s. 124–144, 315–362). Sporu, w którym – odnosząc się do słów Anny Zeidler-Janiszewskiej – obozy „Habermasowski” i „postmodernistyczny” zmierzały nie tyle do zwycięstwa którejkolwiek ze stron, ile do rozważenia racji na potrzeby naszego, półperyferyjnego wariantu nowej, globalizującej się rzeczywistości (Zeidler-Janiszewska, Skórzyńska i Koschany, 2016). Stawka w tej grze była wysoka, a sprowadzała się między innymi do tego, czy znajdziemy się w „zależnościowej” pozycji konsumenta zachodnich wzorców demokratyzacji czy będziemy aktywnym uczestnikiem dyskusji o kształcie demokratycznej wspólnoty (np. europejskiej). Sama rekonstrukcja polskich zmagania z „Habermasizmem” byłaby tematem na odrębne rozważania – nie ma na nią miejsca i nie jest ona przedmiotem mojej wypowiedzi. Jest jednak niezwykle ważna jako źródło argumentu, który chciałabym tu przyjąć. Otóż pokazywała wyraźnie, że żadne strukturalne przeobrażenia społeczeństw nowoczesnych – również tych, które doświadczyły radykalnej utopii modernizacyjnej realnego socjalizmu – nie będą dla nas zrozumiałe, jeśli nie weźmiemy pod uwagę ich koniecznej współtowarzyszki – kultury nowoczesnej i jej przemian. To kulturalistyczne spojrzenie na nowoczesność i jej kryzysy zamierzam podtrzymać w mojej wypowiedzi. Raz, że wraca ono dzisiaj jako czynnik kluczowy dla zrozumienia późnej nowoczesności w sporze z filozofią Habermasa – jak u wspomnianego Reckwitza (2020). Dwa, że pozwala, moim zdaniem, precyzyjniej określić podstawową słabość Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej niż rytualne posądzanie jej

o zwykły elitaryzm – bo nie on jest, według mnie, źródłem problemów tej koncepcji. Trzy – przydaje się, jak sądzę, do wskazania innych niż społeczno-gospodarcze czy polityczne przyczyny współczesnego kryzysu demokracji liberalnych;

3) ostatni wymiar tekstu, w związku z powyższym, stanowi próba odniesienia się do współczesnego kryzysu sfery publicznej w Polsce (choć nie tylko) w możliwie najbardziej krytyczny, lecz nieoczywisty sposób. Tak, jak nie jest przypadkiem, że część „klasycznego” kulturoznawstwa sympatyzowała z tezami autora *Faktyczności i obowiązywania*, tak ja nieprzypadkowo odwołuję się do kulturoznawczych krytyk jego filozofii dzisiaj, gdy moja rodzima dyscyplina podlega instytucjonalnej likwidacji i politycznym denuncjacjom w duchu odnowy moralnej (Habermas, 2005). Wymazanie kulturoznawstwa jako jednego z osiągnięć nowoczesnej kultury naukowej jest zarówno jednym z przejawów współczesnego kryzysu demokracji liberalnych, jak i wynikiem przeoczonego, a istotnego wątku wielu teorii modernizacji, z Habermasowską włącznie. Dzisiejsze specyficzne usytuowanie kulturoznawstwa – i jako symptomu kryzysu, i jego diagnosty – owocuje paradoksalnie komfortową pozycją. Nazwijmy ją siłą spojrzenia peryferyjnego: nienormatywnego i wykluczanego. To właśnie ono pozwala mi na postawienie roboczej tezy niniejszego tekstu: ignorowanie – w teorii i w praktyce – „miękkiej” zmiany kulturowej jako istotnego czynnika procesów modernizacji doprowadziło do ich obecnego zahamowania, a nowoczesne demokracje liberalne, których orędownikiem był i jest Jürgen Habermas, giną jedna po drugiej od oręża, jakie miały w rękach, lecz bały się go użyć. Tezę tę – z ducha bliską więziennym pismom Gramsciego czy późnej twórczości Bourdieu – postaram się rozjaśnić i uargumentować w tekście.

Kontroświecenie i elitarystyczna reakcja

Rekonstrukcja narodzin sfery publicznej w warunkach tzw. burżuazyjnej nowoczesności, proponowana przez Habermasa, doczekała się licznych i znanych krytyk. Historycy-rewizjoniści i poststrukturalistyczni krytycy zarzucali mu – przesadnie, jak się zdaje – ignorowanie faktu klasowej ekskluzywności burżuazyjnego wariantu literackiej i politycznej sfery publicznej (Fraser, 1990; Dahlberg, 2005; 2013). Argument ten podtrzymywały i rozwijały teoria feministyczna i teorie *subaltern* – z Nancy Fraser na czele – uznając, że przyjęcie mieszczańskiej sfery publicznej za źródłową dla społeczeństw demokratycznych jest współodpowiedzialne za niedostatki „centrowego”, liberalnego wariantu demokracji jako – wciąż niestety – emanacji wyłącznie męskiego, heteronormatywnego i białego podmiotu politycznego (Fraser 1990; 2014).

Poststrukturalny wariant teorii hegemonii Laclaua i Mouffe rozwijał tę argumentację w innych terminach, uwzględniając już ogólną teorię działania komunikacyjnego (Laclau i Mouffe, 2007; Laclau, 2009; Mouffe, 2005a; Pluciński, 2011). Źródłem problemu miało być uznanie deliberacji i konsensu za kluczowe z demokratycznych praktyk komunikacyjnych, podczas gdy nowoczesna sfera dyskursywna ma charakter konfliktowy, jest przestrzenią zantagonizowanych artykulacji. Ostatnia z tych krytyk, rozwijana już głównie przez Mouffe, miała przy tym walor antycypacji. Głosy wyparte ze sfery publicznej, bo nie dość wprawne w racjonalnej argumentacji i cywilizowanej debacie, odezwały się w postaci krzyków protestu na marginesach, a ostatecznie stanęły się łupem politycznych populizmów (Mouffe, 2005a, s. 14; 2005b, s. 66). Dyskurs publiczny nie jest domeną reguł konwersacji i racjonalności argumentu, lecz – po Wittgensteinowsku – grą językową o nieprzesądzonym wyniku.

Alternatywą dla poddawanego pod rozważenie we wszystkich tych krytykach, elitarystycznego redukcjonizmu koncepcji Habermasa miała być koncepcja kontrpubliczności, nienormatywnych form debaty i sporu, specyficznych dla różnych grup „podporządkowanych innych” (Fraser, 1990; Kluge i Negt, 2016). Specyficznym usytuowany i bardzo interesujący użytek z tej ostatniej koncepcji zrobiła niedawno na polskim gruncie Ewa Majewska (2018), charakteryzując tzw. kontrpubliczności ludowe i feministyczne jako niewysłuchany podmiot polskiej debaty o warunkach i celach politycznej transformacji. Współczesna polityczna siła klas niższych i kobiet – fakt, że te podmiotowości polityczne stają się dziś językiem u wagi w politycznej wojnie – bierze się w tej optyce wcale nie z faktu włączenia robotników czy kobiet do debaty o polskiej demokracji, lecz przeciwnie – z całkowitego zignorowania ich głosu.

Ścisłe kulturoznawcze krytyki *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej*, jak choćby w koncepcji *cultural public sphere* McGuigana, kontynuowały do pewnego stopnia feministyczną linię argumentacji, lecz zarzucały też Habermasowi preracjonalizowanie wizji nowoczesności i przeoczenie takich, już zaawansowanych przemian modernizacyjnych, jak narodziny nowych mediów i popularyzacja debaty publicznej (McGuigan, 2005). Nowomediálna kultura popularna, która pod koniec XX wieku staje się odpowiednikiem opiniotwórczej prasy i literackiego salonu w XVIII i XIX wieku, nie rządzi się wyłącznie (lub w ogóle) racjonalną argumentacją. O porażce i zwycięstwie znacznie częściej decyduje tu afekt. Do dość podobnych konkluzji dochodzi w swej ostatniej książce Andreas Reckwitz (2020), uznając przeoczenie afektywnych i performatywnych aspektów kultury nowoczesnej za jedną z kluczowych słabości teorii modernizacji (w wydaniu Habermasa i innych). Do tego ostatniego stanowiska jeszcze wrócę.

Interpretując łącznie te krytyki, można dojść do wniosku, że załamanie się modelu deliberacji opartej na stabilnych instytucjach demokratycznych – narodowych i międzynarodowych – było historyczną koniecznością, wynikającą z redukcyjnego i ekskluzywnego modelu tych instytucji, skrojonych na miarę jednej grupy społecznej: mieszczaństwa przekształcającego się w procesie polityczno-ekonomicznym w nową klasę średnią. Depolityzowane lub niewyartykułowane interesy innych grup społecznych nie tylko znajdują realizację poza sferą demokratycznych instytucji i racjonalizowanej debaty, ale też radykalnie naruszają ich reguły. Sympatyzując – zasadniczo – z ukierunkowaniem tych krytyk, sądzę, że przeoczą one kilka istotnych momentów w myśli samego Habermasa, które w kontekście współczesnego kryzysu sfery publicznej wydają się ważniejsze, niż tylko usytuowanie historycznego źródła nowoczesnych demokracji w fazie tzw. burżuazyjnej nowoczesności. Problem wynika moim zdaniem z tego, że propozycję Habermasa odczytuje się nierzadko niemal jak emanację faktycznego procesu historycznego, a nie projekt teorii praktycznej, dla realizacji której zachodzić muszą określone przez samą tę teorię warunki. Przypomnijmy, jako radykalny zwolennik modernizacji społecznej Habermas był i jest przekonany, że tylko szeroka dystrybucja kompetencji komunikacyjnej, a więc umiejętności udziału w deliberacji, jest warunkiem demokratyzacji sfery publicznej i włączania do uczestnictwa w niej kolejnych podmiotowości politycznych. Umiejętność udziału w racjonalnej dyskusji nie jest wrodzoną zdolnością jednostek, grup czy klas społecznych (z klasą średnią włącznie), lecz efektem procesu, który Habermas – dosłownie – określał mianem uczenia się (Habermas, 2020; Murphy i Fleming, 2012, s. 9). Ten ostatni zaś dotyczy zarówno podmiotów, jak i instytucji i jest podstawowym warunkiem pragmatyki komunikacji oraz etyki dyskursu.

Ekskluzywny charakter sfery publicznej w jej zrationalizowanej, nowoczesnej postaci nie jest więc jedynie efektem włączenia lub nie do deliberacji określonych grup, ale skutkiem wyhamowania lub poniesienia tego procesu. Źródłem kryzysu nowoczesnej sfery publicznej jest – znów dla przypomnienia – kolonizacja światów życia przez rynek i państwo opiekuńcze, z których żadne nie było w stanie (lub nie chciało) wypełnić warunków demokratyzacji, gwarantując niezakłócony przebieg procesu uczenia się właśnie (Murphy i Fleming, 2012).

Strukturalnym przeobrażeniem sfery publicznej towarzyszył jednak również przez cały wiek XX proces, który Michał Wróblewski (2016, s. 73–90) na marginesie Gramsciańskiej teorii hegemonii określał mianem „strukturalnych przeobrażeń mas ludowych”. W jego efekcie wymagający włączenia do sfery publicznej „ludowy” podmiot społeczny przestał być monolitem, a stał się złożoną wewnątrznie grupą lub archipelagiem wielu grup o zróżnicowanych i przeważnie krzyżujących się podstawach wykluczeń. Płeć, przynależność klasowa, etniczna, ta wynikająca z pozycji w strukturach świata pracy czy stopień wykształcenia nie są już czynnikami, które z osobna pozwalają nam wyróżniać grupy podporządkowane. Nie spełniła się jednak również nadzieja na „uśrednienie społeczeństwa”, bowiem pozorny proces umasowienia stylu życia klasy średniej z okresu powojennego szybko odwróciła – charakterystyczna już dla neoliberalnej fazy kapitalizmu – nowa polaryzacja społeczna, w efekcie której rodzić się zaczęła coraz bardziej zróżnicowana co do składu, a zarazem globalna *underclass* (Reckwitz, 2020; Moll, 2016) Niepewności – która w warunkach późnonowoczesnych stała się, co przyznaje sam Habermas, czynnikiem strukturalnym, a nie indywidualnym czy grupowym doświadczeniem – nie równoważył przy tym proces wspierania kompetencji do radzenia sobie w coraz bardziej złożonych warunkach.

Za przemianami strukturalnymi nie podążały więc przemiany kulturowo-mentalne i rozwój kompetencji komunikacyjnych, które umożliwiałyby nowym grupom podporządkowanych rozumieć i zarządzać – na elementarnym poziomie – własną sytuacją lub pojmować zasady, na których realizować mogą one własne interesy polityczne. W efekcie łatwo jest – znów nie zawsze zależnie od wieku, płci, zawodu czy wykształcenia – zaufać wizjom świata usianym prostymi rozwiązaniami, lecz zaprzeczającym demokratycznym regułom sporu politycznego. Dziś nieodporne na hochsztaplerkę polityczną okazują się w tym samym stopniu źle opłacane, lecz wysoko wykształcone kadry akademickie, co pracownicy korporacji czy sieci dyskontowych sklepów. W tym samym stopniu młodzi mężczyźni z „blokowsk”, co kobiety z przedmieść. Współczesna kariera populizmów: prawicowo-nacjonalistycznego, fundamentalistyczno-religijnego, lecz także innych – o czym dalej – wywołuje jednak wciąż nostalgię za względnie jednolitym i rozpoznawalnym „podmiotem ludowym”, w imieniu którego możemy dziś oskarżać liberalną demokrację o ekskluzywność, elitaryzm i historyczną porażkę. Naraża to debatę na temat kryzysu sfery publicznej, w tym debatę o jej teoretycznej rekonstrukcji proponowanej przez Habermasa, na zakłócenie w fałszywej opozycji elitaryzm vs populizm, w moim przekonaniu niekonstruktywnej i mało wrażliwej na istotne szczegóły.

W nieco inny sposób problem „strukturalnych przeobrażeń mas ludowych” stawiała tzw. teoria drugiej lub refleksyjnej modernizacji, zwłaszcza jeśli przefiltrujemy ją przez pryzmat ustaleń współczesnej socjologii wiedzy czy społecznych studiów nad nauką i techniką. Tak czynili na przykład autorzy pracy *Czyje lęki, czyja nauka?*, badający źródła i rozprzestrzenianie się tzw. kontrowersji naukowych (Nowak, Abriszewski i Wróblewski, 2016). Przynajmniej w wykładni Ulricha Becka (2004), którego koncepcja w tej książce jest

traktowana jako swoista rama interpretacyjna współczesnych zjawisk, głównym sukcesem postówieciowej racjonalizacji jako narzędzia pierwszej nowoczesności była zdolność do udzielania wiarygodnej, weryfikowalnej odpowiedzi na przednowoczesne lęki. Rozum, racjonalność, wiedza stanowiły akceptowalne narzędzia zarządzania życiem zbiorowym, ponieważ pozwalały radzić sobie z głodem, chorobami, biedą i niepewnością – problemami, które w światopoglądach przednowoczesnych pozostawały poza ludzką sprawczością i ziemskimi sposobami działania. Niezależnie od pochodzenia klasowego czy stopnia wykształcenia rodziło to rodzaj uogólnionego zaufania do podstawowych nowoczesnych instytucji społecznych: nauki, edukacji, polityki społecznej państwa itd. Edukacja powszechna, skoncentrowana na dystrybucji wiedzy opartej o naukową weryfikację, miała zdemokratyzować tę postawę zaufania – uczynić ją dostępną na skalę masową.

Sytuacja zmienia się radykalnie w związku z przejściem w fazę tzw. nowoczesności refleksyjnej, w ramach której rozpoznane zostają zagrożenia i lęki produkowane przez same instytucje nowoczesności: naukę, edukację, państwo czy rynek, i którymi nowoczesność zarządzać już nie potrafi. To przyczynia się zaś do upowszechniania się postaw antyoswieceniowych, antynaukowych: różnych form myślenia spiskowego, denializmu, obskurantyzmu, popularyzowanych często – paradoksalnie – jako formy refleksyjności. Odrzucaniu naukowych podstaw współczesnych decyzji na poziomie zbiorowym (*vide* polityka szczepień masowych czy obostrzenia pandemiczne) towarzyszy często hasło „włącz myślenie”. Jeśli potraktować łącznie takie zjawiska, jak nasilanie się antyracjonalistycznych tendencji i wzrost znaczenia wyjaśnień świata opartych na fundamentalistycznych lub skrajnie reakcyjnych podstawach – znajdujemy się w centrum współczesnego kryzysu sfery publicznej,

która nie jest w stanie uporać się z dyskusją na argumenty w sytuacji, gdy to nie logiczny argument jest orężem.

Problem w tym, że podmiotem, do którego odwołują się dziś różne środowiska populistyczne, nie są już żadne uogólnione i jednolite „masy ludowe”. Adresat tej oferty jest zmienny i kształtowany doraźnie, bowiem lęki późnonowoczesne dotyczą różnych grup i w związku z różnymi postaciami wykluczeń i „ryzyk”. Programy socjalne odpowiadają na wykluczenie ekonomiczne, programy godnościowe – na depryzację kulturową i wykluczenia symboliczne, antynaukowe mity i teorie spiskowe są odpowiedzią na bezradność w złożonej rzeczywistości informacyjnej i coraz bardziej komplikujących się strukturach współczesnej wiedzy. Nie ma więc ludu, nie ma też jednak – obawiam się – ludowych kontrpubliczności, poza efemerycznymi koalicjami protestu. Są liczne proliferujące grupy ryzyka, których lęki zagospodarowuje się dla doraźnego interesu politycznego.

Rzecz w tym, że nie jest to linia argumentacji, która nie współbrzmiałaaby z Habermasa rozpoznaniem na temat strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej i przerwane go procesu modernizacji społecznej. Systematyczna dominacja rozumu instrumentalnego, który wypiera z przestrzeni społecznej inne formy interesu poznawczego, w późnonowoczesnych ramach nie dotyczy już wyłącznie świata pracy, lecz także kluczowych instytucji nowoczesności: nauki, edukacji, komunikacji medialnej, działalności politycznej. Spierać się można z Habermasem na temat tego, na ile źródłem problemów, prócz radykalnego urynkowania, była kolonizacja światów życia przez państwo (Habermas, 2008; Ciołkiewicz, 2009, s. 179). Na ile też nadziei poszukiwać mogliśmy i możemy w odejściu od tego modelu lub w strukturach przekraczających ramy państwa narodowego w ogóle – np. we wspólnocie europejskiej. Na ten problem postaram

się jeszcze odpowiedzieć. Trudno już teraz nie zauważyć jednak, że deliberacja oparta na odpowiednim wyposażeniu podmiotów politycznych w kompetencje komunikacyjne i umiejętność argumentacji nie jest tu źródłem kryzysu sama w sobie, bowiem nigdy nie była ujmowana w tej koncepcji jako stan naturalny i wrodzony dla jakiegokolwiek z grup społecznych lub coś, czym dysponujemy z samej racji zajmowania określonych pozycji w strukturze społecznej i w sferze publicznej. Była to praca do podjęcia – projekt nowoczesny do wykonania na zasadach społecznego uczenia się. Porażka tego projektu jest przyczyną kryzysu liberalnej demokracji.

Uwagi te zgłaszam z pełną świadomością kształtu (i jakości...) współczesnej debaty publicznej, w której domniemane, lecz chyba bliżej niepoznane „masy ludowe” są wciąż bohaterem – pozytywnym lub negatywnym – sporu o źródła współczesnych kryzysów politycznych. Przytoczmy argument anegdotyczny, lecz z racji tematu, jakim jest sfera publiczna, usprawiedliwiony. Oto na marginesie współczesnych wojen kulturowych dwóch intelektualistów publicznych, reprezentujących zgoła przeciwne formacje światopoglądowe, diagnozuje przyczyny współczesnej sytuacji (którą zresztą rozumieją odmiennie) w zaskakująco podobny sposób: niemalże jako skutek „buntu mas”. Andrzej Zybertowicz w wywiadzie na łamach „Teologii Politycznej” demaskuje liberalno-lewicową utopię, zgodnie z którą możliwa była emancypacja mas społecznych przez edukację i wiedzę. Ujawnia też z pewnością dezynwoltury przyczynę niespełnionej iluzji „modernistów”, która przywodzi na myśl najgorsze skojarzenia. Zacytujmy, dla porządku, najbardziej wymowny fragment tej wypowiedzi:

Jednym z tych utopijnych wyobrażeń jest przekonanie, że poprzez masową edukację dobrej jakości prawie wszystkich możemy

wychować na światłych obywateli. Obywateli w większości zdolnych do krytycznego, metapoziomowego myślenia, zdolnych do pogłębionej refleksji oraz do dystansowania się od własnych przedzałożeń religijnych czy filozoficznych. Czyli że jesteście w stanie wychować osoby, których myślenie będzie jakoś spełniało ideały dyskursu naukowego opisywane np. przez amerykańskiego filozofa Richarda Rorty'ego. Tymczasem jest to utopia, bo spora część ludzi, być może większość, albo nie posiada genetycznego uposażenia, które by dawało im szansę na wielopoziomowe myślenie oraz autorefleksję, albo uwięziona jest w kontekstach społecznych, które nie preferują takiego myślenia, nie premiuje go. (Domarecki i Zybortowicz, 2017).

Niedługo później jeden z zadeklarowanych reprezentantów tej lewicowo-liberalnej utopii, Jan Hartman, dokonuje bardzo podobnej argumentacyjnej wolty i – wyrzekając się hipokryzji i ludomanii w obronie „człowieka prostego” w samym sobie – pisze w felietonie, co następuje:

Od kilku pokoleń obywatel Zachodu przechodzi quasi-naukową i humanistyczną edukację, która miała na celu wybawić go z kondycji „człowieka prostego”, a w to miejsce uczynić światłą, roztropną i krytyczną jednostką. Miał zostać małym profesorem, któremu nieobce są „mechanizmy i zjawiska”, „historyczne uwarunkowania”, „czynniki klasowe i społeczne”, nie mówiąc już o „środkach literackich i retorycznych”. Oczekiwany u przeciętnego człowieka, który wszak otrzymuje w wianie od państwa „maturę”, poziom intelektualnego zaawansowania powinien predestynować go do przeczytania z zainteresowaniem i zrozumieniem niniejszego felietonu, a lektury wszelakie, do spółki z przedstawieniami teatralnymi i koncertami, miały być dla niego jak chleb powszedni. Ale to wszystko bujda

na resorach i monstrualna hipokryzja. Nie, nie i jeszcze raz nie! Większości ludzi nie da się uformować na inteligentów i większość ludzi wcale tego nie pragnie. (Hartman, 2018).

Obie wypowiedzi w swych erystycznych ciągach oparte są oczywiście na tym samym mechanizmie – ujawnianiu gorzkiej prawdy. W pierwszym przypadku prawda ta ma, jak się zdaje, uzasadnić, dlaczego masy potrzebują zarządzającej nimi nowej elity politycznej. W drugim prawda ta ma służyć rozwianiu mrzonek elit zstępujących, że masy kiedykolwiek staną w ich obronie. W jednej i drugiej wypowiedzi znajdziemy cień uprawnionej do pewnego stopnia diagnozy nieudanego procesu emancypacji przez wiedzę. W obu diagnoza ta podszyta jest jednak nie rozpoznaniem faktycznych mechanizmów tego procesu, a wulgarnym darwinizmem społecznym. Obaj nasi intelektualiści publiczni nie tylko wiedzą przy tym, kim jest „lud”, kim są „masy”, kim jest „człowiek prosty”, lecz wydają się niezwykle dobrze poinformowani w kwestii tego, jakim ów „lud” dysponuje „wyposażeniem genetycznym” (sic!), w jakim żyje „kontekście społecznym” oraz czego pragnie. Skąd ta pewność? Nie wiadomo. Zamiast konkluzji ciśnie się na usta znana fraza z Bourdieu (1990, s. 150), że „lud i to, co ludowe to zjawiska, występujące nade wszystko w sporach intelektualistów”.

Uniwersalizm moralny a społeczeństwo osobliwości. Gorzki wariant kulturalizmu

Jak zadeklarowałam we wstępie artykułu, koncepcję Habermasowską proponuję tu (i proponowałam w innym miejscu [Skórzyńska, 2017]) interpretować przede wszystkim jako przykład filozofii *praxistowskiej*. Jest to rzecz jasna jedna z możliwych linii interpretacji dorobku niemieckiego filozofa, uprawniona jednak nie tylko jego własnym zaangażowaniem w odzyskanie

pojęcia *praxis* dla teorii krytycznej w *Teorii i praktyce* czy w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej* (Habermas, 1983; 2008). Wynika przede wszystkim z prerogatyw, jakie przypisuje się własnej twórczości teoretycznej, lecz także z tego, jak rozumie się i postrzega sam proces teoretyzowania. Ten drugi aspekt zaś czyni Habermasowski projekt podobnym do przedsięwzięć innych teoretyków praktycznych, jak Gramsci i Bourdieu, choć prowadzi on w wielu aspektach do odmiennych konsekwencji i ustaleń. W największym uproszczeniu chodzi o pewną, pojętą procesowo, ciągłość, w której koncepcje wcześniejsze są warunkiem koniecznym rozumienia późnych, ale i odwrotnie. W tym sensie wybory intelektualne podjęte w *Pracy i interakcji* potrzebne są do zrozumienia *Teorii działania komunikacyjnego*, lecz ta ostatnia naświetla z kolei rozpoznania ze *Strukturalnych przeobrażeń...* (Habermas, 1999; 1983, s. 200–229). Teorie praktyczne – po pierwsze – rozpoznają siebie jako uhistoryczniony proces, w którym teoretyzowanie wymaga dokonywania nieustannej autokorekty właśnie w konsekwencji uwikłania wiedzy w zmianę społeczną zachodzącą w czasie (w historii). Po drugie – budowanie teorii krytycznej w tym trybie oznacza także stałe oscylowanie między deskryptywnym a normatywnym charakterem ustaleń – nie jest to jednak to samo, co proste łączenie deklaracji światopoglądowych z twierdzeniami z poziomu opisu faktyczności historycznej czy interpretowanie tej faktyczności w wartościujący sposób. Chodzi o coś subtelniejszego – o to, jakie warunki spełnić musi racjonalny argument naukowy, by poza funkcją czysto poznawczą (np. eksplanacyjną) realizował także interes emancypacyjny. O ile w pierwszej teorii krytycznej chodziło o ujawnianie ukrytych podstaw *status quo*, o tyle u Habermasa chodziło również o pewną pragmatykę teorii, która może wytwarzać alternatywy dla *status quo* (Szahaj, 2008, s. 97–117). W tej optyce

przedsięwzięcie Habermasa jawi się jako próba stworzenia ogólnej koncepcji modernizacji, obejmującej elementy niezbędne do zrozumienia tego procesu: pragmatyczną teorię znaczenia, teorię racjonalności komunikacyjnej, teorię (ontologię) społeczną, teorię polityczności i teorię moralną (etykę dyskursu). Jak twierdzi Finlayson (2005, s. 18), są to programy poznawcze, z których:

każdy jest względnie niezależny i stanowi wkład do odrębnego obszaru wiedzy naukowej. Zarazem jednak każdy pozostaje w mniej lub bardziej systematycznej relacji do pozostałych.

Chodzi jednak również o teorię, która pozwala nam ustalić warunki możliwości procesu modernizacji. To zaś oznacza, że aspekt normatywny, obok czysto poznawczego (np. rekonstrukcji i wyjaśniania) ma każdy z obszarów problemowych budowanej teorii, a nie np. tylko diagnoza kryzysu nowoczesnej sfery publicznej czy późniejsze rozważania natury etycznej. Aspekt etyczny wpisany jest silnie w samą pragmatyczną koncepcję znaczenia u Habermasa, a w efekcie również w teorię działania komunikacyjnego – co ważne, pamiętajmy, że źródłowo zakorzeniony silnie w reformatorskim i głęboko demokratycznym projekcie pragmatystów amerykańskich, jak choćby Deweya. Wynikający z tego polityczny postulat uczenia się jako elementu budowania opartego na racjonalnym dialogu projektu zbiorowego staje się w tym kontekście w pełni zrozumiały, nawet jeśli w wypadku Habermasa, w przeciwieństwie do pragmatystów, zostaje wysoko uogólniony teoretycznie.

Czy da się owe warunki możliwości procesu modernizacji jakoś streścić? Gdybym miała się na to poważyć – zważywszy na złożoność i trudność intelektualnego projektu Habermasa – chodziłoby o taki model zmiany społecznej, w efekcie którego na poziomie

zbiorowym możliwa jest do zdobycia kompetencja do podejmowania działań na mocy celowości nieinstrumentalnej, wymagającej zdolności do myślenia w kategoriach ogólnych – takich, jak „publiczne”, „wspólne” itp. W największym skrócie chodziłoby więc o rodzaj wiedzy i struktur poznawczych, do których dostęp jesteśmy w stanie zagwarantować we względnie masowej skali, a bez których myślenie w kategoriach ponadpartykularnych, nieindywidualistycznych jest niemożliwe. Uniwersalizm moralny, stanowiący warunek modernizacji, jest w tym świetle tyleż kategorią etyczną, co poznawczą: wymaga wypracowania pewnych postaw, ale i form myślenia oraz komunikacji. I tu pojawiają się w moim przekonaniu kluczowe problemy z tą koncepcją. Pierwszy z nich, za Andreasem Reckwitzem (2020), wyjaśnić można jako niedocenienie przez Habermasa drugiej, nie racjonalistycznej, a kulturalistycznej strony procesów modernizacyjnych. Drugi, sięgając do dwóch starszych propozycji filozofii *praxistowskiej* (Gramsciego i Bourdieu), wiąże się z samą diagnozą przyczyn kryzysu nowoczesnej sfery publicznej.

W publikowanym w niniejszym tomie urodzinowym wywiadzie Jürgen Habermas zostaje poproszony o odniesienie się do rekonstrukcji procesu modernizacji, zaproponowanej niedawno przez Andreego Reckwitza w pracy, której tytuł przełożył można jako *Społeczeństwo osobliwości*¹ (*Society of Singularities*) (Habermas, 2020; Reckwitz, 2020). Pytanie to jest w pełni celowe i uzasadnione, bowiem propozycja Reckwitza jest próbą stworzenia alternatywy dla wizji

nowoczesności postsołwieceniowej i postburżuazyjnej jako dominacji racjonalności, a więc od Webera po Habermasa właśnie. Jest przy tym zgłaszana wewnątrz autorskiego projektu teorii *praxis* i autorskiej koncepcji kulturalizmów nowoczesnych, które były przedmiotem wcześniejszych prac autora (Reckwitz 2002a; 2002b). Co więcej – kluczem staje się tu również punkt docelowy Reckwitzowskiej rekonstrukcji, a więc diagnoza współczesnej kondycji tzw. nowoczesności późnej i kapitalizmu kulturowego jako efektu wypierania racjonalistycznego paradygmatu postsołwieceniowego nową formą kultury, którą określić można jako kulturę pojedynczości i partykularizmu (ale też osobliwości, unikatowości itd.). Reckwitz kreśli wizję modernizacji jako dialektyki racjonalizmu i kulturalizmu. Ten pierwszy, zapoczątkowany w oświeceniu, określał ramy myślenia o tym, co publiczne, zbiorowe, ale przede wszystkim wymagał zdolności do posługiwania się kategoriami i pojęciami ogólnymi – *społeczną logiką tego, co generalne* (Reckwitz, 2020, s. 17–31). Bez tego niemożliwe byłyby żadne projekty zbiorowe wczesnej nowoczesności: od państwa i społeczeństwa obywatelskiego jako uogólnionej, abstrakcyjnej zbiorowości przez kapitalizm przemysłowy z dominującą standaryzacją i ilościowymi kryteriami rozwoju. Nie byłaby też jednak możliwa nowoczesna sfera publiczna, której warunkiem, jak pamiętamy, było wyjście poza horyzont tego, co wynika z jednostkowych, prywatnych doświadczeń. Ten drugi, którego źródłem dopatrywać można się w romantyzmie, ale apogeum dopiero w ruchach kontrkulturowych, a spełnienia w kapitalizmie kreatywnym – reprodukcją wszelkie właściwości kultury pojętej wąsko (choć przenoszone do kolejnych sfer życia): jednostkowość, pojedynczość, unikatowość, oryginalność, wyjątkowość, twórczość. Podstawowym wyróżnikiem *społecznej logiki tego, co partykularne* było zaś ukierunkowanie na te cechy jako na wartości (Reckwitz, 2020,

s. 32–50). Logika pojęć ogólnych pozwala nam porównywać i mierzyć, logika poszczególności nakazuje nam jakościowo ewaluować i waloryzować. Towary, miejsca, wiedza, tożsamości jednostkowe i kolektywne nie są w tej optyce waloryzowane pozytywnie ze względu na weryfikowalność, reprezentatywność, funkcjonalność i przynależność, lecz ze względu na osobliwość.

Relacja dwóch logik w toku całego procesu modernizacji przypominać miała relację figury i tła – w nowoczesności późnej to, co ogólne, pracuje w tle, na plan pierwszy wysuwają się zaś partykularyzmy. Ponieważ jednak dla unikatowych „pojedynczości” nie da się ustalić żadnej wspólnej platformy negocjacji i konsensu, między tożsamościami i całościami społecznymi poddanymi tej logice nie może dochodzić do dialogu, deliberacji i racjonalnego sporu.

I tak dochodzi Reckwitz do interpretacji przyczyn współczesnych wojen kulturowych, konfliktów politycznych oraz kariery populizmów. Logika pojedynczości jest bowiem w tym samym stopniu charakterystyczna dla późnonowoczesnej wielkomiejskiej klasy średniej, co dla przedstawicieli globalnej *underclass*. W pierwszym przypadku staje się źródłem modelu politycznego, określanego mianem „otwartościowo-różnicującego liberalizmu”, który – choć otwarty na wartości, takie jak prawa mniejszości, prawa człowieka, ekologia, akceptacja inności itp. – nie jest w stanie realizować zadań sfery publicznej, gdyż nie potrafi prowadzić debaty w kategoriach ogólnych (Reckwitz, 2020, s. 267–285). W zamian sprowadza raczej wartości uniwersalne do sprawy zindywidualizowanych, partykularnych stylów życia, wzorców konsumenckich czy ofert politycznych o zmiennym, zdarzeniowym, labilnym charakterze. W drugim – logika tego, co partykularne, przejawia się w społecznej karierze komunitarystycznego esencjalizmu, gdzie partykularność nie jest już wartością

w świecie pluralizmu i otwartości, ale staje się źródłem postaw fundamentalistycznych, izolacjonistycznych i pożywką dla wszelkich projektów godnościowych (Reckwitz, 2020, s. 286–309).

Habermas we wspomnianym wywiadzie odnosi się do tej – rzeczywiście wzbudzającej wątpliwości w wielu aspektach – propozycji zdawkowo i chyba niezbyt przychylnie. Problem tej koncepcji sprowadza do uprzywilejowania przez Reckwitza czynników psycho-społecznych (podmiotowych) nad strukturalnymi, mimo że w deklaracji autora *Społeczeństwa osobliwości* mamy do czynienia z rekonstrukcją strukturalnych przeobrażeń (Reckwitz, 2020, s. 9). Źródłem nieporozumienia może być tu akcent położony na afektywność i performatywność późnej nowoczesności, choć u Reckwitza są to w tym samym stopniu własności strukturalne, co podmiotowe, jednostkowe, co kolektywne.

Koncepcja Reckwitza rzeczywiście przy tym niespecjalnie nadaje się do bezkrytycznego przyjęcia – z wielu powodów, na których omówienie nie mam tu miejsca². Na pierwszy

1 Oczywiście w wiernym przekładzie singularities można oddać w języku polskim jako pojedynczości lub partykularyzmy, lecz zdecydowałam się na użycie innego z bliskoznacznych określeń ze względu na fakt, że dobrze oddaje intuicję Reckwitza dotyczące specyficznego kulturowego statusu tego, co pojedyncze: unikatowości, ale i idiosynkratyczności, oryginalności, a w pewnych wymiarach wręcz dziwactwa.

2 Warto zwrócić uwagę choćby na fakt, że przyjęty przez Reckwitza dualistyczny sposób myślenia o tym, co racjonalne i kulturowe oraz o tym, co generalne i co jednostkowe, sam w sobie jest celowym, ale jednak ostrym uproszczeniem. Kulturowego wymiaru nowoczesności nie da się bowiem tak łatwo zredukować do post-romantycznych czy kontrkulturowych tradycji, nowoczesność przynosiła bowiem z sobą także formy myślenia kulturalistycznego silnie powiązane z filozofiami racjonalistycznymi (jak neokantyzm czy filozofia analityczna). Logika tego, co ogólne i tego, co jednostkowe – jeśli odczytywać ją rzeczywiście w zgodzie z Kantowskim źródłem – to także po prostu dwie funkcje myślenia o tym samym zjawisku, a nie dwa odrębne systemy przekonaniowe – w efekcie jednak na poziomie świadomości zbiorowej trudno jest postawić tak ostre cięcie między światopoglądami opartymi o to, co wspólne i skrajnie indywidualistycznymi. Raczej mamy tu do czynienia z pewnym *continuum* postaw pośrednich. Pewien rodzaj redukcji do skrajności jest jednak Reckwitzowi potrzebny, by wskazać na dominujące

rzut oka wydaje się ona skomplikowanym terminologicznie wariantem doskonale znanych już w teorii społecznej propozycji ujmowania własności nowoczesności drugiej, z „kulturą indywidualizmu” na czele (Beck, 2004; Giddens, 2010; Jacyno, 2007). Nade wszystko zaś wydaje się kolejną, nieco pojęciowo odświeżoną odsłoną konfliktu tego, co publiczne i tego, co prywatne, który znamy już przecież ze *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej*. To dominacja sfery prywatnej miała być odpowiedzialna za hegemonię rozumu instrumentalnego, kolonizację światów życia przez rynek czy erozję wspólnoty politycznej. Problem w tym, że Reckwitzowi chodzi o sprawę bardziej generalną. Jeśli sięgnąć do Kantowskiego źródła stosowanych tu rozróżnień, myślenie w kategoriach ogólnych i szczegółowych to dwie strony tego samego medalu, a zarazem wzajemnie z sobą powiązane sposoby oglądu rzeczywistości. Na poziomie podmiotowym – jednostkowym posiadamy zdolność do spojrzenia na tę samą sprawę z obydwu optyk. Autor *Spółczesności osobliwości* rekonstruuje jednak dość trafnie proces, w ramach którego ten sposób patrzenia wnika do pewnych ponadjednostkowych struktur przekonaniowych, mentalnych, a więc do poziomu działających w szerszych układach społecznych form myślenia, splecionych i ukierunkowujących społeczną *praxis* (Reckwitz, 2020, s. 61–64). Mówiąc prościej: pokazuje, jak to, co generalne i to, co partykularne, może stać się dominującym historycznie trendem kulturowym.

Populizmy i prześniony „moment Gramsciański”

Niezależnie od wątpliwości, jakie wzbudzać może Reckwitzowska rekonstrukcja, niebawem

ważna wydaje mi się pewna intuicja, wyrażona nie wprost w *Spółczesności osobliwości*. Jeśli przyjąć za autorem, że logika tego, co partykularne, zarządza dziś w tym samym stopniu świadomością „klasy średniej”, co przekonania mi coraz bardziej zróżnicowanych społecznie i licznych „klas niższych”, można się pokusić o dwa wnioski.

Po pierwsze, poddany przez autora historycznej analizie kulturalistyczny nurt nowoczesności w nowym świetle stawia problematykę politycznych i kulturowych odmian populizmu. Populistyczna, jak można sądzić, jest w zasadzie cała kultura późnej nowoczesności i kapitalizmu neoliberalnego, a nie tylko oferta adresowana do grup podporządkowanych. Jeśli pojęcie „populizmu” potraktować nie wyłącznie deskryptywnie (a więc jako formę zagospodarowania politycznych interesów „ludu”, np. w postaci historycznych ruchów chłopskich czy robotniczych), lecz także normatywnie (jako formę instrumentalizacji tych interesów), w ostatnich dekadach obserwować mogliśmy narodziny co najmniej dwóch odmian populizmu, które dodatkowo przekraczały rozróżnienie na jego wariant polityczny i kulturowy (stosowane jeszcze przez McGuigana [2005]). To właśnie w warunkach późnego kapitalizmu każda polityczna oferta została uzależniona od czynników symbolicznych, aksjologicznych, przekonaniowych w skomercjalizowanej, lecz również zbanalizowanej postaci: proces demokratyczny podporządkowany logice sondażowej, hegemonia *quasi*-rynkowego marketingu politycznego, profesjonalne zarządzanie dezinformacją i gra nastrojami społecznymi, w której na plan pierwszy wysuwa się polityka afektu, nie argumentu to własności, które przypisać możemy właściwie każdemu podmiotowi dzisiejszej „medialnej polityki”. Formą populizmu będzie więc w tym samym stopniu neoliberalna z ducha ideologia kreatywności, adresowana do wielonarodowej klasy metropolitalnej,

co esencjalistyczne roszczenie „odbudowania tradycyjnych wspólnot”, adresowane do coraz liczniejszych grup niepewności i wykluczenia. Oczywiście te dwa populizmy – dziś konfrontowane z sobą w postaci „kulturowych wojen” – są skonfliktowane na poziomie podstawowych wartości, lecz co do jednej własności znacznie się nie różnią: w jednym i w drugim wypadku mowa tu bowiem o instrumentalnym zagospodarowaniu lęków dla doraźnego politycznego celu, a więc o wykorzystaniu „populistycznej strategii”. W tym kontekście cytowana powyżej wypowiedź Andrzeja Zybertowicza nie pozostawia złudzeń: nie chodzi o rzeczywistą polityczną ofertę dla „niewydukowanych mas”, których nie udało się przejąć liberałom i lewicy, ale o cyniczne wykorzystanie faktu, że masy te nie posiadają „wyposażenia”, by artykułować interesy samodzielnie. Odpowiedź z centrum – na przykładzie felietonu Hartmana – wydaje się, przynajmniej na razie, aktem dezercji. W zasadzie przystaje i na tę diagnozę kondycji „mas ludowych” (oraz na sam fakt ich istnienia), i na cyniczne warunki przechwycenia. Jedyne, co może zrobić wielkowiejska klasa średnia, to „przejrzeć na oczy”. By nie wystawiać się na zarzut symetryzmu, muszę dodać, że nie sprowadzam tych wypowiedzi do wspólnego mianownika: obie uważam za szkodliwe w różnym stopniu, choć w równym stopniu błędne.

Po drugie, by zrozumieć w pełni warunki działania skulturalizowanego, późnego kapitalizmu i jego afektywnego aparatu politycznego, a więc faktyczne źródła wyłaniania się konserwatywno-neoliberalnego konsensu generującego dziś silne konflikty społeczne, nie można przegapić tego, co powyżej określiłam mianem „strukturalnych przeobrażeń mas ludowych”. W tym kontekście nawet stosowany przez Reckwitza podział na wykształconą wielkowiejską klasę średnią i klasy podporządkowane wydaje się pewnym uproszczeniem, choć sam ten podział jest skutecznym narzędziem społecznej polaryzacji.

Neoliberalny wariant kapitalizmu naruszył bowiem drastycznie pozycję polityczną i potencjał emancypacyjny samej klasy średniej, ale też „wyprodukował” zupełnie nowe formy podporządkowania. Odbywało się to w ciągu kilku ostatnich dekad w wymiarze ekonomicznym i kulturowo-symbolicznym przez prywatyzację sektorów, w których reprezentanci klasy średniej znajdowali zatrudnienie i źródło prestiżu, ale także przez deprecjonowanie znaczenia tych dziedzin życia jako domeny dobra wspólnego (edukacja i nauka, sektor kultury instytucjonalnej, usługi publiczne – w tym np. służba zdrowia czy pomoc społeczna, sektor pozarządowy, administracja publiczna). „Klasy niższe” podlegały jednak również radykalnym przegrupowaniom: oparte na silnej identyfikacji grupowej, łatwe do wyróżnienia środowiska robotnicze o silnym etosie (stoczniovcy, górnicy, hutnicy, ale też rolnicy), charakterystyczne dla przemysłowej nowoczesności, dziś zastępuje mozaika zróżnicowanych grup o różnym stopniu wykształcenia oraz kapitale ekonomicznym i społecznym (od środowisk wciąż w miarę zintegrowanych, choć raczej siłą nostalgii, jak górnicy, po szerokie rzesze pracowników prywatnych firm i sektora usług oraz osoby samozatrudnione lub zatrudniane „śmieciovio”). W zamian „uśredniania społeczeństwa” druga połowa XX wieku przyniosła proces odwrotny – ekonomicznej i symbolicznej depriwacji kolejnych grup społecznych, które były tradycyjnie adresatem zarówno oferty liberalnej, jak i lewicowej. Jednym z dobrych przykładów silnych przemieszczeń w układzie klasowym późnej nowoczesności są powszechne w Polsce interpelacje polityczne do klasy „polskich przedsiębiorców”, którzy stanowią mając sół naszej kapitalistycznej ziemi i silnik rozwoju społecznego i gospodarczego. Nie ma polityka, który – prędzej czy później – nie odwołałby się do tej właśnie grupy. „Polscy przedsiębiorcy” to jednak jedna z najbardziej przeszarżowanych konstrukcji politycznych

trendy kulturowe, a więc formy myślenia i działania, które w sprzyjających warunkach mają skłonność do upowszechniania się.

i jeden z bardziej niepewnych adresatów oferty politycznej: coraz liczniejszą grupę osób prowadzących w naszym kraju samodzielną działalność gospodarczą stanowią samozatrudnieni, pracujący na zlecenie franczyz i innych form korporacyjnych, a nie pełnoprawni właściciele firm. Dotyczy to zresztą zarówno sektora kreatywnego, w którym aktywni są „młodzi wykształceni”, co wielkich sieci sklepów spożywczych. Struktura klasowa nie przestała istnieć, przeciwnie – społeczeństwa późnowoczesne są „uklasowane” coraz silniej, a na czynniki klasowe nakładają się także inne powody wykluczenia (np. deprywacja grupy pracowników oświaty czy pewnych grup zawodowych w służbie zdrowia coraz silniej powiązana jest z płcią i wiekiem). Struktura klasowa jest jednak dziś bardzo gęsto uwarstwiona, a przy tym – w warunkach niepewności ekonomicznej – bardzo plastyczna i zmienna. Podział na klasę średnią oraz *underclass* wyznacza dziś w rzeczywistości tylko krańce pewnego *continuum*, które zresztą znajduje się w stanie ciągłego ruchu. Wystarczy pandemiczny *lockdown*, byśmy zobaczyli, że deklasacja aktywnych gospodarczo i dobrze rozwijających się grup – jak pracownicy branży kreatywnej czy restauratorzy – może nastąpić praktycznie z dnia na dzień, ale tę właściwość współczesnych struktur klasowych ujawnił już globalny kryzys ekonomiczny sprzed dekady.

Zarządzanie tym stanem odbywało się i odbywa – zdaniem Reckwitz – za pomocą nowej kultury pojedynczości i partykularyzmu, a więc poprzez doraźną produkcję haseł i konfliktów, na moment – niczym hasztagi – przyciągających uwagę grup, których niepewność lub gniew są aktualnie do wykorzystania. Interpretacja autora *Spółczeństwa osobliwości* wysuwa więc na pierwszy plan „kulturę” nie jako narzędzie emancypacji (jak w fazie nowoczesności wczesnej) i rozwoju gospodarczego (jak w ramach ideologii kreatywności), ale jako instrument polityczny, ułatwiający

zarządzanie niepewnością. Paradoks polega na tym, że tak użyta kultura stanowi broń obosieczną i potężne źródło konfliktu. W warunkach, gdy nowe „masy” podporządkowane tracą gwarantowane instytucjonalnie, demokratyczne narzędzia realizacji własnego politycznego interesu, ta sama afektywna i performatywna kultura, która była źródłem poddania się populistycznej iluzji, staje się formą ekspresji oporu. Wykrzykiwany dziś na ulicach polskich miast wulgaryzm ma nie tylko potężną siłę emocjonalną, ale staje się także niemal idealnym przykładem pustego znaczącego: pod postulatem do rządzących, by byli „łaskawi się oddalić”, wciągu kilku dni protestu podpisują się kolejne grupy społeczne, a do feministycznej kontrpubliczności przyłączają się przedstawicielki i przedstawiciele „nowych mas”: taksówkarze, rolnicy, nauczycielki, przedsiębiorcy, mieszkańcy wielkich miast i małych miasteczek, lekarze, kibice, akademicki. Problem ze skutecznością tych podmiotów w realizacji swych politycznych praw jednak nie znika. Afektywna koalicja uliczna może – i pokazały to bez wątpienia w Polsce pierwsze protesty spod znaku Strajku Kobiet – doprowadzić do wykształcenia względnie trwałych struktur organizacyjnych, które bardzo dobrze rokują na przyszłość. Przy zróżnicowanym składzie społecznym dzisiejszych protestów przejście od „afektywnej wspólnoty” do faktycznej zmiany politycznej może się okazać znacznie trudniejsze, jeśli nie niemożliwe. Rzeczywisty proces politycznego upodmiotowienia wymaga bowiem uruchomienia logiki tego, co ogólne – umiejętności sformułowania interesów wspólnych dla odmiennych grup. W wypadku afektywnych koalicji pod wspólnymi hasłami kryją się jednak przeważnie odmienne interesy, a często także odmienne wartości. Ten ostatni czynnik – różnicę wartości – bardzo łatwo jest zaś rozegrać politycznie, zwłaszcza gdy tropem współczesnego populizmu prawicowego wojna światopoglądowa służy przykrywaniu

indolencji w innych sferach działalności politycznej, a realne źródła konfliktów i wykluczeń maskuje się dyskursywnie (i nader profesjonalnie) skonstruowanymi „wrogami”. Wówczas jednak sytuujemy się nie tylko poza postburżuazyjnym, liberalnym modelem demokracji, ale w ogóle poza demokracją. Pozostaje rozstrzygnięcie uliczne.

Habermas wyobrażał sobie, że zdolność do posługiwania się logiką tego, co ogólne (i przyjęcie uniwersalizmu moralnego) może stać się w procesie modernizacji czymś w rodzaju dobra wspólnego lub kompetencji powszechnej. Poza wysoko steoretyzowaną propozycją wyjaśnienia tego procesu jako mechanizmu nabywania i praktykowania pewnej umiejętności komunikacyjnej (oraz poznawczej), niewiele jednak z jego teorii dowiadujemy się na temat tego, jak rzeczywiście – a więc w postaci materialnych praktyk społecznych – proces ów przeprowadzić. Co więcej, co sygnalizowałam powyżej, Habermas źródeł problemu upatrywał nie tylko w instrumentalizacji rzeczywistości przez rynek kapitalistyczny, lecz także w kolonizacji przestrzeni obywatelskiej przez struktury państwa opiekuńczego. Kres tego ostatniego, zwłaszcza w postaci modelu zachodnich socjaldemokracji, pokazał jednak dopiero, jak łatwo wyzbyć się konkretnych – społecznych i materialnych – infrastruktur, dzięki którym uczenie się myślenia w kategoriach ogólnych oraz deliberacji było w warunkach nowoczesnych w ogóle możliwe.

Problem ten widział wyraźnie – zwłaszcza w późnej fazie swojej twórczości teoretycznej i zaangażowania politycznego – inny z teoretyków *praxistowskich*: Pierre Bourdieu. Jak wskazywałam w innym miejscu, diagnozowane przez Bourdieu osłabienie lewej ręki państwa, które jest konsekwencją neoliberalnego, radykalnego urynkowania, w krótkiej perspektywie może się okazać ekonomicznie efektywne, lecz w perspektywie długiej prowadzi do kulturowej i ekonomicznej deprywacji

wielu grup społecznych pochodzących zarówno z klasy średniej, jak i klas niższych (Droid, Ferenczi i Bourdieu, 1992; Skórzyńska, 2019). Etnograficznym zapisem tego procesu były analizy zawarte w *La misère du monde* – bohaterami rozmów o życiu w warunkach niepewności byli tam mieszkańcy osiedli socjalnych, dawni robotnicy i ich dzieci, ale i pracownicy socjalni, nauczyciele, kuratorzy sądowi, urzędnicy, pracownicy kultury (Bourdieu i in., 1993). Proces deprywacji kulturowej wymaga dłuższego trwania niż cykl kapitalistyczny czy kadencja ugrupowania politycznego, ale dowodzi dobitnie, że czynniki kulturowe dla procesu modernizacji miały i mają równie duże znaczenie, jak te ściśle ekonomiczne i polityczne. Kapitały kulturowe i społeczny również „nie skapują”, by sparafrazować jedną z najbardziej wątpliwych doktryn neoliberalizmu.

Ujawniająca się po czasie deprywacja kulturowa określonych grup produkuje jednak pewien paradoks, który charakteryzowałam w innym miejscu: system gospodarczy i polityczny oparty na kulturowej *logice tego, co osobliwe*, wymaga coraz wyższych kompetencji kulturowych, zarazem jednak osłabianie lewej ręki państwa powoduje systematyczny spadek tych kompetencji w skali społecznej oraz skazuje na niepewność tych, którzy za ich upowszechnianie są systemowo odpowiedzialni. Niezrozumienie tej kultury staje się zaś źródłem lęków i napięć, a w konsekwencji prowadzi do produkcji kolejnych partykularyzmów – i tak koło się zamyka. Bourdieu, który – jak pamiętamy – w późnej fazie swojego zaangażowania intelektualnego i politycznego postulował, w Habermasowskim duchu, prowadzenie *Realpolitik Rozumu* i *korporacjonizm tego, co uniwersalne* – a więc ruch intelektualno-kulturowy, który pozwoli nam przywrócić społeczną ważność kultury opartej na wiedzy i zdolności do myślenia w kategoriach ponadpartykularnych, nie miał złudzeń, że proces społeczno-kulturowy, który obserwuje

w warunkach neoliberalnych, zmierza w do-
kładnie przeciwnym kierunku (Bourdieu, 2001,
s. 505–519).

Gdzie tkwił błąd nowoczesności? Co prze-
śniliśmy? Innym, poza Habermasem, nie-
zwykle ważnym teoretykiem nowoczesnej
sfery publicznej był Antonio Gramsci, choć
jego pisma więzienne zapoczątkowały alter-
natywny względem deliberacyjnego model
myślenia o sferze publicznej (Gramsci, 1950;
Wróblewski, 2016). W myśli Gramsciego –
a konkretnie w pewnych jej założeniach – tkwi
jednak moim zdaniem odpowiedź na pytanie,
na czym polegał błąd w realizacji projektu
nowoczesności. Warto oczywiście – tropem
Wróblewskiego (2016, s. 73) – zrelatywizować
koncepcję Gramsciego do warunków, których
włoski myśliciel ze względów biograficznych
nie mógł już obserwować – ze strukturalnymi
przeobrażeniami mas ludowych włącznie.
Projekt Gramsciego klarował się w warunkach,
gdy klasy podporządkowane, stanowiące naj-
ważniejszy podmiot modernizacji, stanowiły
jeszcze względnie jednolite i rozpoznawalne
grupy społeczne – przede wszystkim robotnicy
przemysłowi. W kontekście rozważań na temat
przegapionego kulturowego wymiaru procesu
modernizacji jego pogląd na to, co składa się
na nowoczesną sferę publiczną oraz w jaki
sposób staje się ona przestrzenią instalowania
hegemonii, jest niebywale cenny. Konsens
hegemoniczny, zdaniem Gramsciego, wy-
magał uruchomienia aparatu władzy, zajęcia
kluczowych pozycji w debacie (media), zago-
sponderowania aparatów ideologicznych, lecz
także wniknięcia do struktur *common sensu*
i oddziaływania przez kody kultury popular-
nej (określanej przez niego mianem folkloru)
(Gramsci, 1950; Wróblewski 2016, s. 203–204).
Charakterystyczna dla formacji hegemonicz-
nych, przede wszystkim populistycznych, jest
próba oddziaływania w miarę możliwości
wszystkimi tymi kanałami naraz – konsens he-
gemoniczny staje się wtedy niemal niemożliwy

do podważenia. Bourdieu wielokrotnie, a Jim
McGuigan na przykład w *Populizmie kulturo-
wym*, bardzo trafnie wykazywali, w jaki sposób
za pomocą wszystkich tych aparatów instaluje
się populizm neoliberalny: produkujący własną
nowomowę, własne formaty medialne, własne
wartości i postawy, ale także generujący potęż-
ne sytuacje konfliktowe widoczne w wymiarze
kulturowym (Bourdieu i Wacquant, 2007;
McGuigan, 1992). McGuigan doskonale poka-
zywał, jak wytworzenie neoliberalnej „osobo-
wości korporacyjnej” wspierało *reality show*
z udziałem – *nomen omen* – Donalda Trumpa
(McGuigan, 2009). W Polsce odrzucenie przez
podporządkowanych *mainstreamowej* kultury
i polityki można było przeczuwać, oglądając
upokarzające dla wielu grup społecznych
produkcje, jak kuriozalny *Projekt Lady* na przy-
kład. Prawica zagospodarowywała wówczas
wyobraźnię kulturem wyklętych bądź sielską
atmosferą wiejskiej plebanii. Popkultura to tyl-
ko wyimek, ale znaczący, bowiem wskazuje
na to, że tzw. prawica Gramsciańska w naszych
warunkach być może nie była subtelna, ale
bardzo skuteczna. Polityka realna przejścia
przywództwa nad masami, która tli się w wy-
powiedzi Zybortowicza, brzmi humorystycznie,
gdy czytamy o ezoterycznej MaBeNie, lecz
przecież jest realizowana w praktyce przez
podporządkowanie sobie kolejnych instytucji,
które w pierwszym rządzie służą do zarządza-
nia *common sensem*. Budzi to opór, bowiem
w wydaniu radykalnym ten typ polityki nie
dba o formę czy niuanse – jest raczej bardzo
dosłownym lokowaniem zwolenników okre-
ślonych ideologii w tych instytucjach i sferach
życia, w których kultura jako czynnik społecz-
nej integracji jest wytwarzana: kultura nauko-
wa, prawna, ale i sztuka, i edukacja, i media.
Nie ma historycznej możliwości, by w pewnym
momencie pojawiać się zaczęły pokolenia
„genetycznie gorzej uposażone” do myślenia
krytycznego i odporności na manipulację.
Jest natomiast możliwość, że zagęszczają się

społeczne infrastruktury – instytucje, narracje,
imaginaria, które na manipulacji się opierają.
Demokracje liberalne z fazy późnego kulturo-
wego kapitalizmu zaś systematycznie rozbra-
jały własne narzędzia: demobilizowały kadry,
osłabiały sektor publiczny, w tym publiczne
instytucje, które tworzyły *kulturę tego, co ogól-
ne*. Czy odpowiedź jest zatem aż tak prosta?
Tak, obawiam się, że jest właśnie tak prosta:
puste miejsce po ostatnich intelektualistach
organicznych, których systemowo osłabiono,
a symbolicznie ośmieszano, zajęli demagodzy.
Im bardziej osobliwi, tym atrakcyjniejsi. 🗨

Agata Skórzyńska – dr hab., prof. UAM,
pracuje z Zakładzie Kulturowych Studiów
Miejskich Instytutu Kulturoznawstwa UAM, od
stycznia 2021 jest dyrektorką Instytutu. Jest współ-
założycielką sieci badawczej Społeczne Obiegi
Wiedzy Akademickiej, wiceprezeską Polskiego
Towarzystwa Kulturoznawczego, członkinią
Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Zajmuje się bada-
niami w obszarze studiów kulturowych, studiów
miejskich, a także filozofii *praxis* i teorii praktyk
społecznych. Jest autorką książki *Praxis i miasto*.
Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących
(Warszawa, 2017).

Afiliacja:

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa
Zakład Kulturowych Studiów Miejskich
e-mail: agatoos@amu.edu.pl
ORCID: [000-0003-2529-1097](https://orcid.org/000-0003-2529-1097)

Bibliografia

- Beck, U. (2004). *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do
innej nowoczesności* (S. Cieśla, tłum.). Warszawa:
Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu, P. (1990). *The Uses of the People*. W:
P. Bourdieu, *In Other Words. Essays Toward
a Reflexive Sociology* (s. 150–155). Cambridge:
Polity Press.

- Bourdieu, P. et al. (1993). *The Weight of the World.
Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford:
Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2001). *Reguły sztuki. Geneza i struktura
pola literackiego*. Kraków: Universitas.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprze-
dzony trzema studiami na temat etnologii
Kabylów* (W. Kroker, tłum.). Kęty: Wydawnictwo
Marek Drewiecki.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D. (2007). Nowomowa
neoliberalna. Nowa globalna wulgata. *Recykling
idei*, 9 (wiosna–lato).
- Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny*. Kraków:
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P. (2009). *Rozum praktyczny. O teorii dzia-
łania* (J. Stryczyk, tłum.). Kraków: Wydawnictwo
Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ciołkiewicz, P. (2009). Strukturalne przeobrażenia
sfery publicznej Jürgena Habermasa – kon-
cepcja, krytyka, zastosowania. *Media, Kultura,
Społeczeństwo*, 1(4), 175–189.
- Dahlberg, L. (2005). The Habermasian Public Sphere:
Taking Difference Seriously?. *Theory and Society*, 34,
111–136.
- Dahlberg, L. (2013). The Habermasian Public
Sphere and Exclusion: An Engagement
with Poststructuralists-Influenced Critics.
Communication Theory, 24(1), 1–21. DOI: 10.1111/
comt.12010
- Domarecki, Cz. Zybortowicz, A. (2017). Andrzej
Zybortowicz: Ideologia liberalna wpadła
w pułapkę utopijności. *Teologia Polityczna*.
[https://teologiapolityczna.pl/prof-andrzej-
zybertowicz-ideologia-liberalna-wpadla-w-pu-
lapke-utopijnosci](https://teologiapolityczna.pl/prof-andrzej-zybertowicz-ideologia-liberalna-wpadla-w-pu-lapke-utopijnosci)
- Droit, R.P., Ferenczi, T., Bourdieu, P. (1992). The Left
Hand and the Right Hand of the State.
Variant, 2. [http://www.variant.org.uk/32texts/
bourdieu32.html](http://www.variant.org.uk/32texts/bourdieu32.html)
- Finlayson, J. G. (2005). *Habermas. A Very Short
Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere:
A Contribution to the Critique of Actually Existing
Democracy. *Social Text*, 25/26, 56–80.

- Fraser, N. (2014). *Jak krytyczna jest teoria krytyczna. Przypadek Habermasa i gender*. W: N. Fraser, *Drugi feminizmu. Od kapitalizmu państwowego do neoliberalnego kryzysu* (s. 37–79). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Giddens, A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (J. Szulżycka, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gramsci, A. (1950). *Listy z więzienia* (M. Brahmmer, tłum.). Warszawa: Czytelnik.
- Gramsci, A. (1999). *Selections from The Prison Notebooks*. London: ElecBook.
- Habermas, J. (1983). *Teoria i praktyka. Wybór pism* (Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (1996). *Modernizm – niedokończony projekt*. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 25–46). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1 (A. M. Kaniowski, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2008). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (M. Łukasiewicz, W. Lipnik, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2020). *Uniwersalizm moralny w czasach politycznego regresu*. (W niniejszym tomie).
- Hartman, J. (2018). Ja prostak. *Polityka*, 26 czerwca. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1753834,1,ja-prostak.read>
- Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kluge, A., Negt, O. (2016). *Public Sphere and Experience. Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. London-New York: Verso.
- Kmita, J. (2007). *Późny wnuk filozofii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Laclau E. (2009). *Rozum populistyczny* (T. Szkuclarek, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej* (S. Królak, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacja TWP.
- Majewska, E. (2018). *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne. Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Prasa.
- McGuigan, J. (1992). *Cultural populism*. London-New York: Routledge.
- McGuigan, J. (2005). The Cultural Public Sphere. *European Journal of Cultural Studies*, 8(4), 427–443. DOI: 10.1177/1367549405057827
- McGuigan, J. (2009). *Cool capitalism*. London-New York: Pluto Press.
- Moll, Ł. (2016). *Neoliberalizm i gra w klasy*. W: W.J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu* (s. 17–76). Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Mouffe, Ch. (2005a). *Paradoks demokracji* (W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacja TWP.
- Mouffe, Ch. (2005b). *On the Political. Thinking in Action*. London-New York: Routledge.
- Murphy, M. Fleming, T. (2012). *Komunikacja, deliberacja, rozum. Wprowadzenie do Habermasa*. W: M. Murphy, T. Fleming (red.), *Habermas, teoria krytyczna i edukacja* (s. 9–24). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Nowak, A.W., Abriszewski, K., Wróblewski, M. (2016). *Czyje lęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pluciński, P. (2011). Decyzjonizm zamiast debaty? O przeciwstawnych wzorach działania w sferze publicznej. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 72(4), 197–213.
- Reckwitz, A. (2002a). The Status of the „Material” in Theories of Culture. From „Social Structure” to „Artefact”. *Journal for Theory of Social Behavior*, 32(2), 195–211.
- Reckwitz, A. (2002b). Towards a Theory of Social Practices. A Development of Culturalist Theorising. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. DOI: 10.1177/1368431022225432
- Reckwitz, A. (2020). *Society of Singularities*. Cambridge-Medford: Polity Press.
- Skórzyńska, A. (2017). *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Skórzyńska, A. (2019). Agorafobia, czyli ukryte curriculum. Pole akademickie i dylematy intelektualizmu krytycznego. *Prace Kulturoznawcze*, 23(1), 33–57.
- Szahaj, A. (2008). *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Wróblewski, M. (2016). *Hegemonia i władza*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zeidler-Janiszewska, A., Skórzyńska, A., Koschany, R. (2016). *Wywiad z Anną Zeidler-Janiszewską z okazji 40-lecia Instytutu Kulturoznawstwa UAM*. Poznań. <https://www.youtube.com/watch?v=IB2WPzL-UL4>

The structural transformation of the popular masses. Cultural change as a blind spot of modernization theory

Abstract

The article aims to reinterpret the Habermasian concept of the public sphere from two perspectives: 1) in the context of other variants of praxis philosophy (in the works of Gramsci and Bourdieu) as well as the theory of practice in contemporary cultural studies; 2) in the context of the contemporary crisis of liberal democracies, including the growth of populisms (political and cultural) and elitist reaction to them. By referring – critically – to Andreas Reckwitz’s “Society of Singularities”, I try to show that strongly rationalized theories of modernization – as Habermasian – overlooked an important factor of social change: cultural aspects of modernity. The latter, however, went from being tools of social emancipation (in the phase of industrial modernity) to a source of populist hegemony (under the condition of neoliberal-conservative consensus of the so-called “late modernity”).

Keywords:

public sphere, theory of modernization, rationalism and culturalism, populism.