

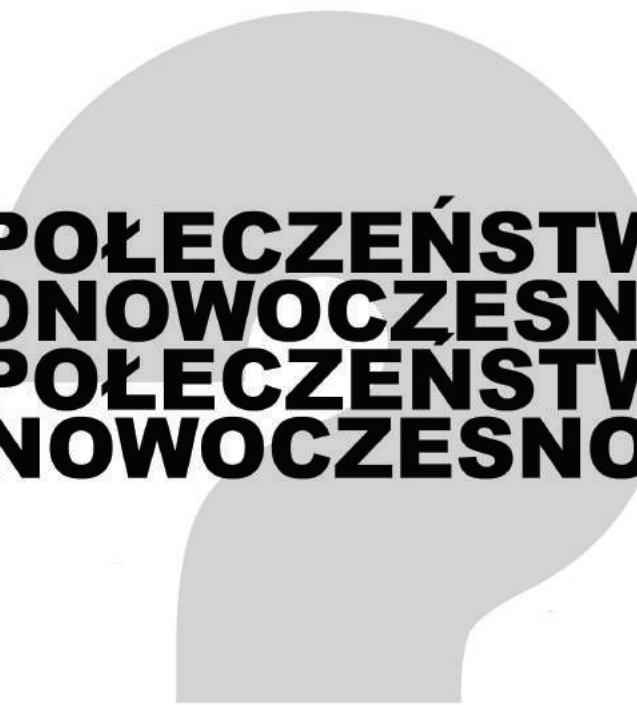
**SPOŁECZEŃSTWO
PONOWOCZESNE -
SPOŁECZEŃSTWO
PONOWOCZESNOŚCI**

REDAKCJA NAUKOWA
KATARZYNA CIKAŁA KASZOWSKA
WOJCIECH ZIELIŃSKI



społeczeń
s t w o
szukają
ce rozumu

SPOŁECZEŃSTWO PONOWOCZESNE - SPOŁECZEŃSTWO PONOWOCZESNOŚCI



**NAMYSŁ
NAD KONDYCJĄ
WSPÓŁCZESNE-
GO SPOŁECZEŃ-
STWA**



Recenzenci

dr hab. Joanna Mysona Byrska (UPJPiI)

dr Wojciech E. Zieliński (UG)

Redakcja techniczna

Lucyna Sterczewska

Projekt okładki

Wojciech B. Zieliński

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2016

Publikacja współfinansowana przez Fundację im. Świętej Królowej Jadwigi
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Dostęp online: <http://bc.upjp2.edu.pl/dlibra/publication/4042>

Copyright © 2016 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-504-6 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-505-3 (wersja online)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl



Spółczesność ponowoczesna – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 5–6
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.01>

WSTĘP

„Ponowoczesność to nowoczesność bez iluzji (co można też wyrazić stwierdzeniem, że nowoczesność jest ponowoczesnością nieprzyjmującą prawdy o sobie) (...) Można powiedzieć, że po długotrwałej i zażartej, choć w końcu nierozstrzygniętej walce o odczarowanie świata (...) ponowoczesność przynosi tego świata powtórne zaczarowanie”.

Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*

Z przyjemnością prezentujemy Państwu trzeci tom z cyklu Społeczeństwo Szukające Rozumu, którego przedmiotem są różne ujęcia ponowoczesności. Tematyka ta łączy autorów poruszających się w przestrzeni filozoficznej, socjologicznej i prawnej. Tak rozległy horyzont badawczy pociąga za sobą wiele możliwości odpowiedzi, interpretacji i rozwiązań zadanego tematu.

W niniejszej książce czeka na Państwa szereg artykułów podejmujących istotne kwestie ponowoczesności, nierzadko w oryginalny sposób. Autorzy w swoich pracach poruszają problem wartości, relatywizmu moralnego, a także trudnej kondycji konsumenta, który ma być przedstawicielem tego nowego typu społeczeństwa. Proponujemy państwu studium przypadku swym zakresem obejmujące postmodernistyczną wizję polityki, relacje pomiędzy Critical Legal Studies a filozofią ponowoczesną. Efektem przyjęcia wielu perspektyw badawczych jest próba skonstruowania nowych ram funkcjonowania społeczeństwa oraz nowej roli jednostki, co umożliwia wyrażenie *expressis verbis* nadziei i zagrożeń z tym związanych.

Publikacja tej monografii jest możliwa dzięki finansowemu wsparciu Samorządu Doktorantów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Podziękowania składamy także recenzentom niniejszej monografii – dr hab. Joannie Mysonie Byrskiej, dr. Wojciechowi Edmundowi Zielińskiemu i dr. Jakubowi Synowcowi, jak również Wydawnictwu Naukowemu UPJP II.

Mamy nadzieję, że zagadnienia zaprezentowane w artykułach okażą się istotnym wkładem w rozwój badań nad zjawiskiem ponowoczesności oraz użytecznym źródłem wiedzy z zakresu nauk społecznych.

Katarzyna Cikała-Kaszowska
Wojciech B. Zieliński
Kraków 2016



Spółczesność ponowoczesna – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 7–15
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.02>

Agnieszka Janas

KULTURA W SPOŁECZEŃSTWIE PONOWOCZESNYM

Rozpoczynając rozważania na temat kultury, należy odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie jest kultura i co określamy tym mianem. Kultura to całokształt dorobku ludzkości, wytworzonego w ogólnym rozwoju historycznym lub w jego określonej epoce. Pojęcie kultury zrodziło się z obserwacji sposobu życia ludzi, ich codzienności, wierzeń, zwyczajów i przekonań. Jej istotnymi cechami są różnorodność i zmienność. Odmienności kulturowe dotyczą nie tylko życia codziennego jednostki, lecz także wywierają duży wpływ na życie i funkcjonowanie grup społecznych, instytucji i organizacji¹.

Kultura to pojęcie niejednoznaczne, dotyczy całej aktywności ludzkiej, ogółu zachowań, tradycji przekazywanych z pokolenia na pokolenie, dorobku materialnego, religii, działań artystycznych, wzorów i wzorców. Słowo „kultura” pochodzi od łacińskich słów *colere*, czyli uprawiać, oraz *cultus*, oznaczającego kult, szacunek, cześć, pamięć. Już starożytny filozof Cicero mówił: „cultura amini philosophia est”, czyli postrzegał kulturę jako filozofię ducha, kształtowanie wrażliwości². Jego rozważania o kulturze zawarte w *Rozmowach tuskulańskich* są pierwszą filozoficzną koncepcją kultury. Została ona przyjęta w kręgu cywilizacji europejskiej³.

Każdy lud żyjący na ziemi posiada swoją kulturę, pojawia się ona jako wynik działania ludzkiego. Kultura to ogół wyuczonych zachowań, które są wspólne i przekazywane kolejnym pokoleniom (tradycja) przez członków danej grupy

¹ *Kultura*, [w:] *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1978, s. 1083.

² Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes. Tłumaczenie i preparacja*, z. 2, Lwów 1928, Lib. II, cap. v, par. 13.

³ *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłosowska, Wrocław 1991, s. 18–20 (Encyklopedia Kultury Polskiej xx Wieku).

(społeczeństwa). Jej rolą jest kształtowanie ładu i porządku w życiu zarówno jednostki, jak i społeczeństwa, dzięki czerpaniu z historycznych doświadczeń społeczności ludzkich. Życie człowieka w społeczeństwie regulują normy prawne i obyczajowe oraz postawy i wzory, które wprowadzają ustalony porządek. Taką jego formę nazywamy kulturą socjetalną (społeczną), od łacińskiego *societas* – społeczeństwo. Tworzą ją wszystkie instytucje (szkoły, urzędy, teatry, muzea itp.). Podstawę każdej kultury stanowi komunikacja międzyludzka, czyli język. To on decyduje o przynależności do środowiska (gwary, dialekty), grupy (subkultury, języki grup zawodowych) czy społeczeństwa (języki narodowe). Każda kultura narodowa posiada określony zespół dzieł artystycznych, norm i zasad, których znajomość wpajana jest kolejnym pokoleniom przez rodzinę, środowisko i instytucje o charakterze kulturalnym i oświatowym. Według Ernsta Cassirera, autora książki *Esej o człowieku*, najważniejszą formą kultury jest kultura symboliczna, która wynika z duchowego rozwoju człowieka, a najważniejsze jej przejawy to nauka, sztuka i religia⁴. Religia wskazuje na etyczny wymiar świata; jej rola polega na integrowaniu zbiorowości i dowartościowywaniu jednostki. Naukę można uznać za wynik potrzeby poznania otaczającego świata, sztuka zaś realizuje funkcje ekspresyjne (pozwala wyrażać stany, uczucia, odzwierciedla kluczowe wartości ludzkie). Sztuka jest tym elementem kultury, który nie przynosi bezpośrednio żadnych praktycznych skutków – może być co prawda tworzona ze względów praktycznych, ale celem jej uprawiania jest potrzeba przeżycia estetycznego⁵.

Kultura symboliczna jest źródłem poznania najważniejszych wartości społecznych – zawiera w sobie historię danej zbiorowości oraz wartości uniwersalne, takie jak dobro, prawda, ojczyzna, solidarność itd. Jest ona czynnikiem integrującym zbiorowość, umożliwiającym ekspresję, źródłem poznania najwyższych wartości społecznych i narodowych⁶. Zawiera model dziejów, historię, zdobywcze intelektualne i doznania emocjonalne. Pomimo istnienia uniwersaliów kulturowych między sposobami ich postrzegania istnieją zasadnicze różnice. Na świecie występuje wiele modeli rodziny i życia rodzinnego, istnieje wiele idei dotyczących świata nadprzyrodzonego, wiele wizji boga, rytuałów religijnych i norm życia religijnego.

⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewka, Warszawa 1998, s. 35–37.

⁵ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 69–72.

⁶ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 76.

W zależności od uwarunkowań kulturowych te same formy polityczne czy ustrojowe działają w różny sposób. Inaczej wygląda demokracja w Anglii, kraju o wielowiekowych tradycjach parlamentarnych i demokratycznych, a inaczej na przykład we Włoszech, gdzie panują odmienne obyczaje społeczne. Porównując poszczególne kraje, można z łatwością zauważyć, że nie istnieje coś, co moglibyśmy nazwać jednolitym społeczeństwem, lecz że jest wiele społeczności ludzkich, z których każda funkcjonuje w inny, dla niej właściwy i oczywisty sposób. Międzynarodowe korporacje, takie jak Coca-Cola lub IBM, już dawno zauważyły, że sukces na rynku lokalnym jest ściśle powiązany ze znajomością uwarunkowań kulturowych i obyczajowych panujących w danym kraju czy obszarze geograficznym. Nie można lekceważyć uwarunkowań politycznych i społecznych panujących na danym terenie, gdyż wszystkie te czynniki współtworzą to, co nazywamy kulturą. Pojęcie kultury potocznie kojarzy się między innymi z kulturą narodową (kultura polska, kultura rosyjska), która dotyczy sposobu życia społeczności. Grupy społeczne wytwarzają własną kulturę grupową, zaś bardzo wyraźne, ukształtowane obyczaje wytwarzają wspólnoty zawodowe: lekarzy, prawników, górników itp. Kultury narodowe wielu krajów, oprócz elementów rodzimych, zawierają również składniki kultury europejskiej czy chrześcijańskiej, natomiast kultury regionalne, na przykład góralska czy kaszubska, pozostają pod wpływem kultury narodowej.

Największe bogactwo treści kulturowych jest związane ze społecznościami etnicznymi, narodami, plemionami. Dla tych społeczności wspólnota kulturowa oparta na wspólnym języku, wspólnych obyczajach i wspólnych wartościach jest jednocześnie wyrazem ich odrębności od kultur zewnętrznych, gdyż elementy składowe wspólnoty są jednocześnie wyróżnikami tej wspólnoty i znakami jej odrębności. Wpływ kultury danej społeczności na jednostkę jest znaczący w takim stopniu, w jakim jest ona członkiem tej społeczności. Jednostka może podlegać różnym kulturom i wpływom, ale kultura jest narzędziem, za pomocą którego jednostka tworzy swoją tożsamość i ją demonstrować. Zatem kultura jest jedną z najważniejszych wartości jednoczących społeczeństwo.

W społeczeństwie ponowoczesnym centralną wartością jest konsumpcja, która nie tylko służy do zaspokajania potrzeb jednostki, lecz także jest nośnikiem kultury. Można wyróżnić dwa podstawowe obszary zdominowane przez kulturę konsumpcji. Pierwszym z nich jest kultura materialna, przez którą można rozumieć różnego rodzaju wytwory ludzkiej działalności, a drugim jest kultura społeczna, którą można interpretować jako wzory zachowania, myślenia i działania

członków społeczeństwa ponowoczesnego. W społeczeństwie ponowoczesnym dobra posiadają swoje kulturowe znaczenie, które jest im nadawane przez środki masowego przekazu, modę oraz reklamę. Moda, sama w sobie będąca czymś nietrwałym i przejściowym, mimo że ulega szybkim zmianom, odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu gustów, postaw i zachowań społecznych, postrzeganych przez społeczeństwo ponowoczesne jako właściwe i pożądane. Modne może być nie tylko ubranie, lecz także określony sposób zachowania, przebywanie w konkretnych miejscach i uczestniczenie w konkretnych wydarzeniach. Współczesna moda jest silnie zróżnicowana ze względu na rozproszenie potencjalnych grup odbiorców, do których jest adresowana. Z jednej strony unifikuje – do pewnego momentu – wszystkich konsumentów, aż w końcu zostaje zastąpiona przez inną, nowszą, bardziej atrakcyjną modę, z drugiej zaś strony jest narzędziem umożliwiającym jednostce pokazanie swej indywidualności i wyjątkowości. Wzmacniana przez reklamę i środki masowego przekazu moda jest czynnikiem wpływającym na życie społeczne, ekonomiczne, a nawet polityczne społeczeństwa ponowoczesnego. To pod wpływem mody wspieranej przez reklamę i środki masowego przekazu społeczeństwo ponowoczesne poszukuje odpowiednich dla siebie towarów, usług, a nawet idei, postaw moralnych i grup, do których przynależy. Moda decyduje o zachowaniach konsumenckich społeczeństwa, o tym, jakie dobra są nabywane przez konsumentów, jakie wzory zachowań są uznawane za pożądane i akceptowane przez innych. Po pewnym czasie zachowania te stają się powszechnie praktykowanymi obyczajami, które wyznaczają zachowania konsumenckie, utrwalają je i nadają im znaczenie kulturowe⁷. Gdy masowość tych zachowań osiąga punkt krytyczny, przestają być one postrzegane jako atrakcyjne i modne i są zastępowane przez nowe zachowania, którym znowu z czasem nadawane jest znaczenie kulturowe.

Czym się charakteryzuje społeczeństwo ponowoczesne? W przeciwieństwie do wcześniejszych typów społeczeństwa ludzie będący jego członkami dysponują większą ilością czasu wolnego, w większości wykonują lżejszą i mniej uciążliwą fizycznie pracę i posiadają więcej środków finansowych, które mogą przeznaczyć na konsumowanie – a także więcej chęci, by konsumować.

We wcześniejszych typach społeczeństw to praca spełniała funkcję integrującą i porządkującą – współcześnie natomiast miejsce pracy zajęła konsumpcja⁸.

⁷ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 93–94.

⁸ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, dz. cyt., s. 69.

Odmienne zdanie na temat współczesnej kultury wyraża amerykański filozof społeczny, Richard Sennett, który zajmuje się badaniem kultury ze szczególnym uwzględnieniem wszelkiej aktywności twórczej człowieka związanej z codziennym życiem i wytwarzaniem prostych przedmiotów wymagających nie wielkich, niezwykłych umiejętności, lecz staranności, dokładności i fachowości. Stwierdza, co następuje:

Ludzie poznają samych siebie przez przedmioty, które wytwarzają. Kultura materialna ma znaczenie. [...] Możemy zhumanizować materialną stronę naszego życia, jeśli tylko lepiej zrozumiemy proces wytwarzania rzeczy⁹.

Sennett krytykuje powszechne współcześnie sprowadzanie kultury materialnej do prostych przedmiotów użytkowych, a tym samym uważanie jej za niegodną naszej uwagi, oraz rozumienie przez kulturę tylko i wyłącznie procesu tworzenia sztuki¹⁰. Uważa, że wielkim błędem jest lekceważenie wpływu, jaki na człowieka i jego postrzeganie świata ma proces wytwarzania zwykłych, codziennych rzeczy. Ogromne znaczenie dla kształtu współczesnej kultury mają następujące cechy charakterystyczne społeczeństwa ponowoczesnego: krótkotrwałość zamiast trwałości, teraźniejszość zamiast przeszłości i przyszłości oraz zmienność zamiast stabilizacji¹¹. Pokróćce przedstawię ich wpływ na kulturę społeczeństwa ponowoczesnego, które proponuje jednostce skupianie się na konkretnych działaniach, odrzucenie nabytych wcześniej umiejętności, myślenie i działanie krótkoterminowe nastawione na „tu i teraz” oraz odcięcie się od przeszłości.

Tworzenie wszelkich społecznych więzi wymaga czasu – jednak w społeczeństwie ponowoczesnym jednostka tworząca życiową narrację nie jest w stanie oprzeć swojego życia na solidnych fundamentach, ponieważ otaczająca ją rzeczywistość jest „płynna”, z definicji krótkotrwała i niestabilna. Te uwarunkowania wpływają na indywidualne umiejętności i możliwości jednostki, które w połączeniu z instytucjami takimi jak media kształtują kulturę konsumpcji – a konkretne zachowania konsumpcyjne mają z kolei wpływ na politykę. Nowy system wartości odcisnął swoje piętno zarówno w strukturze społeczeństwa

⁹ R. Sennett, *Etyka dobrej roboty*, przeł. J. Dzierzgowski, Warszawa 2010, s. 16–17 (Spectrum).

¹⁰ R. Sennett, *Etyka dobrej roboty*, dz. cyt., s. 16.

¹¹ R. Sennett, *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa 2010, s. 7–8 (Spectrum).

ponowoczesnego, jak i w jego kulturze¹². Główną wartością o znaczeniu kulturotwórczym stała się konsumpcja, a produkty kultury postrzega się przez pryzmat ich materialnej wartości. Ubocznym skutkiem propagowanej przez społeczeństwo ponowoczesne postawy krótkoterminowości i niepatrzenia w przeszłość jest osłabienie pamięci wspólnotowej, na którą składa się pamięć narodowa i kulturowa. W tym społeczeństwie traci znaczenie przede wszystkim pamięć kulturowa, ponieważ obejmuje swoim zasięgiem więcej niż jedno pokolenie. Konsekwencją tej postawy jest kryzys, który dotyka miejsc związane z pamięcią narodową. Takimi miejscami są muzea, cmentarze, biblioteki, które mogą nawet zniknąć w wyniku procesu wzmożonej konsumpcji. Czy unifikacja kultury związanej z procesem globalizacji musi koniecznie osłabiać tożsamość narodową i prowadzić do kulturowego wykorzenienia? Społeczeństwo ponowoczesne to przede wszystkim społeczeństwo informacyjne – komunikujące się za pośrednictwem nowych technologii informacyjnych. Jest to społeczeństwo, w którym komunikacja pomiędzy członkami społeczeństwa odbywa się w sposób pośredni – za pomocą Internetu. Należy dodać, że pojęcie „społeczeństwa informacyjnego” (*jōhōka shakai*) po raz pierwszy zostało użyte przez Japończyka Tadao Umesao w 1963 roku w artykule dotyczącym ewolucyjnej teorii społeczeństwa opartego na informacji¹³. Media stały się trwałym składnikiem współczesnej kultury, są naturalną przestrzenią aktywności człowieka, który jest najważniejszym elementem tego świata. Dzięki mediom człowiek może się komunikować, ma dostęp do informacji, może wypowiadać swoje opinie, myśli, może się zrzekać z innymi ludźmi i poszerzać swoje możliwości poznawcze¹⁴.

Marshall McLuhan dokonał analizy mediów i ich wpływu na życie człowieka. Jego koncepcja mediów otworzyła nowe możliwości w wielu dziedzinach nauki oraz w filozofii i wyznaczyła nowe kierunki badań¹⁵. Nie ulega wątpliwości, że teorie mediów powinny badać zmiany kulturowe, analizując je z uwzględnieniem rozwoju techniki. Media są nie tylko źródłami informacji, lecz także narzędziami edukacji i umożliwiają społeczeństwu uczestnictwo w kulturze, polityce i życiu społecznym. Nowe media mocno zakorzeniły się już w naszej

¹² R. Sennett, *Kultura nowego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 12.

¹³ R. Tadeusiewicz, *O potrzebie naukowej refleksji nad rozwojem społeczeństwa informacyjnego*, www.winntbg.bg.agh.edu.pl/skrypty/0020/roz1.pdf (30.03.2016).

¹⁴ M. Drożdż, *Wokół homo medialis*, [w:] *Media światem człowieka*, pod red. M. Drożdża, I. S. Fiuta, Kielce 2009, s. 77.

¹⁵ M. Drożdż, *Wokół homo medialis*, dz. cyt., s. 81.

rzeczywistości. Jednocześnie filozofowie i humaniści zastanawiają się nad ich wpływem na kulturę i etykę. Niektórzy z nich uważają, że dochodzi obecnie do swoistej inwersji kultury. Kiedyś była ona zwrócona ku wartościom i człowiekowi, dziś zwraca się ku narzędziom i środkom, jest zdominowana przez wielkie korporacje informacyjno-komunikacyjne¹⁶. Współcześnie doszło do wyjątkowej sytuacji, dotychczas niespotykanej w dziejach ludzkości – a mianowicie do uzależnienia wszelkich strategii rozwoju i wizji przyszłości od rozwoju tych korporacji, którego jedynym kryterium jest postęp techniczny¹⁷. Dużą uwagę poświęca się również mediom jako środkom służącym lepszej edukacji, podkreśla się konieczność ich szerszego zastosowania w szkolnictwie – niewystarczająco natomiast zwraca się uwagę na to, że szerokie ich zastosowanie spowoduje rozluźnienie kontaktów bezpośrednich pomiędzy uczniem a nauczycielem, a także pomiędzy samymi uczniami. Trudno przewidzieć wynikające stąd konsekwencje w sferze kultury i etyki¹⁸.

Istotny wpływ na kulturę mają procesy zachodzące w społeczeństwie ponowoczesnym. Jednym z nich jest *atomizacja*. Panujący powszechnie indywidualizm w efekcie prowadzi do zaniku poczucia wspólnoty i społeczeństwa obywatelskiego. Społeczeństwo ponowoczesne jest silnie rozwinięte technicznie, ale słabo intelektualnie¹⁹. Kolejnym procesem jest powszechna *dehumanizacja*, która polega na zamienianiu ludzi, instytucji oraz wytworów kultury w rzeczy. Współczesne społeczeństwo otrzymuje od rynku szeroką ofertę pozornie różnych produktów. Dobrym przykładem jest współczesny rynek motoryzacyjny – przykładowo Grupa Volkswagen produkuje cztery samochody: Audi A3, Volkswagena Golfa, Seata Leona oraz Škodę Octavię, które zasadniczo zbudowane są z tych samych podzespołów. Samochody różnią się jedynie detalami, ale mają zróżnicowaną cenę – w zależności od potencjalnej grupy nabywców, do której adresowane jest dane auto. Firma w reklamach zachwala albo niemiecką solidność, albo hiszpański temperament, albo czeską uczciwość. Odpowiednio przygotowani kulturowo klienci postrzegają Volkswagena jako przedsiębiorstwo, które składa się z czterech odrębnych fabryk, a każda z nich sprzedaje jedyne

¹⁶ T. Goban-Klas, P. Sienkiewicz, *Społeczeństwo informacyjne. Szanse, zagrożenia, wyzwania*, Kraków 1999, s. 59 (Społeczeństwo Globalnej Informacji).

¹⁷ T. Goban-Klas, P. Sienkiewicz, *Społeczeństwo informacyjne*, dz. cyt., s. 60.

¹⁸ T. Goban-Klas, P. Sienkiewicz, *Społeczeństwo informacyjne*, dz. cyt., s. 65–66.

¹⁹ A. Aldridge, *Konsumpcja*, przeł. M. Żakowski, Warszawa 2006, s. 103 (Key Concepts).

w swoim rodzaju, absolutnie niepowtarzalny model auta²⁰. Ten proces został nazwany *pseudoindywidualizacją*.

Najważniejszym zjawiskiem odgrywającym zasadniczą rolę w procesie powstawania kultury jest *konsumpcjonizm*. Jego domeną jest bierność. Sam proces tworzenia kultury wymaga od człowieka aktywności – ale aktywność potrzebna jest również do jej odbioru. Produkt społeczeństwa ponowoczesnego, określany mianem „kultury masowej”, w rzeczywistości nie istnieje, gdyż przymiotnik „masowa” sugeruje, że wyrasta ona spontanicznie z mas, w rzeczywistości natomiast jest tym masom narzucana jako produkt, wytwór „przemysłu kulturowego”, który zdolny jest wytwarzać jedynie standardowe produkty, niewymagające od potencjalnego odbiorcy wysiłku intelektualnego (trudno tu o dobrą definicję, może bardziej odpowiednie będzie nazwanie go mianem „tworu kulturopodobnego”?). W ten sposób współczesny przemysł kulturowy znacząco przyczynia się do rozwoju konsumpcjonizmu i wytwarzania nowych rzesz biernych, pozbawionych refleksji konsumentów²¹. W związku z tym nie można relacji zachodzącej pomiędzy nowoczesną techniką a kulturą rozważać w oderwaniu od etyki. Istotne dla nas wskazania zawarte zostały w Encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* z 1998 roku, w której ojciec święty przestrzega ludzkość przed zatraceniem etycznej podstawy życia zbiorowego, a szczególnie zwraca uwagę na zagrożenia wynikające z powszechnego zastosowania nauki i techniki w życiu społecznym. Podkreśla, że kultura nie może istnieć bez wiary, etyki i rozumu, które są podstawą jej trwania i rozwoju.

Bibliografia

- Aldridge A., *Konsumpcja*, przeł. M. Żakowski, Warszawa 2006 (Key Concepts).
Bauman Z., *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewka, Warszawa 1998.
Drożdż M., *Wokół homo medialis*, [w:] *Media światem człowieka*, pod red. M. Drożdża, I. S. Fiuta, Kielce 2009, s. 73–81.
Goban-Klas T., Sienkiewicz P., *Spółczesność informacyjna. Szanse, zagrożenia, wyzwania*, Kraków 1999 (Społeczeństwo Globalnej Informacji).

²⁰ A. Aldridge, *Konsumpcja*, dz. cyt., s. 104.

²¹ A. Aldridge, *Konsumpcja*, dz. cyt., s. 106.

- Kultura*, [w:] *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1978, s. 1083.
- Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes. Tłumaczenie i preparacja*, z. 2, Lwów 1928.
- Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991 (Encyklopedia Kultury Polskiej xx Wieku).
- Rachocka J., *Dekonsumpcja, domocentryzm, ekologizacja życia – nowe tendencje konsumencie w rozwiniętych gospodarkach rynkowych*, [w:] *Problemy globalizacji gospodarki*, red. T. Bernat, Szczecin 2003, s. 185–191.
- Sennett R., *Etyka dobrej roboty*, przeł. J. Dzierzgowski, Warszawa 2010 (Spectrum).
- Sennett R., *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa 2010 (Spectrum).
- Tadeusiewicz R., *O potrzebie naukowej refleksji nad rozwojem społeczeństwa informacyjnego*, www.winntbg.bg.agh.edu.pl/skrypty/0020/roz1.pdf (30.03.2016).

Abstrakt

Współczesne społeczeństwo postrzega kulturę przez pryzmat jej wymiernej wartości materialnej. W społeczeństwie ponowoczesnym wszelka twórczość posiada swoje kulturowe znaczenie wówczas, gdy zostanie jej to przypisane przez modę, środki masowego przekazu czy reklamę.

Wyznacznikiem tych kulturowych znaczeń są utrwalone w społeczeństwie zachowania konsumenckie i kształtujące je wzory. Dzięki obyczajom, które wyznaczają przebieg zachowań konsumenckich, znaczenie kulturowe jest utrwalane i odtwarzane. Postępujący proces globalizacji odcisnął swoje piętno nie tylko na strukturze społeczeństwa, lecz także na kulturze.

W swoim referacie postaram się wykazać, w jakich warunkach powstaje współczesna kultura i jak te warunki wpływają na jej kształt i rozwój.



Spółczesność – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 16–28
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.03>

Weronika Wojtanowska

WARTOŚCI NOWOCZESNE W SPOŁECZEŃSTWIE PONOWOCZESNYM – WYBRANE ZAGADNIENIA

Określenie „społeczeństwo ponowoczesne” oznaczać może zarówno społeczeństwo żyjące w epoce nazywanej ponowoczesnością, której towarzyszy prąd umysłowo-kulturalny zwany postmodernizmem¹, jak i społeczność prześiąkniętą ideami postmodernizmu i wszystkimi cechami, które cechują także postmodernizm. Będę używać tego terminu w pierwszym znaczeniu, ponieważ umożliwi to postawienie pytania, w jakim stopniu i w jakich dziedzinach społeczeństwo żyjące w czasach nazywanych ponowoczesnością rzeczywiście prześiąknięte jest duchem postmodernizmu i w jakim stopniu posiada cechy typowe dla postmodernizmu. Innymi słowy, pytanie dotyczy tego, jak duży wpływ ma postmodernizm na sposób postrzegania świata i człowieka przez przeciętnych obywateli i jakie ma odzwierciedlenie w powszechnej mentalności i stylu życia. Należy zaznaczyć, że jest to pytanie trudne i odpowiedź na nie musi być złożona. Ramy niniejszego artykułu pozwalają jedynie na przeprowadzenie rozważań na ogólnym poziomie, bez dogłębnej analizy poszczególnych wartości. Ze względu na powyższe ograniczenie moim celem nie może być udzielenie ostatecznej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu zasadne jest mówienie o kryzysie wartości w społeczeństwie ponowoczesnym. Artykuł należy zatem traktować jako zmierzanie się jedynie z wybranymi aspektami omawianej problematyki.

Kryzys, o którym mowa, może dotyczyć zarówno wartości w ogólnym rozumieniu, jak i wartości typowo nowoczesnych – co zdają się sugerować nazwy „postmodernizm” czy „ponowoczesność”. Zagadnienie to można podzielić

¹ Por. A. Szachaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 1996 nr 1–2, s. 63–78.

na kilka powiązanych ze sobą problemów. Po pierwsze, pojawia się pytanie, w jakim stopniu cechy charakteryzujące prąd umysłowo-kulturalny zwany postmodernizmem przenikają powszechną mentalność; chodzi tu o wpływ pewnych idei, takich jak pluralizm czy relatywizm moralny, a także o przejmowanie takich „postmodernistycznych” cech jak chaos, nieliniowość i niespójność. Drugim zagadnieniem jest wątpliwość, czy wartości typowo nowoczesne i nowoczesna mentalność rzeczywiście są w fazie zaniku, czy też wręcz przeciwnie – sporo wartości nowoczesnych nadal wyznacza powszechny sposób myślenia. Ponadto należy się zastanowić, które wartości, będące sztandarowymi wartościami ponowoczesności, jednocześnie są kontynuacją idei nowoczesnych lub klasycznych. Aby odpowiedzieć na te pytania, należy przypomnieć, co mamy na myśli, gdy mówimy o wartościach nowoczesnych. Wielu badaczy zwraca uwagę na wieloznaczność zarówno pojęcia nowoczesności, jak i ponowoczesności, jednak, jak się wydaje, można przyjąć, nie wzbudzając większych kontrowersji, że nowoczesność wyznaczały głównie ideały oświeceniowe – zaufanie do porządkującej i wyjaśniającej roli rozumu, wiara w postęp oraz sztandarowe hasła rewolucji francuskiej, takie jak wolność, równość, tolerancja.

1. Chaos, niespójność, nieliniowość

Andrzej Bronk pisze, że „człowiek epoki ponowoczesnej nie dostrzega porządku ani w świecie, ani w sobie. Świat jawi mu się jako przypadkowa, chaotyczna aglomeracja rzeczy, a on sam wydaje się być *[sic]* igraszką irracjonalnych sił”². Odwołuje się on do Zygmunta Baumana, który stwierdza: „Jesteśmy nadal w ruchu, ale nie wiemy już, dokąd idziemy; nie wiemy nawet, czy postępujemy w linii prostej czy kręcimy się w kółko”³. Wizja człowieka pogrążonego we wszechogarniającym chaosie jest niezwykle sugestywna. Jednak warto zauważyć, że niezależnie od epoki każdy człowiek po urodzeniu wrzucony jest w istniejący świat społeczny i naturalny jest to, że taką strukturę, jaką poznaje od urodzenia, przyjmuje jako oczywistą i bezpieczną. Postrzeganie zastanego świata jako chaotycznego i przerażającego jest sprzeczne z ludzką naturą, która

² A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996 nr 1–2, s. 79–100.

³ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 72 (Biblioteka Kultury Współczesnej).

adaptuje się do zastanego środowiska. Nawet w czasach odległych, gdy niewielka wiedza na temat przyrody i praw fizyki rzeczywiście mogła skutkować przekonaniem o irracjonalnych siłach rządzących człowiekiem i światem wedle swojego kaprysu, ludzie wprowadzali różnorakie obrzędy i rytuały mające na celu nałożenie na niezrozumiałe zjawiska uporządkowanej i przewidywalnej struktury. Występowanie naturalnego poczucia bezpieczeństwa w ludzkim świecie opisuje też Anthony Giddens – nazywa on poczucie ufności wobec istniejącego świata „bezpieczeństwem ontologicznym” i łączy je z pojęciem tzw. „kokona ochronnego”, który definiuje jako „ochronę defensywną, która nie dopuszcza potencjalnych zagrożeń ze świata zewnętrznego i znajduje oparcie psychiczne w podstawowym zaufaniu”⁴. Kokon ochronny tworzy się przez utrwalenie relacji zaufania do opiekunów (najczęściej rodziców) – relacji, która jest później automatycznie projektowana na całą rzeczywistość zewnętrzną. Giddens wprawdzie zwraca uwagę na fakt, że ów kokon ochronny może zostać naruszony – dzieje się tak np. w przypadku wydarzeń przełomowych lub doświadczeń wypieranych ze świadomości, takich jak bezpośrednie zagrożenie życia lub zetknięcie się z czyjąś śmiercią. Owe sytuacje odsłaniają kruchość egzystencji i sprawiają, że człowiek staje się bezbronny wobec nieprzewidywalnego losu. Jednak są one jedynie chwilowym odstępstwem od normy, zdarzeniem niezwykłym, po którym następuje powrót do poczucia bezpieczeństwa. Oprócz tego warto zauważyć, że wizja życia jako bezładnego kręcenia się w kółko niezgodna jest z charakterystycznym dla kultury europejskiej liniowym postrzeganiem czasu, który pojmowany jest metaforycznie jako biegnący do przodu, lub rozumiany jest na podobieństwo przestrzeni, w której posuwamy się naprzód⁵. Zatem wydaje się, że stwierdzenie Z. Baumana nie jest w tym wypadku prawdziwe, jako że w naszej kulturze życie dane człowiekowi jawi się jako przebiegające w linii prostej, mające swój początek i koniec, oraz wypełniane jest następującymi po sobie jasno określonymi cząstkowymi projektami, takimi jak ukończenie szkoły, zdobycie pracy, znalezienie partnera, założenie rodziny, wychowanie dzieci, wybudowanie domu, czuwanie nad rozwojem wnuków. Prawdą jest, że w obecnych czasach człowiek może nieznacznie

⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006, s. 57 (Biblioteka Socjologiczna).

⁵ Zob. np. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 64–67 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).

zmienić kolejność owych czynności, a ponadto trzeba przyznać, że od niedawna niektóre z nich stają się kwestią wyboru, jednak powstaje pytanie, czy nie są to jedynie powierzchowne zmiany. Trendy, które pozornie wydają się typowe dla ponowoczesności, takie jak opóźnianie wstąpienia w związek małżeński i założenia rodziny, są współczesnym odpowiednikiem zjawiska, które istniało już wiele stuleci temu wśród wyższych, zamożniejszych warstw społecznych. W przypadku kobiet było to spowodowane długotrwałym poszukiwaniem „odpowiedniej partii”, a w przypadku młodych męskich arystokratów – związane między innymi z zagranicznymi podróżami, które miały poszerzyć horyzonty. Jest to oczywiście uproszczony opis, jednak ma on na celu jedynie ukazanie pewnego podobieństwa, którego można się doszukiwać pomiędzy dawnymi praktykami a współczesnymi zwyczajami tzw. wyższej klasy średniej. Jest to jeden z przykładów na to, że pewne zjawiska, choć przykuwające uwagę, są jedynie najnowszą modyfikacją społecznych praktyk istniejących od dawna, tylko w innej formie. O tym, że potoczna świadomość ani nie jest skupiona jedynie na chwili obecnej, ani nie ma poczucia bezładnego kręcenia się w kółko, świadczy również powszechne (szczególnie wśród lepiej wykształconych rodziców) inwestowanie w przyszłość swoich dzieci, przejawiające się np. troską o biegłe posługiwanie się przez nie językami obcymi i zapewnienie im tzw. „dobrego startu” na przyszłość⁶. Trzeba przyznać, że w warstwach zamożniejszych owe inwestycje nierzadko przyjmują kuriozalne formy, jednakże to tylko potwierdza tezę, że życie często jest rozpatrywane w kategoriach realizacji projektu, dokonywania postępów i osiągania założonych celów.

Z drugiej strony, jeśli wykroczymy poza powierzchowne i czysto praktyczne rozumienie pojęcia znaczenia i istotności treści wypełniających ludzką egzystencję, łatwo dostrzeżemy, że w czasach ponowoczesnych życie, choć wypełnione jest częściowymi zadaniami i projektami, rzadko zdaje się mieć dla ludzi jakiś dodatkowy, zewnętrzny sens. Chociaż biegnie liniowo, to jednak wraz ze wzrastającą sekularyzacją coraz częściej zdaje się pędzić ku nicości. Warto podkreślić, że jest to rezultat nowoczesnego, oświeceniowego zanegowania religii i jej miejsca w społeczeństwie; poczucie bezsensu życia ujmowanego

⁶ Zob. np. T. Szlendak, *Zaniedbana piaskownica: style wychowania małych dzieci a problem nierówności szans edukacyjnych*, Warszawa 2003 (Ekspertyzy, Rekomendacje, Raporty z Badań – Instytut Spaw Publicznych).

jako całość, nawet jeśli w sposób wyraźny ujawnia się w ponowoczesności, jest niejako efektem ubocznym idei na wskroś nowoczesnych.

Inną, choć powiązaną z tymi rozważaniami kwestią jest to, czy mimo wszystko w jakimś stopniu chaos i niespójność nie wkradają się do życia na płaszczyźnie codziennych wrażeń i doświadczeń. Nawet jeśli życie jako całość oraz jego poszczególne etapy postrzegane są liniowo, nie musi to przeczyć tezie, że za sprawą nowoczesnych mediów w obecnych czasach poszczególne chwile wypełnione są wiązkami wrażeń zlepionych ze sobą w sposób luźny i chaotyczny. Ciekawe jest to, że wspomniany wcześniej A. Giddens ma wątpliwości co do trafności narzucającej się metafory kolażu:

Wszyscy czynnie, chociaż niekoniecznie w pełni świadomie, włączają do swojego codziennego postępowania elementy doświadczenia zapośredniczonego. W przeciwieństwie do tego, co mogłaby sugerować metafora efektu kolażu, proces ten nigdy nie przebiega w sposób przypadkowy ani bez czynnego udziału jednostki. Na przykład gazeta prezentuje kolaż informacji, podobnie jak, na szerszą skalę, cała prasa w danym rejonie lub kraju. Jednak każdy czytelnik narzuca na tę różnorodność jakiś własny porządek, kupując określoną gazetę i czynnie wybierając z niej określone treści – lub tego nie robiąc⁷.

Można się jednak zastanawiać, na ile ów czynny wybór jest utrudniony w dobie najnowszych technologii – wydaje się, że obecnie wpływ na strukturę własnych doświadczeń wymaga znacznie więcej świadomego wysiłku niż wcześniej i że naturalna skłonność do nadawania życiu określonego porządku i ustalania priorytetów może nie wystarczyć, aby w satysfakcjonujący sposób oprzeć się natłokowi wrażeń. Porządkujące i hierarchizujące zdolności umysłu (świadomego i nieświadomego) mogą nie być przygotowane ani na ilość, ani na stopień bezładności informacji docierającej do jednostki wszelkimi możliwymi kanałami.

⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 257.

2. Obiektywna prawda i fundamenty moralności

Analizując kwestię uznawania obiektywnej prawdy, cenionej i poszukiwanej przez oświeceniowy rozum oraz głośno zakwestionowanej przez filozofów postmodernistycznych, dostrzec można szczególnie istotny aspekt niniejszych rozważań, a mianowicie pytanie, w jakim stopniu postmodernistyczny relatywizm oraz sceptycyzm i subiektywizm wpływają na postrzeganie obiektywnej prawdy w społeczeństwie. Zdzisław Pawlak uważa, że we współczesnej, postmodernistycznej kulturze nastąpiło wyeksponowanie wolności przy jednoczesnym pomniejszeniu obszaru prawdy, zwłaszcza prawdy obiektywnej⁸. Analiza tekstu Z. Pawlaka nie pozostawia wątpliwości, że cechą tę przypisuje on nie tylko postmodernizmowi rozumianemu jako prąd filozoficzny, lecz także odnosi to stwierdzenie do kultury przenikającej całe współczesne społeczeństwo. Jednak wydaje się, że kontestowanie obiektywności prawdy oraz coraz powszechniejsza postawa antyfundamentalistyczna⁹ to nadal głównie domena filozofów takich jak np. Richard Rorty¹⁰, a nie typowy sposób potocznego myślenia. Bez pojęcia prawdy zakorzenionego w ludzkiej psychice niemożliwe byłoby budowanie rozwijającej się cywilizacji, ponieważ nie byłoby wówczas możliwe zaistnienie nauki ani teoretycznej, ani praktycznej, ani też nauki w rozumieniu edukacji. Warto również zwrócić uwagę na to, że system edukacji niejako ze swej istoty wdraża do nieprzerwanego posługiwania się pojęciem prawdy i sprawia, że kategoria ta jest stale obecna w ludzkich umysłach. Należy oczywiście zauważyć, że prawda jest nie tylko wartością epistemologiczną, związaną ze zdobywaniem wiedzy, lecz także moralną. Chociaż wartość ta jest często łamana zarówno w przestrzeni publicznej, jak i prywatnej, to jednak wykryte kłamstwo niemal zawsze budzi powszechne oburzenie, zarówno w strefie ogniska domowego (gdy na kłamstwie zostaje „przyłapane” dziecko lub współmałżonek), jak i w przestrzeni publicznej (gdy odkrywa się kłamstwo

⁸ Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, [w:] *Globalopolis – kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, pod red. R. Borkowskiego, Warszawa 2003, s. 29–47.

⁹ Zob. np. A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 39–73.

¹⁰ Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009 (Nowy Sympozjon) lub R. Rorty, *Przygodność ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 2009 (Seria z Wagą).

osoby publicznej). Można argumentować, że powyższe przykłady nie dotyczą samego pojęcia prawdy, a jedynie prawdy częściowej, codziennej. Słuszne również byłoby zastrzeżenie, że w obecnych czasach pod wpływem działania mediów ztraca się granica między wiedzą a opinią i wiele poszczególnych „prawd” to tylko zręcznie stworzone historyjki i wykreowane mity, a funkcję autorytetów pełnią jednostki posiadające jedynie pozór wiedzy i kompetencji. Jednakże ta sytuacja nie zmienia faktu, że ludzie nadal mają poczucie, że prawda istnieje i jest ważna, nawet jeśli poczytują za nią coś, co nią nie jest. A zatem zatracenie granic pomiędzy rzeczywistością wykreowaną a faktyczną nie prowadzi do deprecjacji pojęcia prawdy w świadomości przeciętnego człowieka, a raczej uniemożliwia jej uchwycenie i jednocześnie stwarza złudzenie, że jest ona łatwo dostępna.

Stwierdzenie że relatywizm epistemologiczny nie opanował myślenia przeciętnego człowieka, wydaje się więc uprawnione. Co więcej, można zaryzykować tezę, że we współczesnym społeczeństwie również nie zakorzeniła się idea relatywizmu moralnego (przynajmniej w stopniu, który usatysfakcjonowałby postmodernistów). Niektórzy badacze zwracają uwagę na to, że to czasy nowoczesne charakteryzowały się wiarą w zbudowanie całościowego kodeksu etycznego, tworzonego dzięki wysiłkom ludzkiego rozumu¹¹. Jednakże o ile idea wszechogarniającego, całościowego kodeksu rzeczywiście wydaje się już nieosiągalna, to można zauważyć, że nadal istnieją społeczna potrzeba i wiara w sens kodyfikowania obowiązujących, fundamentalnych zasad moralnych. Świadczy to tym chociażby istnienie współczesnych deklaracji takich jak *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* i *Deklaracja Praw Dziecka*. Ich idea przypomina cel powstania *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*, sztandarrowego dokument rewolucji francuskiej. Wspomnieć tu jeszcze można o licznych kodeksach etycznych rozmaitych grup zawodowych: istnieje kodeks etyczno-zawodowy psychologa, nauczyciela, przedsiębiorcy, radcy prawnego, kodeks etyki lekarskiej i wiele innych. Dokumenty te wyrażają powszechne przekonanie, że społeczeństwo powinno kierować się zasadami sprawiedliwości i uczciwości oraz gwarantować poszanowanie ludzkiej godności¹².

¹¹ Zob. np. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej...*, dz. cyt., s. 71.

¹² Można w tym miejscu zadać następujące pytanie: Jeśli powstanie tych dokumentów jest wyrazem powszechnego przekonania, że społeczeństwo powinno kierować się zasadami wskazanymi przez kodeksy, to jaki jest ich sens istnienia? Odpowiedź, jakiej można udzielić, brzmi: istnieje

3. Konsumpcjonizm

Wskazuje się często na fakt, że jedną z cech charakteryzujących społeczeństwo ponowoczesne jest jego konsumpcjonistyczny charakter, związany z wysunięciem na pierwszy plan wartości hedonistycznych¹³. Jednak należy przypomnieć, że przyjemność nie jest wynalazkiem ponowoczesności – towarzyszy człowiekowi od zawsze i trudno sobie wyobrazić, aby kiedykolwiek nie była celem (nawet jeśli nie głównym) jego dążeń. Dotyczy to nie tylko tak zwanej potocznej świadomości, lecz także słynnych doktryn filozoficznych, albowiem zarówno wśród myślicieli starożytnych, jak i w późniejszym utylitaryzmie przyjemność postrzegano nie tylko jako podstawowy cel dążenia człowieka, lecz także wręcz utożsamiano ją z dobrem. Z drugiej strony, nie sposób zaprzeczyć, że w społeczeństwie ponowoczesnym rola przyjemności jest większa niż kiedykolwiek i coraz częściej uzyskuje pierwszeństwo nad obowiązkami. Popularne niegdyś powiedzenie: „Co masz zrobić jutro, zrób dzisiaj”, obecnie krąży w Internecie pod postacią: „Co masz zrobić dzisiaj, zrób jutro”, a na zakładce do książek rozdawanej w popularnej sieci księgarni widnieć duży napis: „Nie odkładaj do jutra przyjemności, którą możesz mieć dzisiaj”. Sytuacja ta jednak nie przeczy tezie, że wartości ponowoczesne to w dużej mierze kontynuacja i wzmocnienie wartości towarzyszących ludzkości od dawna, a w przypadku przyjemności – od zawsze. Warto też pamiętać, że nadmierna rola przyjemności przynajmniej częściowo jest efektem pozytywnego zjawiska, jakim jest ogólna poprawa warunków bytowych społeczeństw rozwiniętych. W sytuacji, gdy naczelną troską przestaje już być zwykłe przetrwanie i nieustanna walka ze śmiertelnymi chorobami i klęskami głodowymi, ludzie mogą poświęcić swój czas sprawom mniejszej wagi. Z dominującą rolą przyjemności wiąże się jednak jeszcze inny

również kodeks karny, który ustala, że zabójstwo jest przestępstwem zagrożonym wysoką karą, i nikt nie podważa sensu istnienia tego przepisu; jednocześnie nie będzie budzić kontrowersji stwierdzenie, że zabójstwo jest w powszechnej świadomości traktowane jako jeden z czynów najbardziej godnych potępienia. Istnienie kodeksów nie przeczy temu, że zawarte w nich zasady są wyrazem powszechnego przekonania społeczeństwa wobec pewnych kwestii. Istnieją one po to, aby zapobiegać działaniom jednostek próbujących wyłamywać się z powszechnie przyjętych zasad.

¹³ Objętość artykułu nie pozwala na dogłębną analizę tak złożonego zjawiska jak konsumpcjonizm, dlatego w tej części zaprezentowane zostały jedynie wybrane aspekty tego zagadnienia.

problem, a mianowicie fakt, że potrzeby są sztucznie kreowane przez rynek, przy jednoczesnym skutecznym tworzeniu iluzji, że ludzie są rzeczywistymi decydentami w sprawie swoich gustów i pragnień. Jak słusznie zwraca uwagę Adam Regiewicz, hasło „Bądź wyjątkowa” kierowane jest do mas¹⁴. Zatem zarówno indywidualność jednostki, jak i jej wielkie znacznie są przynajmniej w pewnym stopniu złudzeniami tworzonymi ze względów komercyjnych, a wolność wyboru dóbr jest pieczołowicie podtrzymywanym mitem, jako że niewielu ludzi zdaje sobie sprawę z tego, w jak dużym stopniu ich wybory są sterowane przez rynek¹⁵. Mimo wszystko warto zwrócić uwagę na to, że wolność wyboru nie ogranicza się jedynie do owego wątpliwego wyboru określonych dóbr – jest to również możliwość wybrania odpowiedniego partnera, wykształcenia, miejsca zamieszkania lub wykonywanej pracy. Można więc mówić o powiększeniu się sfery autentycznej wolności, nie tylko tzw. wolności negatywnej¹⁶, lecz także wolności do realizowania swoich pragnień i rozwijania swoich zdolności. Możliwości te powiązane są z rozwojem, a wręcz absolutyzacją idei demokracji, która sięga korzeniami starożytności, jednak rozpowszechniona została głównie za sprawą oświeceniowych haseł równości i tolerancji. Oczywiście, słuszne jest zwracanie uwagi na to, że w czasach ponowoczesnych akceptacja różnorodności osiąga absurdalny poziom, przybierając nieraz postać kuriozalnej apoteozy każdej odmienności, jak i tzw. demokratyzacji kultury, przejawiającej się w dążeniu do zaspokojenia wszelakich gustów, łącznie z tymi na najniższym poziomie. Sytuacja ta pokazuje, że problemem współczesności nie jest zanegowanie czy ignorowanie sfery wartości, ale absolutyzacja i wypaczenie oświeceniowych ideałów wolności, równości i tolerancji.

¹⁴ A. Regiewicz, *Globalne doświadczenie tożsamości (czyli o pizzy przed telewizorem)*, [w:] *Globa-
lopolis – kosmiczna wioska...*, dz. cyt., s. 170–217.

¹⁵ Por. T. Kozłowski, *Samotny hulaka. Rzecz o protokulturze ery pop*, Warszawa 2012, s. 297–304 (Media & Popkultura).

¹⁶ A. Bronk należy do szerokiego grona myślicieli, którzy podkreślają zwiększającą się rolę negatywnie rozumianej wolności: „Wolność postmodernistyczna jest głównie negatywna: charakteryzuje się brakiem wszelkich nakazów i zakazów oraz sprzeciwem wobec każdej postaci cenzury”. Zob. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny...*, dz. cyt., s. 79–100.

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę dotychczasowe rozważania, można doszukać się prawdy w słowach słynnego amerykańskiego antropologa Edwarda Sapira, który zwracał uwagę na to, że zmiany kulturowe zawsze wydają się bardziej błyskawiczne i wszechogarniające, niż są w rzeczywistości. Dzieje się tak dlatego, że „w ogromie tego, co społecznie utrwalone, uwagę naszą przykuwają względnie nieznaczące przemiany”¹⁷. Można rozwinąć tę uwagę Sapira i stwierdzić, że ludzie mają tendencję do niezauważania całej masy niezmiennych się lub w niewielkim stopniu zmieniających się cech danego społeczeństwa, ponieważ koncentrują się na wyławianiu pojawiających się nowości. Ponadto w czynionych obserwacjach naturalne jest zwracanie uwagi na powierzchowne zmiany i niedostrzeganie głębszego sensu obserwowanych zjawisk. Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że jeśli chodzi o kwestie terminologiczne, to od pojęcia „ponowoczesność” lepsze jest określenie „późna nowoczesność” lub „rozwinęta nowoczesność”, używane np. przez wspomnianego wcześniej A. Giddensa. Sformułowanie to lepiej wyraża ideę ciągłości kulturowej pomiędzy sytuacją obecną a tym, co było wcześniej, podczas gdy słowo „ponowoczesność” implikuje przekonanie, że w społeczeństwie zanikły cechy i wartości stanowiące istotę nowoczesności. Przekonanie to wydaje się chybione, jako że pod względem aksjologicznym społeczeństwo ponowoczesne nie zaprzecza wartościom nowoczesnym, a raczej kontynuuje ich akceptację i tylko w niektórych przypadkach czyni to w sposób wypaczony. Oczywiście, nie zaprzeczamy tu występowaniu zmian w społeczeństwie, a jedynie staramy się wykazać, że nawet pozornie ogromne przeobrażenia mogą mieć powierzchowny charakter i nie muszą oznaczać nadejścia głębokiego kryzysu w sferze aksjologicznej. Cechy, które posiada społeczeństwo ponowoczesne, mogą być postrzegane jako częściowo naturalny, a częściowo nieprzewidywalny skutek coraz silniejszego ugruntowywania się wartości nowoczesnych oraz ich demokratyzacji i atomizacji. Zindywidualizowane, zatimizowane i demokratyczne społeczeństwo w taki sam sposób postrzega wartości – znaczenie poszczególnych wartości rośnie, tak jak rośnie znaczenie jednostki. Jednak jej znaczenie często jest pozorne,

¹⁷ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 41 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).

a próba hołdowania wszystkim wartościom nowoczesnym rozumianym w sposób wyizolowany i absolutystyczny powoduje, że realizowane są również w sposób pozorny lub wypaczony. Wobec tego istniejący kryzys wartości nie dotyczy postrzegania samej warstwy aksjologicznej i nie polega na zanegowaniu wartości, tylko na problemach z właściwą ich realizacją i zatraceniu obiektywnego kryterium ich wyboru.

O ile więc można częściowo zgodzić się ze stwierdzeniem, że „postmodernizm jest świadomą rezygnacją z większości wartości uważanych dotychczas za wyróżnik kultury europejskiej”¹⁸, to nie wydaje się, aby ta rezygnacja była cechą charakterystyczną powszechnej mentalności. Przywoływany we wcześniejszych częściach artykułu A. Bronk również przyznaje, że „świadomość potoczna nie zawsze nadąża za awangardowymi poglądami, wierząc nadal (ku żalowi postmodernistów) w dyskredytowane hasła prawdy, racjonalności, nauki, postępu, równości, wolności, odpowiedzialności i godności człowieka”¹⁹. Autor ten zwraca też na uwagę na fakt, że pomimo propagowanej obecnie postawy antyfundamentalistycznej, którą czyni się swoistym „etosem współczesności”²⁰, w kulturze europejskiej od zawsze poszukiwano podstaw szeroko rozumianego bytu i poznania, a naturalnym nastawieniem człowieka jest „aksjologiczny fundamentalizm”, charakteryzujący się rozpoznawaniem pewnych wartości jako szczególnie istotnych. A więc chociaż współczesne społeczeństwo może jawić się jako zagubione i otumanione natłokiem możliwości, to nie wydaje się, aby funkcjonowało (czy chociażby chciało funkcjonować) poza dobrem i złem oraz poza sferą wartości, które od dawna wyznaczają europejską tożsamość. Trzeba jednak dostrzec jeszcze jeden aspekt omawianego problemu, mogący budzić uzasadniony niepokój – a mianowicie fakt, że wraz z upływem czasu często powoli i niepostrzeżenie zmienia się rozumienie pewnych pojęć, również tych etycznych. Zatem o ile pewne wartości nadal mogą zajmować centralną pozycję w życiu jednostki, to niekoniecznie muszą być rozumiane w taki sam sposób jak kiedyś, co wyraźnie widoczne jest w przypadku takich pojęć jak równość czy tolerancja. Może to prowadzić do wykształcenia się innych niż wcześniej, choć opatrzonych tą samą nazwą, wzorców myślenia i postępowania. Kwestią otwartą jest to, kiedy w przypadku takiej modyfikacji znaczenia mamy nadal

¹⁸ Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, dz. cyt., s. 29–47.

¹⁹ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny...*, dz. cyt., s. 79–100.

²⁰ A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm...*, dz. cyt., s. 73.

do czynienia z tą samą wartością, a kiedy dochodzi do sytuacji, w której pod tą samą nazwą kryje się już odrębne zjawisko.

Bibliografia

- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994 (Biblioteka Kultury Współczesnej).
- Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996 nr 1–2, s. 79–100.
- Bronk A., *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 39–73.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006 (Biblioteka Socjologiczna).
- Kozłowski T., *Samotny hulaka. Rzecz o protokulturze ery pop*, Warszawa 2012 (Media & Popkultura).
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).
- Pawlak Z., *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, [w:] *Globalopolis – kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, pod red. R. Borkowskiego, Warszawa 2003, s. 29–47.
- Regiewicz A., *Globalne doświadczenie tożsamości (czyli o pizzy przed telewizorem)*, [w:] *Globalopolis – kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, pod red. R. Borkowskiego, Warszawa 2003, s. 190–217.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 2009 (Seria z Wagą).
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009 (Nowy Sympozjon).
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).
- Szachaj A., *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 1996 nr 1–2, s. 63–78.
- Szlendak T., *Zaniedbana piaskownica: style wychowania małych dzieci a problem nierówności szans edukacyjnych*, Warszawa 2003 (Ekspertyzy, Rekomendacje, Raporty z Badań – Instytut Spraw Publicznych).

Abstrakt

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, na czym polega kryzys wartości w społeczeństwie ponowoczesnym. Zostaje w nim postawiona teza, że jego przyczyną nie jest zerwanie z fundamentalnymi wartościami oświeceniowymi – wręcz przeciwnie, społeczeństwo ponowoczesne powstało w wyniku coraz silniejszego ugruntowywania się wartości nowoczesnych (prawda, wolność, równość, tolerancja) lub klasycznych (sprawiedliwość), zatem może być ono przeciwstawione kulturze nowoczesnej tylko na najbardziej powierzchownym poziomie. Istniejący kryzys aksjologiczny należy zatem utożsamić głównie z zanikiem hierarchii wartości. Proces demokratyzacji wpłynął na percepcję sfery aksjologicznej – wszystkie wartości jawią się niemal jako równie ważne. Drugim elementem odpowiedzialnym za sytuację kryzysową jest rozmycie granic, dotyczące nie tyle sfery samych wartości, ile percepcji pewnych zjawisk, związanych z kreacją rzeczywistości przez telewizję i Internet. Traci ostrość rozróżnienie na to, co sztuczne i naturalne, indywidualne i masowe, na kulturę i rozrywkę. A zatem, chociaż wartości na płaszczyźnie czysto aksjologicznej nie są zagrożone, wydaje się, że w tak funkcjonującym społeczeństwie nie mogą być realizowane. Społeczeństwo demokratyczne, zatomizowane i zindywidualizowane, w taki sam sposób postrzega wartości. Jednak próba hołdowania wszystkim wartościom nowoczesnym rozumianym jednostkowo i absolutystycznie powoduje, że realizowane są w sposób wypaczony lub pozorny.



Spółczesność ponowoczesna – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycję współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 29–39
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.04>

Małgorzata Hołda

RELATYWIZM MORALNY ZNAKIEM PONOWOCZESNEJ RZECZYWISTOŚCI

Relatywizm moralny nie jest ideą nową. Radykalne stanowiska wyrażające moralny relatywizm znane były już w starożytności; przykładem może być chociażby mowa sofisty Trazymacha z Chalcedonu w *Państwie* Platona, argumentującego, że nic nie jest obiektywnie moralnie dobre ani złe, a język moralności jest po prostu narzędziem tych, którzy posiadają władzę, i służy usprawiedliwianiu moralnemu i prawnemu systemów służących ich interesom¹. W społeczeństwach ponowoczesnych przybierają nowe formy w postaci ideologicznych, demagogicznych haseł. Pośrednim celem takich stanowisk jest zachwianie, a ostatecznym zburzenie homogenicznych systemów wartości moralnych.

Do wzmożonego występowania zjawisk i przejawów relatywizmu moralnego w społeczeństwach ponowoczesnych przyczynił i przyczynia się intensywny rozwój nauk antropologicznych. Relatywiści szukają uzasadnienia dla relatywizacji norm moralnych w kulturowej różnorodności społeczeństw, często w bardzo odizolowanych od reszty świata grup narodowościowych i etnicznych. W swojej ekstremalnej formie relatywizm moralny zakłada brak jakichkolwiek uniwersalnych norm moralnych. Celem artykułu jest analiza filozoficznych źródeł moralnego relatywizmu w ponowoczesności, a także wskazanie na zjawiska ponowoczesnego relatywizmu moralnego. Pierwsze stanowisko, w którym należy poszukiwać podłoża moralnego relatywizmu, to pisma Michela Foucaulta, a zwłaszcza dwie prace: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* oraz *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Druga perspektywa filozoficzna to charakterystyka społeczeństwa ponowoczesnego dokonana i dokonywana

¹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 23–25.

przez Zygmunta Baumana. Wreszcie trzeci ważny nurt to argumentacja etnocentryczna, której reprezentantem jest między innymi Richard Rorty. Wskazuje ona uzasadnienie niemożliwości podtrzymania lub odniesienia się do jednolitego, uniwersalnego systemu wartości ze względu na różnice kulturowe społeczeństw i grup; stanowisko to jest wsparte odkryciami antropologicznymi.

Poza poszukiwaniami genezy relatywizmu moralnego w ponowoczesności pragnę również zwrócić uwagę na szczególnie pejoratywny aspekt poglądów, które określamy mianem relatywizmu – implikowaną w ponowoczesnym relatywizmie akceptację zjawisk uznawanych powszechnie za moralnie negatywne, oraz na podejmowaną we współczesnym dyskursie filozoficznym próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące relacji zachodzących pomiędzy relatywizmem moralnym a tolerancją.

Poszukując źródeł ponowoczesnego moralnego relatywizmu, nie sposób pominąć wcześniejszej, jednej z najbardziej znaczących dla relatywizmu idei zawartej w dziele *Poza dobrem i złem* Fryderyka Nietzschego, w rozdziale czwartym *Zdania i potrącenia*: „Zjawisk moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk”². Echo tych słów słyszymy w wypowiedzi jednego z najbardziej wpływowych myślicieli doby postmodernizmu, Michela Foucaulta: „Istotą wiedzy nie jest ani widzieć, ani dowodzić, ale interpretować”³. Akcent pada na słowo „interpretować” – dzięki czemu następuje swoistego rodzaju absolutyzacja funkcji języka. Priorytet interpretacji, koncentracji na wszechwładnym słowie, mechanizmach językowych, grach językowych, wieloznaczności, stawia podmiot zakorzeniony we wcześniejszych wiekach w „byciu” w sytuacji, w której nieistotne jest odkrywanie autentycznego wymiaru życia, prawdy o życiu. Głosi się, że prawd jest wiele, a pragmatyzm jest zwieńczeniem tychże prawd. Podmiot w ponowoczesności wydaje się oderwany od transcendencji, która wcześniej stanowiła stały punkt odniesienia w poszukiwaniu, ale i w odnajdywaniu odpowiedzi na problematyczne kwestie moralne. Wraz z odłączeniem się od historii ponowoczesność obwieszcza przecież jej koniec, podobnie jak proklamuje, idąc dalej za Nietzsche, nie tylko śmierć Boga, lecz także człowieka; błędną tym samym kryteria podejmowanych przez człowieka sądów moralnych, a nawet przestają one istnieć. Zaznacza się dotkliwy brak centrum,

² F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków 2015, s. 92 (Meandry Kultury).

³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 49 (Klasyka Światowej Humanistyki).

jednoznacznego punktu odniesienia, w takim znaczeniu, na jakie wskazuje w swoich antropologiczno-filozoficznych badaniach na przykład Mircea Eliade. Udowadnia on, że człowiek od zawsze jest zanurzony w rzeczywistości, przenikniętej przez *sacrum*, przez dążenie do transcendencji, przez wznoszenie myśli, oczu i serca w kierunku transcendentnego bytu⁴.

Interpretowanie jest zawsze konstruowaniem, a nie oddawaniem tego, czym jest rzeczywistość. Idąc dalej, w świetle dekonstruktywistycznej filozofii Jacques'a Derridy konstruowana rzeczywistość podlega również dekonstruowaniu. W ponowoczesności następuje zachwianie, czy też rozmycie różnic pomiędzy nawet najbardziej fundamentalnymi binarnymi opozycjami. W wymiarze praktycznym mamy do czynienia na przykład z relatywizacją biologicznej płci, sankcjonowaniem tak zwanej społecznie konstruowanej płci w teorii *gender*.

Człowiek w ponowoczesnym społeczeństwie poddawany jest doświadczeniu fragmentaryzacji życia. Przestaje ono być widziane jako spójna całość, a funkcje i role, które odgrywamy, wprowadzają nas w powiększającą się przestrzeń automatyzacji bycia. Michel Foucault zrównuje naszą tożsamość z rolami, które odgrywamy, z rolami w które jesteśmy wtłoczeni w wymiarze społecznym, gdzie obowiązuje określony dyskurs, a ten z kolei niejako skazuje nas, czy też wyznacza nam określoną tożsamość. Dyskursy sprawowanej nad nami władzy na różne sposoby poprzez instytucje konstytuują naszą tożsamość⁵. Odłączanie bycia od języka w jego tradycyjnie rozumianej funkcji komunikacyjnej poprzez narastającą alienację podmiotu i nakreślanie ram dyskursu ukierunkowanego jedynie na konkretne, wąskie obszary bycia podporządkowujące im całość bycia i prowadzi w konsekwencji do relatywizowania fundamentalnych sądów, które wartościują lub dezawuuują ludzkie działanie. W *Historii szaleństwa* Foucault wskazuje na etyczną „rewolucję” wartościowania ludzkiego myślenia i działania, która dotyczy wspomnianej wcześniej relatywizacji płci, ale także „zróżnicowania miłości, profanacji i progów *sacrum*”⁶. Powstaje pytanie: Co jeszcze pozostaje dla człowieka w ponowoczesnej rzeczywistości sferą *sacrum*? Myśliciel zauważa:

Można by w przybliżeniu powiedzieć, iż poza rozróżnieniem Dobra i Zła świat etyki aż do renesansu zachował równowagę dzięki tragicznej jedności, pochodnej

⁴ M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Kraków 2011, s. 5–10.

⁵ Por. C. Butler, *Postmodernism. A very short introduction*, Oxford 2002, s. 51.

⁶ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęsycka, Warszawa 1987, s. 106.

przeznaczenia bądź Opatrzności i boskiego upodobania. Teraz tą jedność się niweczy, rozkojarzoną przez rozstrzygający podział na rozum i nierozum⁷.

Tak więc „rozstrzygający podział na rozum i nierozum” – uzurpacja wszechwładnego rozumu prowadzi do marginalizacji i odrzucenia wszystkiego, co nie pasuje do teoretycznych modeli i konstruktów. Irracjonalność, znajdująca się po lewej stronie w binarnej opozycji irracjonalność/racjonalność, nie w znaczeniu braku rozsądku, braku rozumu, lecz rozumiana jako wchodzenie w nieuchwytnie dla rozumu sfery intuicyjne, sfery ducha, przekraczająca to, co naturalne, możliwe do poddania naukowemu eksperymentom, jest umniejszana, a nawet degradowana, a z nią umniejsza się to wszystko, co wiedzie w kierunku intuicji i sądów moralnych.

Najwyraźniej źródeł relatywizmu moralnego w ponowoczesnych społeczeństwach możemy szukać w procesie wyobcowywania podmiotu z transcendencji. Czy istnieje jeszcze wiara, odwołując się do tytułu znanej książki Louisa Dupré *Inny wymiar*, w wymiar transcendentny? Wiara w transcendentny wymiar życia, ujęta w bardzo przemawiający sposób za pomocą terminu „troska ostateczna” przez protestanckiego teologa i znanego współczesnego filozofa Paula Tillicha, wydaje się ulegać dewaluacji⁸. To totalne ukierunkowanie na skończoność niszczy najbardziej wrażliwe sfery odniesienia Ja do drugiego i umniejsza jego zdolności do moralnej oceny zdarzeń i postaw. Foucault powie:

człowiek współczesny (ten wyznaczany przez cielesne, pracowite i gadatliwe istnienie człowiek) możliwy jest tylko jako figura skończoności. Kultura współczesna może myśleć o człowieku, ponieważ myśli o tym co skończone, wychodząc od tego co skończone⁹.

Promowanie świata poza wartościami, pozbawianie człowieka dążenia ku nieskończoności, ograniczenie go do skończoności czy też do postaw hedonistycznych jest przejawem ponowoczesnego relatywizmu, ignorowania i zaprzeczania myślenia transcendentalnego.

Podążając za wnikliwym studium ponowoczesności, przełomowym dziełem *Kondycja ponowoczesna* Jeana-François Lyotarda, trzeba podkreślić, że proces

⁷ M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, dz. cyt., s. 106.

⁸ P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 127.

⁹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, dz. cyt., s. 286.

pluralizacji, relatywizacji i degradacji obiektywnego widzenia etyki wywodzi się od wyrażenia nieufności wobec tak zwanych wielkich narracji, jak na przykład chrześcijaństwo lub marksizm – narracji wyjaśniających świat, nasze w nim istnienie, sens i celowość działań człowieka. Jean-François Lyotard przedstawia zespół uwarunkowań życia człowieka w ponowoczesności¹⁰. Zdewaluowanie wartości, które promuje dany pogląd na świat i człowieka, zostaje uchwycone przez pryzmat proklamowanej wielości i uznania światopoglądowo-ideologicznych stanowisk za narracje, opowiadania, podobne w swojej charakterystyce i naturze tym, które są wytworami fikcji literackiej. A te nie posiadają statusu naukowego ani, co za tym idzie, jednoznacznego, racjonalnego sposobu wyjaśniania świata.

Skoro cały system poglądów na osobę ludzką, jej pochodzenie, przeznaczenie, celowość, jaki jest reprezentowany na przykład w chrześcijaństwie lub w innej metanarracji, jest uważany za ledwie za posiadający te cechy, które są przynależne wytworom ludzkiej wyobraźni, czyli narracjom literackim, nie może on inicjować autentycznych poszukiwań i rzetelnych odpowiedzi na fundamentalne, egzystencjalne pytania o prawa i zasady moralne. Zakwestionowanie w ponowoczesności pojęcia tego, czym jest wiedza, omawiane przez Lyotarda, ponownie ukierunkowuje nas na czynniki uruchamiające relatywizację wartości moralnych. Z problematyką pluralizacji stanowisk moralnych i ideologicznych w ponowoczesności wiąże się nieodzownie pytanie o wolność osoby ludzkiej i autorytet moralny: wielość autorytetów lub też ich brak. Podejmując szczegółową analizę zjawisk zachodzących w społeczeństwach ponowoczesnych, znany współczesny socjolog Zygmunt Bauman pisze:

Każdy autorytet, któremu można zaufać, może zostać zakwestionowany, żaden nie może nam dać gwarancji, o które nam chodzi. W rezultacie albo nie ufamy w ogóle, albo ufamy nie w pełni, bądź nie na długo, nie możemy pozbyć się podejrzliwości, którą budzą w nas wszelkie roszczenia do nieomylności. Jest to najostrejszy i najbardziej wyraźny aspekt praktyczny tego, co zostało słusznie nazwane „kryzysem moralnym ponowoczesności”¹¹.

¹⁰ Por. J.-F. Lyotard, *The postmodern condition. A report on knowledge*, transl. by G. Bennington, B. Massumi, Manchester 2004, s. 27–37.

¹¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 31.

Bauman zwraca uwagę na charakterystyczną dla ponowoczesnego społeczeństwa przypadkowość ludzkiego działania, wszechogarniającą tymczasowość, wykorzenienie, brak poczucia przynależności, współczesną diasporę, brak ugruntowania w tradycji, zerwanie z elementarnym dążeniem do tego, co trwałe, i do tego, co nieskończone. To totalne odseparowanie podmiotu od historii i tradycji, zawieszenie go w mentalnej próżni, bez wiary w postęp, a także absolutyzacja wolności, uwalnianie od wszystkiego, co wydaje się mieć choćby pozór umniejszenia wolności, przyczynia się do relatywizowania podstaw moralnych. Wszystko zatem wolno, a koniecznością wręcz, modą, czy posłusznym, bezrefleksyjnym aktem staje się podążanie za opinią podawaną w mediach, w skrzytnie zawołowany, manipulacyjny sposób. Nie ma już miejsca na krytyczną ocenę, wysnuwanie wniosków i określanie sądów moralnych. Ponowoczesność proklamuje i utrzymuje wolność, która w dużym stopniu degraduje ludzką naturę, dewaluje rozważania metafizyczne, a jednocześnie nie nakreśla horyzontu nadziei, nie afirmuje życia, prowadzi za to do sceptycyzmu czy nihilizmu.

Istotne dla poszukiwania źródeł relatywizacji doktryn moralnych w ponowoczesności studium kulturowe, ukazanie różnorodności dyskursów, rozbudowana analiza działań marginalizacji i wykluczania dokonane przez Foucaulta, nieufność wobec wielkich narracji i jej konsekwencje w wydaniu Jean-François Lyotarda oraz filozoficzno-socjologiczna refleksja nad mechanizmami społecznymi Zygmunta Baumana wiodą w kierunku przedstawienia jeszcze jednej perspektywy filozoficznej. Jest nią kulturowo-antropologiczne usprawiedliwienie pluralizmu i relatywizmu moralnego. Wsparci odkryciami archeologicznymi współcześni relatywiści przedstawiają stanowisko kulturowej determinacji moralności. W swoich podstawach teoria ta głosi, że moralne oraz niemoralne zachowania są określane nie przez transcendentną, boską instancję, ale przez uwarunkowania kulturowe określonej grupy narodowościowej, etnicznej, a nawet podgrupy przynależącej do większej grupy.

Jednym z najbardziej wpływowych głosów w tej filozoficzno-socjologicznej refleksji są odkrycia i poglądy amerykańskiego antropologa Franza Boasa, które miały wpływ na współczesne pojmowanie kultury i zachowań moralnych. Uznawał on relatywizm moralny o podłożu kulturowym za metodologicznie fundamentalny dla antropologii naukowej. Z punktu widzenia badań antropologicznych nie można wysnuwać sądów dotyczących zachowań moralnych lub wierzeń i praktyk religijnych, które są integralną częścią danej kultury. Można

jednakże oceniać obiektywnie stopień, w którym pomagają one osiągnąć danej społeczności jej podstawowe cele¹². Ponadto wzrastający w ponowoczesności sceptycyzm wobec moralnego obiektywizmu jest wspierany tendencją do zauważania różnicy pomiędzy dyskursem naukowym a dyskursem moralności, dyskursem w etyce. Powszechnie uważa się, że nauka opisuje niezależnie istniejącą, obiektywną rzeczywistość, a naukowcy, stosując określoną metodologię i dane, wyciągają wnioski. Etyka natomiast nie posługuje się określonymi, empirycznie badanymi danymi. Tendencja do rozróżniania dyskursu naukowego i dyskursu moralności nie jest jednak jedyną zauważaną w ponowoczesności. Za wyraźnie promujące moralny relatywizm należy uznać filozoficzne poglądy Richarda Rorty'ego, który nie opiera się na rozróżnieniu pomiędzy faktami a wartościami, ale mówi o relatywizacji prawdy w odniesieniu do całych systemów, które owe prawdziwe bądź fałszywe sądy podtrzymują¹³.

Argument kulturowej determinacji i wynikająca z niego relatywizacja moralności napotyka jednak na przeszkody. Jeśli twierdzi się, że normy moralne są podyktowane wyłącznie uwarunkowaniami kulturowymi danej społeczności, to założenie takie można zakwestionować już u samych jego podstaw. Wydaje się ono bezzasadne, ponieważ członkowie jednej grupy mogą przyjąć różne wartościowania norm moralnych wewnątrz niej samej. Co więcej, relatywizm moralny opierający się na relatywizmie kognitywnym i idący w parze z relatywizmem o podłożu kulturowym odnosi się do podstawowego paradygmatu, który głosi, że prawdziwa wartość danego osądu jest względna wobec określonego stanowiska, a żadne ze stanowisk nie jest bardziej uprzywilejowane niż inne. Centralnym punktem nie jest tutaj rozróżnienie pomiędzy faktami i wartościami. Raczej, jak twierdzą relatywiści, uznajemy zdanie za prawdziwe, kiedy odpowiada ono i całości naszych poglądów, założeń, percepcji i jest z nimi koherentne – jeśli wydaje się uzasadnione i jest zgodne z całym systemem, a wiedza jest pewnego rodzaju pragmatycznym mentalnym odzwierciedleniem świata „działającego się” poza naszym umysłem. Takie stanowisko wśród postmodernistycznych myślicieli reprezentuje Richard Rorty¹⁴. Relatywiści moralni opierający swoje poglądy na kognitywnym relatywizmie twierdzą, że w podobny sposób

¹² F. Boas, *Umysł człowieka pierwotnego*, przeł. M. Pawluczuk, Kraków 2010, s. 150–155 (Antropologia Religii).

¹³ R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989, s. 46–54.

¹⁴ R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1979, s. 295–303.

można rozpatrywać sądy moralne i nie można uznawać wyższości jednego stanowiska nad drugim. Relatywizm moralny wyrażony w powyższej argumentacji budzi niepokój w debacie nad kondycją moralną człowieka w ponowoczesności i rodzi pytanie o istotę rozważań nad prawami moralnymi. Z koncentracji nad podmiotem akcent przesuwa się na społeczeństwa, które wydają się nie dysponować jednoznaczną tożsamością. Założenie, że tożsamość podmiotu jest naczelną instancją i punktem odniesienia, gubi się w teorii systemów¹⁵. Wiedzie to w kierunku antyhumanizmu i relatywizacji wartości moralnych.

Relatywizm moralny wsparty relatywizmem kognitywnym, proklamowany przez Richarda Rorty'ego, głosi, że określenie terminu jako „prawdziwy” jest „pustym komplementem”, który oznacza, że uznaliśmy dane zdanie za wystarczająco dobrze wsparte całym zespołem otaczających nas założeń, wierzeń, czy doświadczeń¹⁶. Tymczasowość, a zatem i pustka, która dotyka nas w definicji prawdy i podejściu do prawdy w ponowoczesności, odgradza nas od prawdy transcendentnej. Wielość perspektyw, a zarazem możliwość przekonania do określonej „prawdy” wyznacza i zamyka horyzont poznania do pragmatycznego ujmowania prawdy. Jesteśmy bowiem zakotwiczeni w określonym systemie założeń, a prawdą jest to, na co wskazuje pragmatyczne rozwiązanie. Czy takie stanowisko filozoficzne można jednak uznać za zasadne? Jeśli weźmiemy pod uwagę równoprawność, równorzędność wielu stanowisk leżących u podłoża podstawowych spornych kwestii moralnych, wtedy na przykład pogląd o nieklasyfikowaniu jako ludzi australijskich aborygenów (aktualny do niedawna) można by uznać za słuszny, choć jest przecież całkowicie niezgodny z prawdą o realnym stanie rzeczy.

Jednym z wielu argumentów ukazujących, że kulturowo uzasadniany relatywizm jest do zakwestionowania i jest ideą sprzeczną samą w sobie, jest ignorowanie przez relatywistów różnic w samym wnętrzu kultur, które na pozór wydają się posiadać określony, monolityczny zespół norm moralnych. Takie statyczne, homogeniczne społeczności są współcześnie rzadkością. Krytycy etnocentrycznie uzasadnianego relatywizmu moralnego wskazują również na ignorowanie przez relatywistów stopnia, w jakim kultury są do siebie podobne i wzajemnie na siebie wpływają. Wiąże się to ze zbyt uproszczonym przedstawianiem

¹⁵ J. Habermas, *Normatywna zawartość nowoczesności*, [w:] *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, s. 418-421 (Horyzonty Nowoczesności, 9).

¹⁶ R. Rorty, *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*, vol. 1, Cambridge 1991, s. 20–30.

i sposobem postrzegania tego, czym jest kultura. Najistotniejszym argumentem wysuwany przeciw moralnemu relatywizmowi jest ten, który mówi, że jeżeli uznamy ludzkie osądy czy działania za dobre bądź złe tylko względem określonego stanowiska moralnego, którym rządzi się dana społeczność, grupa, partia itp., wtedy staje się możliwe usprawiedliwienie każdego, nawet najbardziej absurdalnego ludzkiego działania. Odrzucenie jakiegokolwiek transkulturowego punktu odniesienia, swoistego „rdzenia” moralnego, który zapewniłby obiektywne uzasadnienie wyższości jednego stanowiska moralnego ponad innym, prowadziłoby na przykład do absurdu usprawiedliwienia systemów totalitarnych, a nawet zbrodni dokonywanych w imię totalitarnych ideologii¹⁷.

Tak więc próby kulturowego uzasadnienia dla relatywizmu moralnego wiodą w kierunku problemu tolerancji. Jaka jest relacja między tolerancją a relatywizmem moralnym? Czy w ogóle można mówić o tolerancji w obliczu zjawisk, które są destrukcyjne dla ponowoczesnych społeczeństw, albo czy można wyznaczyć nieprzekraczalne granice tolerancji? Przyjmuje się powszechnie, że relatywizm moralny, który prowadzi do zjawisk jednoznacznie niszczących kultury i społeczności, nie może być zaklasyfikowany inaczej niż jako tragiczny znak kierunku, w jakim podążają współczesne społeczeństwa.

Dogłębna analiza relatywistycznych teorii moralnych, argumentów za nimi i przeciw nim, niespójności wewnętrznych, a także zagrożeń z nich wynikających mogłaby stanowić przedmiot oddzielnego studium. Nas interesuje ta forma relatywizmu moralnego, która w najbardziej widoczny sposób wyraża ponowoczesne społeczeństwa, społeczeństwa w ponowoczesności. Obwieszczając pluralistyczne rozbicie wszelkich monolitycznych, homogenicznych sposobów widzenia osoby ludzkiej, a nawet głosząc śmierć człowieka, ponowoczesność zrywa w najbardziej dramatyczny sposób z transcendentnym wymiarem Ja. Zaprzecza podmiotowości, jak również ignoruje jedno z centralnych pojęć w moralności – pojęcie autorytetu. Gloryfikacja wielości, odmienności, braku potrzeby istnienia trwałego systemu wartości moralnych przynosi jedynie iluzoryczne usprawiedliwienie dla niepokojących zjawisk doby ponowoczesności, takich jak na przykład relatywizowanie płci, wprowadzenie formalnych normalizacji dla homoseksualnych par wychowujących dzieci (rodzic A, rodzic B), aborcja, eutanazja i innych.

¹⁷ T. Davis, *Humanism*, London 1997, s. 34.

Spółczeństwu ponowoczesnym towarzyszy nie tylko ekonomiczne i polityczne „rozchwianie”, dysproporcja w dystrybucji środków do życia, lecz także przede wszystkim kryzys metafizycznego myślenia. Relatywizowanie norm moralnych prowadzi do dehumanizacji, dominacji nihilistycznych, destrukcyjnych, totalizujących stanowisk światopoglądowych, wspierających się systemami filozoficznymi, które charakteryzuje niewystarczająca argumentacja. Na przykład stanowisko etnocentryczne budzi niepokój swoją niespójnością. Jürgen Habermas powie: „Człowiek jako bycie ku śmierci zawsze żył w obliczu swego naturalnego końca. Teraz chodzi jednak o koniec jego humanistycznej samowiedzy: w bezdomności nihilizmu błąka się na ślepo nie człowiek, ale istota człowieka”¹⁸. Relatywizm moralny staje się pejoratywnym znakiem ponowoczesnej rzeczywistości. Czy poszukiwanie prawdy, nierelatywny do niej stosunek jest jeszcze możliwy? Paradoksalnie wspomniane wcześniej sprowadzenie w ponowoczesności istoty wiedzy do aktów interpretacji (według myśli Foucaulta) wydaje się otwierać nieograniczoną przestrzeń dla hermeneutyki, która poprzez wydobywanie sensów i interpretowanie wielości znaczeń afirmuje ludzkie pragnienie odkrywania prawdy, a także poszukiwania prawdy w odpowiedzi na dylematy moralne, i w ten sposób rewitalizuje zaprzepaszaną w ponowoczesności wiarę w możliwość jej odkrycia.

Bibliografia

- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.
Boas F., *Umysł człowieka pierwotnego*, przeł. M. Pawluczuk, Kraków 2010 (Antropologia Religii).
Butler C., *Postmodernism. A very short introduction*, Oxford 2002.
Davis T., *Humanism*, London 1997.
Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991.
Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2011.
Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006 (Klasyka Światowej Humanistyki).
Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987.

¹⁸ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 186.

- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2007 (Horizonty Nowoczesności, 9).
- Lyotard J.-F., *The postmodern condition. A report on knowledge*, transl. by G. Bennington, B. Massumi, Manchester 2004.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków 2015 (Meandry Kultury).
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Rorty R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989.
- Rorty R., *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*, vol. 1, Cambridge 1991.
- Rorty R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1979.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.

Abstrakt

Radykalne stanowiska wyrażające moralny relatywizm były znane już w starożytności. Przykładem może być chociażby mowa sofisty Trazymacha z Chalcedonu w *Państwie* Platona. Argumentuje on, że nic nie jest obiektywnie moralnie dobre ani złe, a język moralności jest zwyczajnie narzędziem tych, którzy posiadają władzę. Za pomocą takiego narzędzia usprawiedliwiają oni moralne i prawne systemy służące ich interesom. W społeczeństwach ponowoczesnych relatywizm moralny przybiera nowe formy w postaci ideologicznych, demagogicznych haseł, których pośrednim celem jest zachwianie, a ostatecznym – zburzenie homogenicznych systemów wartości moralnych. Do wzmożonego występowania zjawisk i przejawów relatywizmu moralnego w społeczeństwach ponowoczesnych przyczynił się znaczący rozwój nauk antropologicznych. Relatywiści szukają uzasadnienia dla relatywizacji norm moralnych w kulturowej różnorodności społeczeństw. W swojej ekstremalnej formie relatywizm moralny zakłada brak jakichkolwiek uniwersalnych norm moralnych. Celem artykułu jest analiza zjawisk ponowoczesnego relatywizmu moralnego w świetle stanowiska etnocentrycznego (reprezentowanego np. przez Richarda Rorty'ego), a także implikowanej w ponowoczesnym relatywizmie moralnym akceptacji zjawisk uznawanych powszechnie za moralnie negatywne.



Spółczesność ponowoczesna – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 40–52
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.05>

Damian Mazur

„LUDZIE NA PRZEMIAŁ”, CZYLI INNI W PONOWOCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE KONSUMENTÓW

Artykuł porusza problem istnienia i funkcjonowania Innych¹ w społeczeństwie konsumentów. Poruszając zagadnienie obecności i wyznaczników „inności”, należy się odwołać przede wszystkim do kategorii „ludzi na przemiał”. Zagadnienie to, zasygnalizowane i omówione przez Zygmunta Baumaną w jego książce *Życie na przemiał*², wydaje się nad wyraz aktualne i ważne. Stąd też w tytule artykułu pojawia się baumanowski termin – w odniesieniu do charakterystyki „ludzi na przemiał” jako Innych w społeczeństwie konsumentów.

Na wstępie dokonana zostanie próba charakterystyki społeczeństwa konsumentów, które powstało w wyniku przemiany społeczeństwa producentów; zaznaczona zostanie doniosła rola prestiżu społecznego – który w społeczeństwie konsumentów wynika z faktu posiadania – jako kryterium budowania hierarchii społecznej. Następnie omówione zostaną zagadnienia funkcjonowania Innych w społeczeństwie konsumentów, a także zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie: Kim jest Inny w społeczeństwie konsumentów? Na końcu zaś – przy odwołaniu się do myśli Baumaną i Levinasa oraz w kontekście szans etyki we współczesnym świecie – zostanie podjęta refleksja nad tym, na ile każdy z członków społeczeństwa konsumentów jest Innym, na ile Innym może się stać.

¹ W tekście przyjąłem pisownię słowa „Inny” wielką literą i bez cudzysłowu, ponieważ pojęcie to odnoszę do ludzi wykluczonych ze społeczeństwa konsumentów, którym należy się szacunek – stąd też nie jest to pojęcie abstrakcyjne czy „puste”. Zachowuję cudzysłów, przywołując inne pojęcia zaczerpnięte od Baumaną.

² Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004.

Wraz z nadejściem epoki ponowoczesnej dokonana się przemiana społeczeństwa producentów w społeczeństwo konsumentów³. Epoka ponowoczesna, w której żyjemy, opiera się na postępie technologicznym, połączonym z postępem gospodarczym i niezwykle szybkimi zmianami społecznymi. Niestety, procesom gwałtownej modernizacji i globalizacji towarzyszą dwa rodzaje społecznych produktów ubocznych: „ludzie-odpady” (ofiary postępu gospodarczego) i „ludzie-odrzuć” (uchodźcy, emigranci).

Do opisu zmian społecznych, przejścia od społeczeństwa produkcyjnego do konsumpcyjnego Richard Sennett – amerykański socjolog – używa wymownego opisu: „przejście od mentalności staromodnych wieśniaków przywiązanych do wszystkiego, co zgromadzili, do bardziej kosmopolitycznych charakterów przebiegających w materialnych zachciankach, które przemijają wkrótce po skonsumowaniu”⁴.

Świat konsumpcji, którego (chcąc nie chcąc) jesteśmy uczestnikami, przyciąga i kusi. Nierzadko ulegamy jego mechanizmom, kreując własną tożsamość i wyrażając własne ja przez posiadanie rzeczy.

Cechą współczesnego konsumenta jest kreowanie własnej tożsamości przez stan posiadania, gdyż – wpadając w pułapkę zastawioną przez producentów, ale także przez samego siebie – uwierzył on, że to, co posiada, świadczy o jego uznaniu i prestiżu społecznym. Dlatego zmuszony jest do ciągłego kupowania coraz to nowych i modniejszych produktów, a takie postępowanie prowadzi do nadkonsumpcjonizmu⁵.

Jan Paweł II, starając się zrozumieć kondycję współczesnego społeczeństwa i poruszając problem odpadów świata konsumpcji, pisze w encyklice *Sollicitudo rei socialis*:

Nadrozwoj, polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników „posiadania” i natychmiastowego zadowolenia, niewidzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich

³ Społeczeństwo produkcyjne wyznacza właściwy sobie system wartości oparty na produkcji i handlu, odroczonej gratyfikacji i oszczędności. Społeczeństwo konsumpcyjne wykształciło nowy – inny niż w społeczeństwie produkcyjnym – system wartości, oparty na posiadaniu, używaniu i zużywaniu rzeczy.

⁴ R. Sennett, *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa 2010, s. 111.

⁵ E. Szul, *Prosumpcja jako aktywność współczesnych konsumentów – uwarunkowania i przejawy*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2013 z. 31, s. 347.

innymi, jeszcze doskonalszymi Jest to tak zwana cywilizacja „spożycia” czy konsumizm, który niesie z sobą tyle „odpadków” i „rzeczy do wyrzucenia”. Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucany bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości dla nas lub dla kogoś uboższego⁶.

Jednym z wyznaczników sytuacji człowieka w społeczeństwie konsumpcyjnym jest również to, że „niepewność, którą w epoce nowoczesności uważano za stan przejściowy i możliwy do przewyciężenia, stała się wszechobecnym, przykrym i nieusuwalnym elementem ponowoczesności”⁷.

Kolejnym wyznacznikiem jest to, że świat konsumpcji charakteryzuje się pozorną wolnością. Mamy (prawie) nieograniczone pole wyboru produktów, ale nie możemy uwolnić się od przymusu dokonywania wyborów pomiędzy nimi. Jak stwierdza Zygmunt Bauman:

Dla dojrzałych konsumentów z prawdziwego zdarzenia takie zachowanie stanowi przymus, konieczność. Niemniej im samym ten „mus”, zinternalizowany nacisk, nie-możliwość życia w inny sposób, jawi się jako wolna wola. Rynek prawdopodobnie wybrał ich już na konsumentów i odebrał wolność wyboru: nie potrafią lekceważyć jego umizgów. Jednak podczas każdej kolejnej wizyty w centrum handlowym czy usługowym konsumenci mają wszelkie powody, by sądzić, że to oni, może nawet wyłącznie oni, tutaj rządzą. To oni wydają sądy, krytykują, dokonują wyboru. W końcu przecież mogą zrezygnować z wyboru każdej możliwości – a jest ich nieskończenie wiele. Z jednym wyjątkiem: nie mogą zrezygnować z wyboru możliwości samego dokonania wyboru; ten wybór jednak nie wydaje się wyborem⁸.

Oczywiście, ludzie ubodzy i odrzuceni istnieli w każdej epoce. Niewątpliwie współczesne społeczeństwo nie pozbyło się problemu nierówności społecznych, a być może wręcz przeciwnie – nierówności te wzmocniło i wzmacnia, a przez hierarchizację opartą o konsumpcję dóbr, na które nie wszyscy mogą sobie pozwolić, i prestiż społeczny, który zdobywa się dzięki posiadaniu, tworzy grupę „ludzi na przemiał”. Prestiż społeczny wynikający z posiadania może uchodzić

⁶ Jan Paweł II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28.

⁷ Z. Węgrzyn, *Źródła nierówności społecznych i ich oddziaływanie na rynek pracy w świetle prac Zygmunta Baumana*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2013 z. 33, s. 206.

⁸ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 100 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).

za główny wyznacznik i najważniejsze kryterium przynależności do społeczeństwa konsumentów. Jak pisze Lesław Hostyński:

W społeczeństwie konsumpcyjnym prestiż jest łączony przede wszystkim z posiadaniem określonych rzeczy [...]. Posiadanie określonej rzeczy ma zapewnić jednostce bądź możliwość korzystania z innych dóbr konsumpcyjnych, bądź wyznaczać jej wyróżnioną pozycję w strukturze społecznej, pozycję stanowiącą przedmiot pożądania innych członków grupy⁹.

Bauman zauważa, że w erze nowoczesnej (społeczeństwie producentów) ludzie świadomi problemów wierzyli w to, że dzięki coraz szybszemu postępowi są w stanie rozwiązać problem biedy i wykluczenia. Była to epoka nadziei i wiary we własne siły. Dzisiaj już wiemy, że plany i przewidywania naszych przodków się nie powiodły.

Współczesność stworzyła warunki do wyznaczenia sztywnych granic społecznych, czyli całkowitego wykluczenia pewnych osób i grup ze społeczeństwa konsumentów. Ponadto wzmocniła tendencję do postrzegania człowieka jako jeszcze jednego z elementów świata konsumpcji, którego można użyć, zużyć i wyrzucić, kiedy już nie będzie nam potrzebny. Jednym słowem, świat konsumpcji stworzył warunki do „utowarowienia samego siebie”.

Wraz z nadejściem ery płynnej nowoczesności społeczeństwo producentów przekształca się w społeczeństwo konsumentów. Człowiek odgrywa w nim równocześnie dwie role: potencjalnego nabywcy, a zatem przedmiotu marketingowych zabiegów, oraz potencjalnego towaru, poszukującego nabywców. Obie role grane są w przestrzeni społecznej określanej mianem rynku. Warunkiem uzyskania dostępu do dóbr społecznych (przedmiotów osobistej konsumpcji, a także uznania i pozycji społecznej) jest zdobycie „wartości rynkowej”, a więc popytu na walory własne. „Utowarowienie” relacji międzyludzkich i poddanie ich regułom rynku towarowego, a nie wzrost aktywności konsumpcyjnej i jej awans w całokształcie czynności życiowych, jest cechą definiującą społeczeństwo konsumentów i kultury konsumeryzmu¹⁰.

Zygmunt Bauman stwierdza, że jednym z najciemniejszych aspektów systemu kapitalistycznego jest wyrzucenie części „ludzi-odpadów” i „ludzi-odrzutów”,

⁹ L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006, s. 92.

¹⁰ Z opisu książki Zygmunta Baumana: *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.

niepotrzebnych już systemowi, poza nawias społeczeństwa. Oczywiście, ludzie zbędni, nieodgrywający żadnej roli społecznej istnieli zawsze – można przywołać w pamięci choćby uchodźców, bezrobotnych, emigrantów i imigrantów, ludzi chorych, biednych. Jednakże, na co zwraca uwagę w swoim artykule Zofia Węgrzyn:

W społeczeństwie producentów, jakie istniało w epoce nowoczesności, los bezrobotnych był godny pożałowania, ale wciąż zachowywali oni swoje miejsce w strukturze społecznej. W społeczeństwie konsumentów, jakim się staliśmy, jedyna pewność, jaka jest, to pewność wykluczenia. I chociaż mechanizmy te działają na naszych oczach, nie potrafimy im zapobiec. Nie wiemy też, jak przywrócić ludzi spisanych na straty, „ludzi na przemiał” do społeczności – nie wiemy nawet, czy jest to możliwe¹¹.

Stąd wniosek, że dopiero we współczesnym społeczeństwie konsumentów osoby wykluczone, Baumanowscy „ludzie na przemiał”, nie odgrywają właściwie żadnej roli społecznej, są zbędni, bezużyteczni, wyrzuceni. Opisywane wykluczenie dotyczy wszystkich aspektów ludzkiej aktywności. Owi Inni nie odgrywają żadnej roli społecznej, politycznej czy ekonomicznej, nie mogą już – przeciwnie niż to miało miejsce w społeczeństwie producentów – wrócić do uczestnictwa w życiu społecznym.

We współczesnym społeczeństwie konsumentów wyraźnie widać tendencję do tworzenia się ludzi „nadliczbowych”, „marginesowych”, „zbędnych”, „ludzi na przemiał”. O podobnym zjawisku już w latach 30. XX wieku pisał wybitny polski socjolog Stefan Czarnowski, określając „ludzi na przemiał” jako ludzi „zdeklasowanych, niemających określonego społecznego statusu z punktu widzenia produkcji materialnej i intelektualnej, uważanych za zbędnych i za takich uważających się. [...] Włóczęgów, ludzi żyjących z dorywczej pracy, zawodowych przestępców”¹². Ale – co warto podkreślić – do tej grupy Czarnowski zalicza również „ludzi uczciwych, którzy z jakichkolwiek powodów «nie znajdują sobie miejsca na świecie»”¹³.

Stąd już niedaleko do wniosku, że:

Powstaje na naszych oczach armia wykołajeńców pochodzenia chłopskiego, robotniczego, inteligenckiego; olbrzymi, coraz liczniejszy margines, w coraz wyższej mierze

¹¹ Z. Węgrzyn, *Źródła...*, dz. cyt., s. 201.

¹² S. Czarnowski, *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*, t. II, Warszawa 1956, s. 186.

¹³ S. Czarnowski, *Studia...*, dz. cyt., s. 186.

składający się z ludzi młodych, pełnych młodzieńczego temperamentu, a skłonnych do wytwarzania w sobie „kompleksu mniejszej wartości” i łaknących zaznaczenia się w przeciwieństwie do tych, którzy mają pracę, którzy zarabiają, którzy cieszą się szacunkiem ogółu¹⁴.

Niewątpliwie uderzająca jest trafność przewidywań i analiz socjologicznych z początku XX wieku. Czarnowski odczytuje pewne tendencje, które w latach powojennych, w społeczeństwach kapitalistycznych, miały wybuchnąć z pełną siłą. W tym miejscu należałoby przejść do sformułowania pełniejszej charakterystyki „ludzi na przemiał” i odpowiedzieć na pytanie: Kim jest Inny w społeczeństwie konsumentów? Gdzie możemy go spotkać i jak rozpoznać?

Inny to przede wszystkim ktoś, kto z różnych względów nie może być konsumentem – bezrobotny, biedny, niewykształcony. Ktoś, kto jest dla społeczeństwa konsumentów zbędny, podobnie jak jego praca, zostaje uznany za bezużytecznego. Do tej grupy ludzi Bauman zalicza również więźniów, ludzi starszych, schorowanych, imigrantów, emigrantów i uchodźców. Są to osoby pozbawione złudzeń i możliwości asymilacji ze społeczeństwem konsumentów. Jak zauważa socjolog Danièle Linhart: „Ludzie ci tracą nie tylko pracę, plany na przyszłość, punkty oparcia i przekonanie, że sprawują kontrolę nad swoim życiem. Czują się także odarci z godności jako pracownicy, wyzuci z wiary w siebie, z wiary w to, że są potrzebni i mają własne miejsce w społeczeństwie”¹⁵. Ludzie ci pozbawieni są możliwości społecznego funkcjonowania, możliwości dokonywania wyborów, zarówno w zakresie konsumpcji, jak i w zakresie wyboru stylu życia, w zakresie aktywności społecznej, politycznej i ekonomicznej; nie znajdują też możliwości realizacji swoich potrzeb i pragnień.

Kolejnym wyznacznikiem – nie mniej ważnym od poprzednich – jest to, że, jak pisał Bauman: „W nowoczesnym społeczeństwie producentów nadwyżką stają się ludzie, których pracy nie da się wykorzystać z pożytkiem, bo wszystkie dobra, mające zaspokoić istniejące i potencjalne potrzeby, da się wyprodukować bez ich pomocy – korzystniej i ekonomiczniej”¹⁶. W społeczeństwie nadmiaru

¹⁴ S. Czarnowski, *Studia...*, dz. cyt., s. 186.

¹⁵ Cytat za: D. Wolejszo, *Ludzie odpady, więzi szczątkowe*, www.naszymzdaniem.dlastudenta.pl/arttykul/Ludzie_odpady_wiezi_szczatkowe,4930.html (26.05.2015).

¹⁶ Z. Bauman, *Życie...*, dz. cyt., s. 66.

nadwyżką – obok odpadów pozostałych po konsumpcji dóbr – stają się ludzie: niepotrzebni, nieprzydatni, zbędni.

Z drugiej strony tacy ludzie – biedni, niemogący zaspokoić społecznej presji prestiżu osiąganego przez posiadanie – uważani są za „wybrakowanych konsumentów”. Jak stwierdza wspomnianą już Zofia Węgrzyn:

Ludzie ci nie posiadają wystarczającej ilości pieniędzy, by zwiększyć chłonność rynku konsumenckiego. Stwarza to zagrożenie oraz dodatkowo generuje koszty utrzymania takich osób przez pracującą część społeczeństwa. Wykluczeni z konsumpcji znajdują się w sytuacji bez wyjścia. Nie mogą dostosować się do aprobowanych wymogów życia konsumenckiego ze względu na brak środków, ale gdy jawnie nie przestrzegają jego praw, to stają się wrogami, traktowanymi niemal jak przestępcy¹⁷.

Tendencja opisana powyżej nazywana jest „kryminalizacją biedy” i opiera się na – obecnym w społeczeństwie konsumentów – przeświadczeniu, że każdy jest kowalem własnego losu i bieda nie wynika z przyczyn niezależnych, ale z lenistwa i niezaradności życiowej. Społeczeństwo konsumentów jest przekonane, że biednym jest się na własne życzenie, podobnie jak na własne życzenie zostaje się przestępcą. Ta niewątpliwie niepokojąca tendencja do kryminalizowania biedy ma swoje odbicie w stosunkach społecznych, w których ktoś niezamożny jest z góry podejrzany. Obok ludzi biednych i bezrobotnych największą grupę „ludzi na przemiał” stanowią imigranci, emigranci, uchodźcy i wysiedleńcy. W odróżnieniu od „ludzi odpadów”, wytworzonych w procesie rozwoju gospodarczego i postępującej globalizacji, Bauman nazywa ich „ludźmi-odrzutami”.

Kolejnym niepokojącym procesem, jaki zachodzi w rozwiniętych społeczeństwach konsumpcyjnych, jest spychanie Innych poza pole widzenia społeczeństwa, gettoizacja „ludzi na przemiał”. Jak stwierdza Dominika Wołęjszo:

Biedni, upośledzeni przez los, generalnie – „brzydcy”, są przez kapitalistyczne, konsumpcyjne społeczeństwo spychani poza zasięg wzroku piękniejszych, zamożniejszych. Na świecie od dawna, w Polsce od jakiegoś czasu (przy czym zjawisko jest coraz bardziej widoczne), miejscem zesłania stały się miejskie getta, w których zamyka się, odgradza ludzi będących źródłem niebezpieczeństwa i szerzącej się biedy¹⁸.

¹⁷ Z. Węgrzyn, *Źródła...*, dz. cyt., s. 202.

¹⁸ D. Wołęjszo, *Ludzie...*, dz. cyt.

Niewątpliwie tendencja tworzenia dzielnic biedy – przykładem tutaj mogą być brazylijskie fawele¹⁹, paryskie przedmieścia, angielskie dzielnice robotnicze – w większości współczesnych miast jest niepokojąca, biorąc pod uwagę, że getto jako instrument segregacji wydawało się zjawiskiem w XXI wieku zapomnianym. Niestety, w społeczeństwie konsumentów getta istnieją nadal i jest ich coraz więcej. Zamiast gett segregacji klasowej, rasowej czy wyznaniowej powstają getta biedy. Ich mieszkańcy czują się z definicji gorsi i odrzuceni przez społeczeństwo konsumentów.

Równocześnie następuje izolacja i gettoizacja ludzi bogatych. W swoich dobrowolnych gettach wygrani społecznego wyścigu konsumentów odseparowują się od slumsów i reszty członków społeczeństwa wysokim murem, tworząc swój bogaty, bezpieczny, czysty (a wręcz sterylny) świat²⁰. Z getta bogatych pozostaje swobodna droga wyjścia i przeprowadzki, z getta biednych takiej drogi nie widać.

W gettach dobrowolnych bogaci odseparowują się od slumsów, tworząc swój mały, bogaty, czysty świat. To te, z których ich mieszkańcy mogą wyjść lub przenieść się gdzie indziej kiedy tylko zechcą. Ale nie chcą. W gettach przymusowych zamyka się bezproduktywną, beзуyteczną ludność. To te, z których ich mieszkańcy zwykle nigdy już wyjdą²¹.

Pozorną trwałą hierarchizację społeczeństwa konsumentów zakłócają wybuchające co rusz zamieszki, będące efektem buntu wykluczonych. Wystarczy wspomnieć – szeroko komentowane w mediach – zamieszki na przedmieściach Paryża w 2005 roku²² lub rozruchy w Londynie w 2011 roku²³. Bauman – komentując fakt wystąpienia zamieszek – napisał:

¹⁹ Fawela – dzielnica nędzy na peryferiach miast brazylijskich; inne określenia to: *slumsy*, *barriadas*. Za: *Internetowy słownik języka polskiego*, www.sjp.pwn.pl/szukaj/fawela.html (26.05.2015).

²⁰ Zob. J. Gądecki, *Za murami. Osiedla grodzone w Polsce – analiza dyskursu*, Wrocław 2009 (Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna).

²¹ D. Wołeszo, *Ludzie...*, dz. cyt.

²² „Zamieszki we Francji w 2005 – wystąpienia ludności pochodzenia imigracyjnego (wywodzącej się w większości z Czarnej Afryki i krajów Maghrebu, po tym, jak z powodu porażenia prądem zginęło dwóch nastolatków (Bouna Traoré i Zyed Benna), którzy uciekając przed kontrolą policyjną ukryli się w stacji transformatorowej EDF w Clichy-sous-Bois pod Paryżem”. *Zamieszki we Francji (2005)*, pl.wikipedia.org/wiki/Zamieszki_we_Francji_%282005%29 (26.05.2015).

²³ „Zamieszki w Wielkiej Brytanii – trwająca od 6 do 10 sierpnia 2011 roku seria rozruchów i grabieży, mająca swój początek w londyńskiej dzielnicy Tottenham, w północnej części miasta. Wy-

Nie są to zamieszki spowodowane głodem czy brakiem chleba. To są rozruchy wybrakowanych i zdyskwalifikowanych konsumentów. [...] Dla wybrakowanych konsumentów, owych „nie-posiadaczy” dnia dzisiejszego, odsunięcie od zakupów jest jęczącą i ropiejącą raną i upokarzającym brzemieniem niespełnionego życia, a zatem własnego niezgustwa i niewydolności; braku nie tylko i nie tyle przyjemności, co ludzkiej godności i sensu życia²⁴.

W innym miejscu autor stwierdza:

Przyczyny wykluczenia mogą być rozmaite, ale jego skutki są na ogół podobne. Ludzie wykluczeni, pozbawieni niezbędnej do społecznego przetrwania wiary w siebie i poczucia własnej wartości, stając przed dramatycznym zadaniem zdobycia środków potrzebnych do przetrwania biologicznego, nie mają powodu, aby kontemplować, rozważać subtelne różnice z cierpieniem „z rozdzielnika” i niedolą „mimo woli”. Można łatwo zrozumieć, że czują się odrzuceni, sfrustrowani, gniewni, że dyszą żądzą odwetu i marzą o zemście, choć poznawszy daremność oporu, pogodzeni z opinią o swojej niższości z trudem znajdują sposób, by przekuć swoje uczucia w efektywne działanie²⁵.

Wśród paradoksów, jakie pojawiają się podczas analizy społecznego fenomenu „ludzi na przemiał”, występuje wymóg nieodzowności „ludzi-odpadów” w społeczeństwie konsumentów. Paradoksalnie Inni są potrzebni i przydatni, ponieważ pomagają określić i utrzymać granice społeczne. Tworząc wyraźną hierarchię społeczną i określając jasne granice przynależności do grupy konsumentów, społeczeństwo konsumpcyjne „napędza” swoich członków do jeszcze większego konsumowania, a co za tym idzie, do jeszcze większej (dłuższej i cięższej) pracy, która pozwoli zagwarantować sobie miejsce w społeczności i nie zostać uznanym za „odpad”. „Ludzie-odpady” są potrzebni społeczeństwu

darzenia rozpoczęły się w wyniku śmierci 29-letniego, czarnoskórego Marka Duggana, mieszkańca Tottenhamu, który został zastrzelony podczas próby aresztowania za handel narkotykami, co wykazano w procesie sądowym w 2012 r. W styczniu 2014 oficjalnie ustalono, iż policja nie złamała prawa i nie przekroczyła swoich uprawnień strzelając do mężczyzny podczas tamtego pościgu”. *Zamieszki w Wielkiej Brytanii (2011)*, pl.wikipedia.org/wiki/Zamieszki_w_Wielkiej_Brytanii_%282011%29 (11.01.2015).

²⁴ Z. Bauman, *O zamieszkach londyńskich, czyli konsumeryzm zbiera swoje owoce*, „Krytyka Polityczna” 9.08.2011, www.krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanOzamieszkachlondyńskichczyli-konsumeryzmzbieraswojeowoce/menuid-1.html (26.05.2015).

²⁵ Z. Bauman, *Życie...*, dz. cyt., s. 64.

konsumentów do uzyskania określonego stopnia integralności. Paradoksalnie są też niepotrzebni, ale nie można ich wyeliminować²⁶.

„Ludzie na przemiał” są niewątpliwie obciążeniem dla społeczeństwa, jednak – na co wskazuje Bauman – pełnią trzy dodatkowe, niezbędne funkcje:

Po pierwsze są „ludźmi-odpadami”, czyli utrzymują w ryzach społeczeństwo konsumentów poprzez strach przed zostaniem „odpadem” i poprzez strach przed „ludźmi-odpadami”. Ten strach przed wykluczeniem i przed ludźmi spoza własnej grupy konsumentów jest silnym społecznym spoiwem, być może najważniejszym, jakie istnieje w społeczeństwie konsumentów. Inny to ten, który nie należy do nas, który nie posiada wyznaczników przynależności, czyli *de facto* nie posiada tego, co my²⁷.

Po drugie, ci „obcy” stanowią swoisty kontrast dla społeczności konsumentów, dzięki czemu „konsumenci” tworzą bardziej homogeniczną wspólnotę. Cenę za homogeniczność i wewnętrzną spójność wspólnoty konsumentów płacą „ludzie na przemiał”.

W społecznościach takich odczucie „nas” jako wspólnoty opiera się często na złudzeniu równości, umocnionym monotonią podobieństwa wszystkich ludzi w zasięgu wzroku. Poczucie bezpieczeństwa ulega zamięnieniu przy braku sąsiadów, którzy myślą, postępują i wyglądają inaczej. Jednorodność rodzi konformizm, a konformizm i nietolerancja to dwie strony tej samej monety. W miejscowości, której mieszkańcy tworzą homogeniczną wspólnotę, bardzo trudno wykształcić cechy charakteru i umiejętności niezbędne, by radzić sobie z ludzką odmiennością i stawiać czoło niepewności, a przy braku takiego przygotowania bardzo łatwo można zacząć się lękać obcego jedynie dlatego, że jest kimś Innym, być może dziwnym i odmiennym, lecz przede wszystkim nieznanym; kimś, kogo niełatwo zrozumieć, kto nie daje się w pełni pojąć, kto jest nieprzewidywalny²⁸.

Trzecią funkcją „ludzi na przemiał” jest sprzątanie po konsumentach. Stąd Innych możemy bardzo często spotkać w pobliżu składowisk odpadów, pozostałych po „uczcie” społeczeństwa konsumentów. Ludzie biedni, uchodzący i wyrzutki społeczne uwalniają członków społeczeństwa konsumentów

²⁶ Z. Bauman, *Życie...*, dz. cyt., s. 39–41.

²⁷ Z. Bauman, *Życie...*, dz. cyt., s. 105–110.

²⁸ Z. Węgrzyn, *Źródła...*, dz. cyt., s. 203.

od dręczącej myśli o tym, co się dzieje z odpadami po konsumpcji. To właśnie „ludzie na przemiał” uwalniają konsumentów od odpadów z ich stołu, są swoistego rodzaju czyścicielami.

Współczesny, zglobalizowany świat stawia na nowo pytania o szanse etyki i sens działań etycznych: Jak rozwiązać odwieczny (?) problem pogodzenia potrzeby niesienia pomocy bliźnim (Innym) z własnymi dążeniami i aspiracjami? Jak zauważa Bauman: „wezwanie «kochaj bliźniego jak siebie samego» [...] jest jedną z fundamentalnych zasad cywilizowanego życia. Jest ono również całkowicie sprzeczne z innymi propagowanymi przez cywilizację zasadami: kierowania się własnym interesem i dążenia do szczęścia”²⁹. To właśnie napięcie pomiędzy mną a Innym w świecie konsumentów staje się dzisiaj doniosłym zagadnieniem etyki i filozofii społecznej.

Jak pogodzić etyczny wymóg współpracy i wspierania innego człowieka z gettoizacją i postępującą indywidualizacją życia społecznego? Jak dostrzec, że wokół mnie są Inni? Jak w końcu zrozumieć, że i ja mogę się tym Innym stać? Pierwszym krokiem do odpowiedzi na te pytania jest zauważenie Innych. Zrozumienie, że Inny to ja, że ja mogę się stać Innym, wykluczonym, ubogim. Dostrzeżenie, że Inny nie znaczy gorszy, pogardzany, wrogi, lecz – zgodnie z ideałami etycznymi – jest mi równy z racji bycia człowiekiem. Faktem jest, że proces kryminalizacji biedy postępuje. Tym ważniejsze staje się więc to, aby dostrzec, że nie zawsze bieda wynika z winy Innego. W końcu zaś należy odpowiedzieć na pytanie postawione przez Bauman – jakie są szanse etyki we współczesnym świecie? Gdyż „obecność Innego ma także ciemniejszą stronę. Inny może niesie nie tylko nadzieję, lecz również zagrożenie. Może wzbudzać szacunek, jak i pogardę; respekt, jak i strach”³⁰.

Stąd nieustające wezwanie, aby wejść w przestrzeń moralną spotkania z Innym i odpowiedzieć na milczące wołanie Twarzy Innego³¹. Odrzucając społeczną konwencję i hierarchizację dokonywaną w społeczeństwie konsumentów, należy zrozumieć, że:

²⁹ Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 7.

³⁰ Z. Bauman, *Szanse etyki...*, dz. cyt., s. 12.

³¹ Termin zaczerpnięty od Emmanuela Levinasa; por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, przeł. A. Kowalska, Warszawa 2002. W tym artykule brak jest miejsca na szczegółowe rozważania dotyczące relacji ja–Inny w koncepcji Levinasa, stąd problematyka ta jest jedynie zarysowana.

Odmienność Innego jest równoznaczna z jego wyjątkowością; każda Twarz jest jedyna w swoim rodzaju [...]. [Jej niepowtarzalność i] Całkowita wyjątkowość czyni zbędnymi i nieistotnymi większość spraw, które wypełniają codzienne życie każdego zwykłego człowieka: dążenie do przetrwania, poczucie własnej wartości lub wspaniałości, racjonalne dobieranie celów i środków, kalkulację zysków i strat, poszukiwanie przyjemności, pokoju lub władzy. Wejście w przestrzeń moralną Levinasa wymaga oderwania się od bieżących spraw i odłożenia na bok kierujących nimi przyziemnych norm i konwencji. [...] zarówno ja, jak i Inny pojawimy się pozbawieni społecznej otoczki, odarci ze statusu, różnic społecznych i tożsamości, pozycji lub ról stworzonych i narzuconych przez społeczeństwo. Nie jesteśmy bogaci ani biedni, potężni ani pozbawieni władzy, nie mamy wysokiego ani niskiego statusu [...]³².

A w końcu zrozumieć, że Inny to ja.

Bibliografia

- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).
- Bauman Z., *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Bauman Z., *O zamieszkach londyńskich, czyli konsumeryzm zbiera swoje owoce*, „Krytyka Polityczna”, 9.08.2011, www.krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanOzamieszkachlondyńskichczylikonsumeryzmzbieraswojeowoce/menuid-1.html (26.05.2015).
- Bauman Z., *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012.
- Bauman Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. Olga Kubińska, W. Kubiński, Gdańsk 2008.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004.
- Czarnowski S., *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*, t. II, Warszawa 1956, s. 186–193.
- Gądecki J., *Za murami. Osiedla grodzone w Polsce – analiza dyskursu*, Wrocław 2009 (Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna).
- Hostyński L., *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006.

³² E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 23.

Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.

Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. A. Kowalska. Warszawa 2002.

Sennett R., *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa 2010 (Spectrum).

Szul E., *Prosumpcja jako aktywność współczesnych konsumentów – uwarunkowania i przejawy*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2013 z. 31, s. 347–358.

Węgrzyn Z., *Źródła nierówności społecznych i ich oddziaływanie na rynek pracy w świetle prac Zygmunta Baumana*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2013 z. 33, s. 197–210.

Wołęjszo D., *Ludzie odpady, więzi szczątkowe*, www.naszymzdaniem.dlastudenta.pl/artykul/Ludzie_odpady_wiezi_szczatkowe,4930.html (26.05.2015).

Zamieszki w Wielkiej Brytanii (2011), pl.wikipedia.org/wiki/Zamieszki_w_Wielkiej_Brytanii_%282011%29 (11.01.2015).

Zamieszki we Francji (2005), pl.wikipedia.org/wiki/Zamieszki_we_Francji_%282005%29 (26.05.2015).

Abstrakt

W swoim artykule autor odwołuje się do kategorii „ludzi na przemiał”, stworzonej i opisanej przez Zygmunta Baumana. W artykule dokonana została charakterystyka społeczeństwa konsumpcyjnego, następnie autor opisał funkcjonowanie „Innego” w społeczeństwie konsumentów, odwołując się przy tym do dwóch kategorii Baumana: „ludzi-odpadów” i „ludzi-odrzućców”. Autor omawia kolejno funkcje, jakie w społeczeństwie pełnią „ludzie na przemiał”, poruszając problem integracji społeczeństwa w opozycji do „Innych”. W końcowej części podjęto refleksję nad gettoizacją współczesnego społeczeństwa oraz odpowiedzialnością za los „Innych”.



Spoleczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 53–70
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.06>

Jakub Gomułka

PONOWOCZESNOŚĆ JAKO KRYZYS. FILOZOFIA KULTURY STANISŁAWA LEMA

Stanisław Lem znany jest głównie dzięki swej bogatej spuściźnie literackiej, tłumaczonej na wiele języków, rozpowszechnianej na świecie w milionowych nakładach i ekranizowanej. Nieco mniej znany jest jako myśliciel i eseista zajmujący się takimi zagadnieniami jak futurologia, filozofia sztucznej inteligencji oraz historia i możliwy przyszły rozwój technologii. Wielu zapewne zaskoczył może fakt, że ten stosunkowo niedawno zmarły autor *Solaris*, *Dzienników gwiazdowych*, *Bajek robotów* czy *Fantastyki i futurologii* był także filozofem kultury prezentującym jej dość oryginalną, a zarazem kontrowersyjną teorię. Pretekstem do jej sformułowania była polemika z poglądami Leszka Kołakowskiego, przede wszystkim tymi, które wyraził w swoim głośnym wystąpieniu na konferencji w Genewie we wrześniu 1973 roku; w języku polskim zostało ono wydane pod tytułem *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*¹.

Lem podziela wyrażoną przez Kołakowskiego pesymistyczną diagnozę stanu kultury współczesnej. W mniemaniu obu myślicieli kultura europejska drugiej połowy dwudziestego wieku znajduje się w stanie wciąż pogłębiającego się kryzysu. Udzielają oni jednak istotnie różnych odpowiedzi na pytanie o przyczynę takiego stanu rzeczy. Warto zauważyć, że odpowiedzi te są mocno osadzone w tradycjach myślowych obu autorów: w przypadku Kołakowskiego jest to spór z tradycją oświecenia, w przypadku Lema – myślenie w kategoriach teorii systemów i sterowania, zakorzenione w paradygmacie ewolucjonistycznym. Zatem dyskusja między myślicielami nie ma charakteru lokalnego, ograniczonego do kwestii postrzegania roli *sacrum* w kulturze, lecz ujawnia głębokie

¹ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.

różnice sięgające samych podstaw światopoglądowych i metodologicznych obu autorów.

Po blisko pół wieku od sformułowania obu stanowisk (wzmiankowany tekst Lema, choć ukazał się nie tak dawno, pisany był jeszcze w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku) można stwierdzić, że stanowią one dwie odmienne formy krytyki ponowoczesności rozumianej jako schyłkowe i kryzysowe, ale z drugiej strony nieuchronne stadium epoki modernizmu. Z uwagi na fakt, że teoria kultury prezentowana przez Lema wydaje się znacznie ciekawsza i bardziej złożona (i jest przy tym o wiele słabiej obecna w refleksji humanistycznej), to właśnie ona stanowić będzie oś tematyczną niniejszego tekstu. Zacznę jednak od omówienia wizji Kołakowskiego, która sprowokowała autora *Solaris* do sformułowania własnej odpowiedzi na problem kryzysu kultury.

Kołakowski i konserwująca moc *sacrum*

Tekst *Odwet sacrum...* rozpoczyna się krytyką przewidywań dotyczących postępującej sekularyzacji kultury europejskiej. Kołakowski argumentuje przeciwko teoriom religii zakładającym instrumentalny charakter *sacrum*, które to teorie – jego zdaniem – stanowią ukryte założenie tych przewidywań. Następnie zwraca uwagę na fakt, że sam sens pojęcia „sekularyzacja kultury” jest niezbyt precyzyjny i przeciwstawia się interpretacji, wedle której polegać ma ona na zaniku potrzeby religijnej. Stwierdza, że pytania o rolę *sacrum* w kulturze mają zasadniczo charakter filozoficzny i jako takie nie poddają się łatwo badaniom naukowym, zwłaszcza ilościowym. Sądzi jednak, że pewne wnioski na ten temat wysnuć można z obserwacji skutków zaniku *sacrum* dla kultury jako całości².

Jakość *sacrum* – pisze Kołakowski – przywiązywana była do wszystkiego, czego dotknięcie narażało na karę; rozciągane było zatem równie dobrze na władzę, na własność, na życie ludzkie i na prawo. Sakralna strona władzy została zniesiona razem

² Poza prostym wyparciem *sacrum* z kultury, zauważa Kołakowski, ten sam efekt jego zaniku można równie dobrze osiągnąć poprzez całkowite zatarcie różnicy między *sacrum* a *profanum* i niejako wchłonięcie tego drugiego przez pierwsze. A zatem, jak twierdzi, desakralizacja może być również skutkiem niektórych idei chrześcijańskich, takich jak koncepcja Teilharda de Chardin (zob. L. Kołakowski, *Odwet sacrum...*, dz. cyt., s. 169n). W dalszej części mojego omówienia pominę ten wątek myśli Kołakowskiego.

z zanikiem charyzmy monarchicznej; sakralna strona własności – z rozwojem ruchów socjalistycznych. Są to te formy *sacrum*, których zanik nie budzi szczególnego żalu. Pytanie polega jednak na tym, czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na *sacrum* i samo zjawisko *sacrum* zostaną zewsząd wyparte³.

Nikogo chyba nie zaskoczy – a więc nie ma żadnego erystycznego powodu utrzymywać tego dłużej w tajemnicy – że na tak postawione pytanie pada odpowiedź zdecydowanie przecząca. Kołakowski stawia tezę, że uwiąd *sacrum* w kulturze przyczynia się do pogłębiania jej kryzysu, którego niezaprzeczalne objawy dostrzega wokół siebie. Dzieje się tak dlatego, że *sacrum* funkcjonowało jako szczególny czynnik w systemie znaków kulturowych, który nadawał im specyficzny, dodatkowy, pozapercepcyjny sens, jednocześnie konserwując i stabilizując strukturę symboliczną, a więc i strukturę społeczną. Zanik tego czynnika prowadzi kulturę do zapaści, której objawem jest rozmywanie się podstawowych dychotomii pojęciowych:

Nie ma już jasnego odróżnienia, w życiu politycznym, między wojną i pokojem, między suwerennością i niewolą, między inwazją i wyzwoleniem, między równością i despotyzmem; ani bezspornej granicy między katem i ofiarą, między kobietą i mężczyzną, między pokoleniami, między zbrodnią i bohaterstwem, między prawem i gwałtem, między zwycięstwem i porażką, między lewicą i prawicą, między rozumem i obłędem, między lekarzem i pacjentem, między nauczycielem i uczniem, między sztuką i błazeństwem, między wiedzą i ignorancją. Ze świata, w którym te wszystkie słowa ujawniały i identyfikowały określone przedmioty, jakości i sytuacje, ułożone w opozycyjne pary, przeszliśmy do świata, gdzie opozycje i klasyfikacje, nawet najbardziej podstawowe, wycofywane są z obiegu⁴.

W dalszej części swojego eseju Kołakowski przyznaje, że zajmuje stanowisko konserwatywne. Jednocześnie jednak stara się naszkicować obraz kultury, który wpisuje owo stanowisko w szerszy kontekst, jakim jest napięcie między strukturą a rozwojem. Napięcie to, stwierdza, jest dla kultury, podobnie jak dla jakiegokolwiek organizmu żywego, nieodzowne i próba jego zniesienia w imię harmonii i kooperacji – tak jak według autora dzieje się obecnie – doprowadzić

³ L. Kołakowski, *Odwet sacrum...*, dz. cyt., s. 169.

⁴ L. Kołakowski, *Odwet sacrum...*, dz. cyt., s. 171.

musi do rozkładu⁵. *Sacrum*, stwierdza, jest siłą działającą na rzecz struktury (a więc poniekąd wbrew rozwojowi), siłą, która przeciwstawia się utopijnym, jak sądzi, nadziejom na samodoskonalenie się człowieka, a zarazem przydaje właściwego ciężaru różnicy między dobrem a złem.

Należy podkreślić, że w żadnym momencie tego tekstu Kołakowski nie deklaruje się jako osoba wierząca. Wręcz przeciwnie, *explicite* uchyla się od odpowiedzi na pytanie o prawdę religii, sugerując, że pytanie to jest być może źle postawione⁶. Jednocześnie jego ocena zjawiska religii i religijnego podejścia do życia jest ewidentnie pozytywna:

Religia jest sposobem, w jaki człowiek akceptuje swoje życie jako nieuchronną porażkę. Że nie jest ono nieuchronną porażką, można wierzyć tylko *mala fide*. [...] Zaakceptować życie i zaakceptować je zarazem jako porażkę, jest to możliwe tylko pod warunkiem uznania sensu, który nie jest całkiem względem historii ludzkiej immanentny, to znaczy pod warunkiem uznania porządku sakralnego⁷.

Całkowite usunięcie sensu sakralnego z kultury oznacza dla Kołakowskiego, po pierwsze, pozbawienie jej sensu *tout court*, po drugie, na płaszczyźnie relacji społecznych prowadzi do despotyzmu opartego na gołej przemocy, po trzecie, skazuje człowieka na egzystencję godną pogardy. Autor nie pozostawia więc wątpliwości co do swojego nastawienia wobec *sacrum*: nawet jeśli sam nie jest wierzący, dostrzega jego nieodzowność i dlatego niepokoją go zmiany kulturowe mu zagrażające. Jak zauważa Jan Andrzej Kłoczowski, Kołakowski odwraca argumentację oświeceniowej krytyki religii i stara się ukazać postawę religijnie obojętną bądź optymistyczny racjonalizm jako przejawy świadomości

⁵ Można zauważyć, że analogiczne napięcie – występujące między instytucjonalnym i indywidualnym wymiarem życia siedemnastowiecznych protestantów – stanowi temat jednej najważniejszych książek Kołakowskiego, *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* (Warszawa 1965). Za strukturę odpowiada w niej biegun instytucjonalny (Kościoły), natomiast czynnikiem rozwoju (a zarazem rozkładu struktury) jest osobiste doświadczenie religijne i wrażliwość etyczna. Takie anachroniczne porównanie nie ma oczywiście na celu wykazania niekonsekwencji myślenia, lecz odsłania pewną jednostronność przedstawionego w omawianym esej Kołakowskiego opisu *sacrum* – mowa jest o jego wymiarze zapośredniczonym we wspólnocie, organizacyjnym i kościelnym, pomijany jest natomiast wymiar indywidualnego, bezpośredniego doświadczenia.

⁶ Wcześniej, w *Obecności mitu* (1972) pisał, że do mitu – także mitu religijnego – nie można stosować kategorii prawdy i fałszu (zob. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 107).

⁷ L. Kołakowski, *Odwet sacrum...*, dz. cyt., s. 173.

fałszywej w dokładnie tym sensie, w jakim alienacyjne postheglowskie krytyki próbowały dyskredytować religię⁸. Jeśli ponowoczesność polega na ostatecznym przyswojeniu Nietzscheańskiej wieści o śmierci Boga i skutkach tego wydarzenia, to Kołakowski jest zdecydowanym krytykiem tej epoki, wieszczącym, że jej ostateczne urzeczywistnienie doprowadzi do anihilacji kultury.

Kultura jako system cybernetyczny

Ukazano na wstępie, że odczyt Kołakowskiego stanowi fragment jego rozprawy z własną oświeceniową tradycją intelektualną i jest świadectwem ewolucji myślenia, które podążało od marksizmu do pewnej specyficznej formy religijności niekonfesyjnej. Rozbudowana polemika Lema, przedstawiona w jedenastym rozdziale *Filozofii przypadku*, to z kolei teoretyczne opracowanie poglądów, które autor *Solaris* prezentował przy wielu okazjach w swojej karierze pisarskiej rozpiętej między pewną specyficzną formą nieortodoksyjnego marksizmu w młodości a postoświeceniowym pesymizmem w ostatnich latach życia.

Krakowski pisarz – otwierając swój tekst dłuższym cytatem z eseju Kołakowskiego, w którym ten ostatni ubolewa nad zacieraniem się podstawowych dychotomii organizujących przestrzeń symboliczną – zasadniczo zgadza się z faktem kryzysu, nie zgadza się natomiast z diagnozą, wedle której za kryzys miałby odpowiadać zanik *sacrum*. Autor *Solaris* zwraca uwagę, że podobne procesy zamazywania kluczowych dychotomii, a więc kryzysy, miały miejsce także w kulturach i czasach, w których ateizm znajdował się jeszcze poza myślowym horyzontem ogółu.

Tak więc – pisze Lem – wolno powątpiewać w tę własność *sacrum*, co by kiedykolwiek uniemożliwiało pomieszenie przeciwstawnych pojęć wewnątrz zbioru naczelnych wartości chrześcijańskiej kultury. Zmieniają się konkretne postaci tego pomieszenia, tej relatywizacji podług „ducha czasu”, ich wygląd, zasięg, skutki, motywacje i podobne zjawiska znajdzie każdy kompetentny historyk przed i poza chrześcijaństwem – choćby w starożytnym Egipcie⁹.

⁸ Zob. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit...*, dz. cyt., s. 116.

⁹ S. Lem, *Filozofia przypadku*, t. II, Warszawa 1997, s. 9 (przypis).

Dalej Lem wskazuje, że postawa Kołakowskiego – niewierzącego, który ubolewa nad upadkiem świadomości religijnej w społeczeństwie – w zasadzie instrumentalizuje *sacrum*, ponieważ traktuje je jako narzędzie stabilizacji kulturowej infrastruktury komunikacyjnej. W ten sposób – sądzi pisarz – filozof sam napędza mechanizm rozmiękczenia podstawowych kategorii pojęciowych¹⁰. Jaką diagnozę przyczyn sytuacji proponuje Lem w zamian? Odpowiedź na to pytanie jest złożona, ponieważ autor *Solaris* podaje co najmniej trzy odrębne zagrożenia niszczące kulturę, związane z trzema jej wizjami. Pierwsze, które zostanie tu zaprezentowane, dotyczy złożoności i jest niemal tytułowym bohaterem jedenastego rozdziału *Filozofii przypadku*, który pojawił się dopiero w trzecim wydaniu książki, zastępując rozwlekłą krytykę strukturalizmu, i który nosi nazwę *Granice wzrostu kultury*. Tytuł ten przywodzi na myśl wyłożoną jeszcze w *Dialogach* – książce pisanej w latach 1954–1956 – ideę naturalnych systemowych granic złożoności sieci cybernetycznej¹¹. I rzeczywiście, Lem prezentuje cybernetyczny model kultury i analizuje płynące z niego wnioski.

Model ten jest dynamiczny – kultura to nie muzealne archiwa i zgromadzone w bibliotekach teksty, lecz powstawanie i krążenie wartości w społeczeństwie, innymi słowy: efektywna pamięć zbiorowa. Owo powstawanie i krążenie nie jest procesem chaotycznym, lecz moderowanym przez wartości naczelne, które działają niczym przeciwłosowy „filtr” ustalający podstawowe kategorie wartościujące i nadający zasadniczy kierunek ruchu całego systemu. Charakter dynamicznego procesu, jakim jest kultura, wymaga takiego ukierunkowania, wymaga zatem stałego działania filtra. Ten ostatni może oczywiście sam ewoluować, ale ewolucja taka musi następować powoli, aby normatywny autorytet naczelnych wartości nie doznał uszczerbku. Problem pojawia się, gdy strumień nowych, różnorodnych wartości przybiera i zaczyna płynąć coraz szybciej – właśnie tak, jak dzieje się obecnie. Wówczas filtr „zatyka się” i przestaje pełnić swoją funkcję¹².

¹⁰ S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 10n. Krytykę funkcjonalistycznego rozumienia roli *sacrum* przez Kołakowskiego częściowo podejmuje również Kłoczowski, choć zwraca uwagę, że funkcjonalizm ten – w przeciwieństwie do teorii ewolucjonistycznych czy socjologizujących – jest nieredukcyjny i nie narusza wewnętrznej integralności struktury *sacrum* (zob. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit...*, dz. cyt., s. 121).

¹¹ Ówczesnym kontekstem było pytanie o możliwą graniczną złożoność jednostkowego umysłu (zob. S. Lem, *Dialogi*, Warszawa 2010, s. 81).

¹² Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 66.

Opór, ograniczający ruchy zmian, nadaje im zborność i kierunek. Gdy interioryzacja naczelných wartości słabnie, znika też ów opór. Zakazy padają, detabuizacja staje się procesem autokatalitycznym (padający zakaz jest nie tylko padającym zakazem, lecz zachętą do likwidowania innych). Wartości naczelné stają się nieukładowymi izolatami, wchodzą ze sobą w kolizję i zaczynają dryfować. Ich przeciwłosowe działanie zanika, ponieważ one same podlegają już losowym przemieszczeniom. Dochodzi wprawdzie do bardzo intensywnej proliferacji innowacyjnej, lecz zarodnikiem kulturowej odnowy nic już nie daje preferencji. [...] Gdy zbyt wiele innowacyjnych propozycji zderza się naraz z sobą, kultura ulega rozpadowi¹³.

Dlaczego właściwie zwiększenie puli proponowanych wartości prowadzi do takich zgubnych skutków? Lem odpowiada:

Istnieje pułap złożoności nieprzekraczalny ani przez wzrost komplikacji ustrojów biologicznych, ani przez wzrost komplikacji kultury. Pułap ów wyznaczają podmiotowe ograniczenia istot realizujących kod czy to biologii, czy kultury. Niemożliwy jest dowolnie skomplikowany organizm żywy bądź kulturowy, więc niemożliwy jest bezgraniczny wzrost informacyjnej różnorodności żywego i społecznego organizmu¹⁴.

Jak wskazuje autor *Solaris*, granicę strukturalnej komplikacji kultury, a więc maksymalnej informacyjnej pojemności dróg wewnątrzspołecznego przekazu treści, osiąga się niepostrzeżenie. Nie wydarza się nic drastycznego – po prostu dobór krążących wartości staje się coraz bardziej przypadkowy i targana nieustannymi nieukierunkowanymi zmianami kultura zaczyna się rozpadać¹⁵.

Tym, co powoduje lawinowy przyrost informacji krążącej w kulturze, jest technika, w szczególności zaś technika przekazu¹⁶. Ale winą za dysfunkcję filtra wartości Lem obciąża również naukę, gospodarkę rynkową, a także demokrację z jej ideami równości i pluralizmu. Ta pierwsza – w miarę rozwoju – generuje coraz bardziej skomplikowaną wizję świata, która sprzyja podmywaniu autorytetu wartości podstawowych. Druga jest sprzymierzeńcem rozkładającej tożsamość kulturową różnorodności, gdyż różnorodność wytwarza nowe rynki zbytu¹⁷. Natomiast trzecia dostarcza teoretycznej motywacji do odrzucenia

¹³ S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 40n.

¹⁴ S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 44n.

¹⁵ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 68–70.

¹⁶ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 65n.

¹⁷ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 86.

dyktatu jednego filtra wartości jako formy autorytaryzmu, co musi prowadzić do katastrofy¹⁸.

Można zauważyć, że filtr wartości naczelných regulujący przepływ treści w kulturze pełni w modelu Lema funkcję analogiczną do *sacrum* w wizji Kołakowskiego. Różnica polega na tym, że ten pierwszy nie musi być interpretowany wyłącznie religijnie: analogiczne struktury dynamicznych filtrów mogą funkcjonować w świeckich poddziedzinach kultury, na przykład w sztukach plastycznych¹⁹. Można więc powiedzieć, że opis Lema jest bardziej formalny i abstrahuje od charakterystyki treściowej tego, co może odgrywać rolę stabilizatora kultury. W porównaniu z nim hipoteza Kołakowskiego na temat roli *sacrum* byłaby śmielsza i bardziej konkretna, a zarazem bardziej ryzykowna. Inne rysy koncepcji kultury Lema nie są już jednak tak zbieżne z myślą autora *Głównych nurtów marksizmu*.

Kultura jako szczególny mechanizm adaptacyjny

Podstawowym horyzontem całej myśli Lema, a więc także jego filozofii kultury, jest ewolucjonizm. Krakowskiego pisarza interesują zatem w szczególności naturalne przyczyny powstania kultury. Zwraca uwagę, że do warunków, które umożliwiają jej zaistnienie, należy zaliczyć nieprzewidywalną i niealgorytmizowalną zmienność środowiska, w którym rozwija się życie. Ewolucja może miliony lat pracować nad doskonaleniem (nieodwracalnego) przystosowania genotypów, które w końcu okaże się nieprzydatne lub wręcz zgubne, ponieważ, przykładowo, następuje nagła zmiana klimatu. Z kolei przystosowawcza plastyczność fenotypów jest ograniczona. Dlatego też w trakcie ewolucji życia wyłonił się mózg – organ znacznie poszerzający ową plastyczność²⁰. Historia naturalna mózgu aż do tej jego formy, w którą wyposażony został *homo sapiens*, jest historią poszerzania się przestrzeni wolności od „wdrukowanego” na stałe „programu”, jakim jest zespół instynktów, do niewyobrażalnej dla żadnej innej ziemskiej istoty swobody decyzyjnej, która umożliwia tak duży rozrzut sposobów życia i radzenia sobie ze środowiskiem, jaki występuje chociażby między

¹⁸ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 88.

¹⁹ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 66.

²⁰ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 20.

Eskimosem, Maorysem i starożytnym Asyryjczykiem; celowo bierzemy pod uwagę tylko przykłady kultur przedtechnicznych.

Kultura jest zespołem strategii, która wypełnia puste miejsce po instynkcie i pozwala znieść nadmiarową wolność indywiduum. Są to strategie zarazem rewolucyjne, ewoluujące nawet milionkroć szybciej niż genotypy, a jednocześnie rewidowalne i odwracalne, jeśli okaże się to konieczne ze względu na zmianę warunków życia²¹.

Kultura jest więc w pewnym istotnym sensie wytworem ewolucji życia: jest przeżywalnościową strategią istot rozumnych. Jak każdy inny wytwór ewolucji jest ona działaniem przeciwlosowym. Zatem również jej dotyczy stwierdzenie Lema:

Wrota życia to ład samoorganizacji makromolekularnej, żywionej przepływem energii w roztworach typu Brownowskiej zawiesziny. Żeby żyć, trzeba mieć ład i asymilować ład. Życie jest więc podwójnie przeciwlosowe²².

W przypadku kultury odpowiedź na losowość może być dwojakiego rodzaju: może ona polegać na działaniach instrumentalnych, może też stanowić symboliczną interpretację. Każda kultura musi zawierać oba człony tej alternatywy, jeśli społeczność, która ją kultywuje, ma przetrwać – zarówno umiejętności służące opanowaniu otoczenia, jak i jego całościowego rozumienia są nieodzowne. Początkowo oba porządki – symboliczny i instrumentalny – są zresztą nierozdzielne: w kulturach pierwotnych instrument jest symbolem, a symbol jest instrumentem (Lem podaje tu przykład genitaliów). Jednak postępujący rozwój zdolności instrumentalnych powoduje, że zaczynają one zdobywać autonomię względem aspektu symbolicznego, gdyż rozwijają się wedle zewnętrznego względem kultury porządku świata empirycznego²³. O ile kultura nie zduśi tej autonomii, przekształcają się następnie w niezależną sferę nauki i techniki sukcesywnie ujarzmiającej przyrodę. Co więcej, zbyt szybki rozwój tej sfery w pewnym momencie zaczyna zagrażać porządkowi symbolicznemu, staje się bowiem z perspektywy tej ostatniej dodatkowym czynnikiem losowym.

²¹ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 21.

²² S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 17n.

²³ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 22n.

Zgoda na instrumentalizację bytowych prac jest częściowo zgodą na utratę autonomii kultury, ponieważ dopuszcza do udziału w decyzjach bytowo doniosłych nienależącą *sensu stricto* do kultury własną logikę postępu instrumentalnego. Ta logika nie jest z empirycznego stanowiska czysto losowa, stanowi bowiem łań, kolejnymi frakcjami wydobywany z Natury i wcielany w obręb prac społecznych, lecz ze stanowiska kultury może być (i zwykle jest) losowa, ponieważ jej przyszłe późne postacie i skutki mogą w dowolnie gwałtowny sposób kolidować z naczelnymi sekularnie wartościami kultury. Losowa jest więc dla kultury jako nieprzewidywalna i nieobliczalna dla nikogo poza reprezentantami górujących nad naszą kosmicznych cywilizacji, które są jednak czystym postulatami i konsekwencją uznanego dziś przez naukę obrazu świata²⁴.

Mamy więc do czynienia z pewnym paradoksem. Okazuje się bowiem, że nieodzowny aspekt kultury, jakim jest zbiór zdolności instrumentalnego opanowania świata, może w pewnym momencie zacząć zagrażać samej kulturze. Można zatem zinterpretować zakazy nakładane na rozwój przyrodoznawstwa formułowane w sferze symbolicznej jako próby samoobrony tej ostatniej przed groźbą unicestwienia.

Kultura jako błąd

Czym właściwie jest aspekt symboliczny kultury? Jest to, jak pisze Lem, przeciwlosowy obraz gry z Naturą. Przeciwoślośowość owego obrazu polega na tym, że jest on nadmiarowy, to znaczy „wykrywa” regularności tam, gdzie ich nie ma. Świat w tym obrazie jest systemem znaków – tekstem zaadresowanym do człowieka, który przy pomocy instytucji kultury wpisuje się we wszechogarniający kosmiczny łań. Każda kultura zakładała więc, że człowiek pojawił się w kosmosie nieprzypadkowo, że ma w nim określone zadania do wykonania, że świat jest mu nieobojętny.

Geneza kultury i proces jej rozwoju są po części określane przez czynnik losowy, po części zaś wynikają ze stałych biologicznych i geograficznych. Dlatego też kultura krystalizuje się wokół wielkich zdarzeń losowych, takich jak nagłe zalanie olbrzymich obszarów ziemi w wyniku otwarcia cieśnin czy nietypowe zjawiska astronomiczne, ale tło myślowe ich opanowania stanowią wielkie

²⁴ S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 39.

zjawiska regularne, takie jak następowanie po sobie pór roku, coroczne wylewy Nilu, zmiany faz Księżyca, cykl płodności kobiet, stały rytm życia ludzi obejmujący narodziny, dojrzewanie, starzenie się i umieranie. Pierwotne wspólnoty żyły otoczone mitem, a więc opowieścią o zdarzeniach przeszłych, kosmicznym porządku wcielonym w rzeczywistość, i już ustaloną przyszłością, która nie przyniesie żadnej istotnej zmiany.

Tak skonstruowany świat odznaczał się łańcem jedynym i zarazem całkowicie nielosowym, tj. niedającym miejsca żadnej przypadkowości. Cokolwiek nie ma przyczyny widocznej, posiada niewidoczną: wszystko jest zdeterminowane. Źródłem determinacji może być Tajemnica, lecz jej natura nie jest losowa. Tajemnica jest tedy losowością tylko pozorną – bo w istocie jest łańcem zamaskowanym, nieodgadnionym i niedocieczonym dla człowieka²⁵.

Cały ten mitologiczny obraz jest jednak nieprawdziwy. Nauka odśladania deprymującą prawdę, według której świat jest wobec człowieka obojętny: ludzkość powstała w wyniku procesu przypadkowego, dziejącego się gdzieś na peryferiach Drogi Mlecznej – jednej z miliardów galaktyk. Losowość okazuje się naczelną charakterystyką ludzkiego bytowania i to zarówno w wymiarze jednostkowym czy wspólnotowym, jak i gatunkowym. Lem zwraca uwagę, że sama nauka doszła do tego przekonania dość późno i niechętnie, ponieważ wyrastając w (naszej) kulturze, odziedziczyła po niej dążenie do zdeterminowanego i jednoznacznego porządku. Deterministyczny obraz fizyki został zakwestionowany dopiero w dwudziestym wieku, podobnie dopiero od niedawna teoria prawdopodobieństwa i statystyka przestały być uważane za „gorsze” działy matematyki. Najwięksi uczeni jeszcze na początku minionego stulecia podejmowali wysiłek narzucania światu zdeterminowanego ładu (autor *Solaris* przytacza w tym kontekście słynne powiedzenie Einsteina: „Bóg nie gra w kości”). Również fachowe słownictwo fizyczne jeszcze na etapie wczesnych modeli atomu przemycalo antropocentryczną wizję świata opartą na zmysłowych, makroskopowych intuicjach, co skończyło się dopiero na poziomie fizyki cząstek elementarnych i teorii kwantów²⁶.

Świat jest zatem losowy, a to znaczy, że jest nieintencjonalny: stworzony przez nikogo i dla nikogo. W takim świecie wartości kulturowych, kodów

²⁵ S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 37.

²⁶ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 34n.

symbolicznych ani opisywanego w ich kategoriach fundamentalnego porządku się nie odkrywa, lecz się go ustanawia. Jednak dla tego, kto przeciwstawia się losowości, mechanizm powstawania kultury, który sam jest losowy, nie może być jawny: kultura musi kamuflować swoje źródło i swoje odludzkie pochodzenie. Dlatego więc, stwierdza Lem, choć wszystkie wartości są ustanawiane, zawsze i wszędzie uznawane są za odkrywane²⁷.

Z tej perspektywy można więc powiedzieć, że już sama służąca czystemu poznaniu prawdy nauka – niezwiązana z techniką mającą na celu ujarznienie świata – stanowi zagrożenie dla kultury. Jest to zagrożenie podwójne. Po pierwsze, nauki przyrodnicze (*sciences*) ukazują coraz bardziej skomplikowany porządek Natury i tworzą jej obraz, w którym przypadek i chaos odgrywają coraz większą rolę. W ten sposób, niejako przy okazji, podważają autorytet kultury, egzorcyzmując „nadmiarową” intencjonalność poza obręb świata możliwego doświadczenia. Po drugie, humanistyka również przyczynia się do osłabienia kulturowego obrazu świata i związanego z nim systemu wartości naczelných, obnażając ukryte (psychologiczne, socjologiczne, ekonomiczne) mechanizmy jego powstawania, a przede wszystkim wielość i różnorodność możliwych i rzeczywistych obrazów i systemów wartości, które wykształciły inne społeczności w innych okolicznościach.

Kultura jest więc błędem – jak (nie całkiem serio) głosił Lem w tytule fikcyjnej monografii nieistniejącego niemieckiego antropologa Wilhelma Kloppera, której recenzję umieścił w zbiorze *Doskonała próżnia* – a błąd ten polega na tym, że przetwarza ona rzeczywistość jedynie fikcyjnie, na poziomie interpretacji, a zatem tylko zasłania i zakłamuje niezbyt pokrzepiającą prawdę o ludzkim losie. Ostatecznie więc sfera symboliczna tylko udaje, że rozwiązuje problemy ludzkiej egzystencji, w przeciwieństwie do sfery instrumentalnej – nauki i techniki – która czyni to realnie²⁸.

²⁷ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 32.

²⁸ Zob. S. Lem, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Kraków 1974, s. 134–136.

Pesymizm Lema

Mogłoby się wydawać, że Stanisław Lem, który postrzega kulturę jako fikcję kamuflującą własne pochodzenie, dołącza tym samym do całkiem licznego grona jej krytyków i – śladem wymyślonego przez siebie niemieckiego antropologa – będzie postulował zastąpienie iluzji kultury przez naukowo-technologiczny konkret. Tak się jednak nie dzieje – Lem staje po stronie kultury mimo świadomości jej fałszu. W ostatnich zdaniach „recenzji” *Die Kultur als Fehler* dystansuje się od swego bohatera, wskazując, że empiria i władza instrumentalnego panowania nad przyrodą nie może być źródłem uniwersalnych kryteriów wartościujących²⁹. Także wymowa rozdziału *Granice wzrostu kultury* jest podobna: Lem zauważa, że nie możemy nigdy całkowicie abstrahować od własnej kultury, ponieważ każdy sąd wartościujący wypowiedzany jest już na gruncie jakiegoś systemu preferencji. Nie można na przykład w sposób czysto naukowy (formalny) uzasadnić potępienia hitleryzmu – da się to zrobić wyłącznie w obrębie pewnego świata wartości, a więc pewnej kultury. Wynika z tego, że również nasze pojęcie rozumu jest uwikłane kulturowo³⁰.

W sposób najbardziej zdecydowany Lem opowiedział się po stronie kultury w wydrukowanej w 1978 roku w „Znaku” dyskusji z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim, ks. Michałem Hellerem i Stanisławem Grygłem. W trakcie rozmowy pisarz określił siebie mianem niekonsekwentnego racjonalisty i wskazywał, że racjonalizm w pełni konsekwentny nie jest w ogóle możliwy, ponieważ konieczne racje działania są pozalogiczne.

Dyrektywy działań nie mogą być do końca racjonalne. Do końca konsekwentny racjonalista powinien wyrzucać śmiertelne szczątki swych najbliższych przez płot, ewentualnie pozbywać się ich w jakiś inny sposób, prosty a oszczędny, boż martwe ciało to, pod czysto rzeczowym względem, już nie ukochana osoba, lecz rodzaj śmiecia; a jednak nie znamy żadnej formacji cywilizacyjnej, żadnej materialistycznej kultury, która posunęłaby się tak daleko w tak zwanym racjonalizmie. Myślę, że absolutyzując racje działania rzeczowego, można łatwo sporządzić karykaturę racjonalizmu, niemającą żadnego odpowiednika w świecie rzeczywistym. Racjonalizm jest dowodliwy

²⁹ Zob. S. Lem, *Doskonała próżnia...*, dz. cyt., s. 141.

³⁰ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 54–58.

w obrębie łańcuchów uruchomionego działania, ale zawsze istnieje taki człon łańcucha, którego się logicznie nie uzasadni³¹.

Jednocześnie Lem uważał, że kryzys kultury ma charakter strukturalny, a jej rozkład jest nieuchronny – prędzej czy później musi nastąpić³². Kreśli ponurą wizję kultury współczesnej, w której ze względu na coraz silniejszą obecność losowości ujawniają się postaci „kultury jako destrukcji kultury”, „kultury jako ucieczki z kultury”, oraz kultury skomercjalizowanej³³. Ponadto wieszczy jeszcze bardziej ponure scenariusze, w których kultura (przy wcale nie oczywistym założeniu dalszego trwania cywilizacji) albo zostaje zastąpiona „synturą”, czyli sztucznie stworzonym środowiskiem opiekuńczym izolującym ludzi od siebie nawzajem, albo wspierana jest siłą, przy pomocy opresyjnego aparatu polityjno-sądowego, albo całkowicie oddaje się instrumentalizmowi i uznaje jego rozwój za wartość najwyższą³⁴.

W napisanym przez Lema także w latach siedemdziesiątych utworze *Golem XIV*, którego przynależność gatunkową trudno w zasadzie określić, gdyż jest czymś pomiędzy powieścią a esejem filozoficznym, tytułowy protagonista – superkomputer obdarzony inteligencją dalece przekraczającą ludzką – snuje wywód o upadku kultury z perspektywy zewnętrznego niezaangażowanego obserwatora. Wywód ten, z którego warto przytoczyć dłuższy fragment, choćby dla jego wartości estetycznych, może nam posłużyć za podsumowanie diagnozy krakowskiego pisarza:

Kultura jest instrumentem niezwykłym przez to, że stanowi odkrycie, które, żeby działać, musi być zakryte przed swymi twórcami. To wynalazek bezwiednie sporządzony i póty pełnosprawny, póki nie rozpoznany do końca przez wynalazców. Paradoksalność jej w tym, że od rozpoznania ulega zapaści; będąc jej autorami, wypieraliście

³¹ J. A. Kłoczowski op, S. Grygiel, S. Lem, M. Heller, *Dyskusja o nauce i wierze*, „Znak” 1978 nr 291, s. 1144.

³² Uznawał to za ogólne prawo każdego systemu dynamicznego: „W każdym razie stoję przy opinii, że kulturogeneza wcale nie naśladuje biogenezy, lecz obie są jedynie partykularyzacjami takich wyższorzędnych prawidłowości, do których nie udało się nam dotąd poznawczo dobrać. Powolnym, niedookreślonym startem, fazą ujednoznaczniającej konsolidacji oraz swego rodzaju dekadencją odznacza się każdy proces kreacyjny zachodzący w znacznej skali” (S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 54n).

³³ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 70–88.

³⁴ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 42–44.

się tedy autorstwa; nie było w eolice żadnych seminariów na temat, czy paleolit robić; przypisywaliście jej wejście w was demonom, żywiołom, duchom, siłom ziemi i nieba, byle tylko nie – samym sobie. Tak więc racjonalne – wypełnianie pustki celami, kodeksami, wartościami – czyniliście irracjonalnie, każdy swój rzeczowy krok uzasadniając ponadrzeczowo, łowiąc, tkając, budując w solennym samowmówieniu, że to wszystko nie z was, lecz z niedocieczonych źródeł. Osobliwy instrument – i właśnie racjonalny w swej irracjonalności, ponieważ nadawał instytucjom ludzkim ponadludzką godność, aby się stały nietykalne i zniewalające bezwzględnie do posłuchu [...]. Dzisiaj wiecie już wy, antropologowie, że kultur można sporządzić bezlik, i on doprawdy został sporządzony, że każda z nich ma logikę swej struktury, a nie swych autorów, bo to jest taki wynalazek, który urabia po swojemu własnych wynalazców, a oni o tym nie wiedzą, kiedy się zaś dowiedzą, traci absolutną moc nad nimi, a oni dostrzegają próżnię, i ta właśnie sprzeczność jest opoką człowieczeństwa. Przez sto tysięcy lat służyła wam kulturami, które raz człowieka zaciskały, a raz rozluźniały ten swój uchwyt, w samobudowaniu, póty niezawodnym, póki ślepym, aż zestawiając z sobą w etnologicznych katalogach kultury, dostrzegliście ich rozmaitość, a więc i względność, zabraliście się tedy do wyzwalań z tej matni przykazań i wzbronień, aż wyrwaliście się z niej, co, rzecz oczywista, zakończyło się niemal katastrofą. Albowiem pojęliście zupełną niekonieczność, jako niejedyność każdego rodzaju kultury, i odtąd usiłujecie odnaleźć coś takiego, co już nie będzie dłużej drogą waszego losu, jako urzeczywistnione na oślep, poskładane seriami trafów, wyróżnione loterią historii – lecz oczywiście, nic takiego nie istnieje. Dziura trwa, wy stoicie w pół drogi, porażeni odkryciem, a ci z was, którzy do desperacji żałują słodkiej bezwiedności kulturowego domu niewoli, wołają o powrót tam, do źródeł, lecz nie możecie się cofnąć, odwrót odcięty, mosty spalone, musicie tedy iść naprzód [...]³⁵.

Drogą „naprzód”, o której mówi Golem, jest postczłowieczeństwo osiągnięte dzięki technologiczne wspomaganemu samoprzekształceniu (autoewolucji) ludzkości – superkomputer przewiduje, że ostatecznie porzuci ona swoje biologiczne ograniczenia. Lem poruszał temat autoewolucji w wielu swoich tekstach – zarówno eseistycznych, jak i beletrystycznych – prezentując w nich różnorodne do niego podejścia, jednak we wspomnianej dyskusji z Kłoczowskim, Hellerem i Grygłem jednoznacznie odciął się od tej idei, stwierdzając, że porzucenie natury byłoby równoznaczne z ostatecznym wyrzeczeniem się kulturowego dziedzictwa człowieka³⁶.

³⁵ S. Lem, *Golem XIV*, Kraków 1999, s. 30–32.

³⁶ J. A. Kłoczowski OP, S. Grygiel, S. Lem, M. Heller, *Dyskusja o nauce i wierze*, dz. cyt., s. 1148.

Zauważyć można, że zaprezentowane tu stanowisko Lema wobec zagadnienia kultury bliskie jest stanowisku Kołakowskiego z tekstu *Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa* (1965). Będąc wówczas przekonany o fikcyjności rzeczywistości ponadempirycznej, filozof sądził jednocześnie, że pragnienie uczestnictwa w sakralnym łańdzu jest nieusuwalne, zatem nie ma możliwości realizacji optymistycznych oświeceniowych ideałów na skalę społeczną³⁷. Analogicznie, krakowski pisarz uważał, że kultura jest fikcją, ale fikcją pożyteczną, której potrzebuje nawet on sam, aby uzasadnić pewne swoje oceny moralne.

Konkluzja

Kryzys kultury, jak wynika z obserwacji Lema, ma złożone przyczyny, lecz są to przede wszystkim przyczyny strukturalne: krakowski pisarz uważa, że żaden system dynamiczny nie może rozwijać się w nieskończoność, że kultura jako system komunikacyjny posiada górną granicę pojemności informacyjnej, po przekroczeniu której zaczyna się jego rozkład. Te obserwacje mają charakter ogólny i mogą służyć do wyjaśnienia rozpadu każdej kultury w dziejach. Ponadto w naszej kulturze nakłada się na nie wieloaspektowo negatywny wpływ rozwiniętej sfery instrumentalnej: po pierwsze, nauka wciąż aktualizuje swoje obrazy świata, przez co odślawia się umowność obrazów symbolicznych. Po drugie, humanistyka, stawiając sobie kulturę za przedmiot badań, obnaża jej ukryte mechanizmy, a także jej losowość i różnorodność możliwych rozwiązań. Po trzecie, technika potęguje chaos informacyjny, a także zdaje się oferować realne rozwiązania naszych problemów w miejsce rozwiązań tylko symbolicznych, jakie jest w stanie zaoferować kultura.

Lem, podobnie jak Kołakowski, krytycznie odnosił się do kultury współczesnej. Obaj autorzy wskazywali na podobne symptomy rozkładu; niektóre z nich – np. moda zrównująca w ubiorze kobiety i mężczyzn – mogą się z naszej dzisiejszej perspektywy wydać dyskusyjne, a wręcz śmieszne. Obaj wieszczyli upadek, przy czym dla Kołakowskiego upadek ten miał charakter głównie moralny. Możemy dziś powiedzieć, że tym, co z taką zgrozą opisywali, była tak

³⁷ Zob. J. A. Kłoczowski, *Wielej niż mit...*, dz. cyt., s. 100n.

zwana kultura ponowoczesna charakteryzująca się amorficznością i brakiem określonego centrum, a więc kultura, do której dotarła Nietzscheańska wieść o śmierci Boga³⁸.

Zarówno Kołakowski, jak i Lem byli zatem krytykami ponowoczesności, którą obaj rozumieli – choć każdy inaczej – jako konsekwencję oświecenia. Trzeba jednak zauważyć, że perspektywy tych krytyk są różne. Autor *Głównych nurtów marksizmu* był już bowiem w latach siedemdziesiątych wrogi samemu oświeceniu, gdyż sądził, że płynność ponowoczesności stanowi efekt operacji oczyszczenia kultury z *sacrum* ordynowanej przez osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych filozofów. Z kolei autor *Solaris* jako niekonsekwentny racjonalista nie odżegnywał się całkowicie od wartości oświecenia, a jedynie kontestował optymizm tej epoki, odrzucał jej bezkrytyczną wiarę w dobrodziejstwo postępu i dostrzegał, że stanowi on również czynnik destrukcji sfery symbolicznej. Można więc stwierdzić, że o ile krytyka ponowoczesności rozwijana była przez Kołakowskiego z pozycji przednowoczesnych i z tego względu postulowała powrót do mitu, o tyle pesymista Lem reprezentował zrezygnowaną nowoczesność: sądził, że wycofanie się do etapu poprzedniego nie jest już możliwe („odwrót odcięty, mosty spalone”), i pozostaje jedynie obserwować pogłębiający się upadek.

Bibliografia

- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 171–216 (Biblioteka Aletheia)
- Kłoczowski J. A. (OP), Grygiel S., Lem S., Heller M., *Dyskusja o nauce i wierze*, „Znak” 1978 nr 291, s. 1139–1152.
- Kłoczowski J. A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- Kołakowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 234–247.

³⁸ Zob. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997, s. 177 (Biblioteka Aletheia); zob. również M. Lipowicz, *Czy „śmierć Boga” jest „śmiercią społeczeństwa”? Próba połączenia wybranych aspektów filozofii Fryderyka Nietzschego z filozofią i socjologią Georga Simmla*, „Diametros” 2013 nr 37, s. 86.

- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965.
- Lem S., *Dialogi*, Warszawa 2010.
- Lem S., *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Kraków 1974.
- Lem S., *Filozofia przypadku*, t. II, Warszawa 1997.
- Lem S., *Golem XIV*, Kraków 1999.
- Lipowicz M., Czy „śmierć Boga” jest „śmiercią społeczeństwa”? Próba połączenia wybranych aspektów filozofii Fryderyka Nietzschego z filozofią i socjologią Georga Simmla, „Diametros” 2013 nr 37, s. 85–106.

Abstrakt

Głównym celem artykułu jest prezentacja filozofii kultury Stanisława Lema jako jednej z form krytyki ponowoczesności. Wstępem do tej prezentacji jest omówienie głównych tez eseju Leszka Kołąkowskiego *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w którym występuje on jako krytyk sekularyzacji. Esej ten posłużył Lemowi za punkt wyjścia do rozważań prowadzonych w jedenastym rozdziale trzeciego wydania *Filozofii przypadku* – najdłuższym tekście teoretycznym, jaki ten autor w całości poświęcił kulturze. Krakowski pisarz podziela diagnozę kryzysu kultury wyrażoną w tekście Kołąkowskiego, ale odrzuca proponowane przez filozofa wyjaśnienie – zdaniem Lema współczesna kultura nie rozpada się z powodu eliminacji *sacrum*, lecz przede wszystkim ze względu na systemowe ograniczenia wzrostu jej złożoności. Innymi ważnymi czynnikami potęgującymi kryzys są: postępy nauk przyrodniczych dezaktualizujące kulturowe obrazy świata, rozwój techniki, który unieważnia tradycyjne regulacje ludzkiego życia wspólnotowego i indywidualnego, a także rozwój humanistyki, odsłaniający przypadkowy i umowny charakter tych regulacji. U podstaw tego wyjaśnienia leży specyficzna Lemowska teoria kultury, wedle której jest ona nieświadomym „wynalazkiem” człowieka, z jednej strony zastępującym osłabione w procesie ewolucji biologicznej ograniczenia instynktu, a z drugiej maskującym losowy charakter bytowania w świecie. Wedle krakowskiego pisarza „wynalazek” ten może działać, dopóki jego własna przypadkowa geneza pozostanie ukryta przed „użytkownikami”. Gdy ludzie uświadamiają sobie jego źródła, rozpadają się stabilne ogólnospołeczne systemy wartości i nastaje chaos.



Spółczesność ponowoczesna – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 71–84
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.07>

Karol Lenart

MIĘDZY POSTMODERNISTYCZNĄ A POSTSTRUKTURALISTYCZNĄ WIZJĄ POLITYKI

Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie podstawowych założeń poststrukturalizmu i ich konsekwencji dla filozofii polityki. Pierwszym środkiem do osiągnięcia tego celu będzie zdefiniowanie samego ruchu poststrukturalistycznego. Zadanie to jest niełatwe i nieoczywiste z uwagi na fakt, iż zarówno sam ruch, jak i jego przedstawiciele zwykło się uznawać za część ruchu postmodernistycznego. Przedstawienie filozofii polityki *implicite* zawartej w poststrukturalizmie będzie wobec tego dokonywało się w kontraście z postulatami postmodernizmu.

Skupienie uwagi badawczej na filozofii polityki¹ przyjmie formę ekspozycji teorii, odpowiadającej na pytania dotyczące podstawowych zasad, będących jej podstawą. Filozofia polityki w niniejszym artykule rozważana jest na dwóch płaszczyznach: a) warunków możliwości samej polityki (jej relacja do filozofii i metafizyki) oraz b) konkretnej praktyki politycznej stojącej za postulatami poststrukturalizmu (stanowisko lewicowe). Szczególnie ważny będzie pierwszy poziom analizy – jako że zaangażowanie poststrukturalizmu w kwestie polityczne wskazuje na potrzebę ponownego uzasadnienia współczesnej praktyki społecznej przez rozważania i ustalenia filozoficzne, a ściślej rzecz biorąc – przez rozstrzygnięcia metafizyczne. Nie jest to trywialny postulat, jeśli uwzględni się zepchnięcie (w wyniku aktywności postmodernizmu) metafizyki na margines,

¹ W artykule stosuję także sformułowanie „wizja polityki”, który uznaję za równoznaczny względem zwrotu „filozofia polityki”, aczkolwiek traktuję go jak zwrot mniej techniczny i bardziej nieostry (oparty na intuicyjnym rozumieniu pojęć).

tak myślenia, jak i działania. W artykule przedstawiona zostanie teza kontrastująca z postmodernistyczną diagnozą współczesnego świata społecznego i intelektualnego. Owa teza zakłada, że rozstrzygnięcia metafizyczne są warunkiem *sine qua non* przeprowadzenia skutecznej krytyki społecznej. Jej uzasadnienie zostanie przedstawione w dalszym toku analiz.

Poststrukturalizm a postmodernizm. Rozróżnienie

Przeprowadzenie porównania wspomnianych dwóch ruchów czy też tendencji intelektualnych w kontekście wizji polityki zostanie poprzedzone ich wstępną charakterystyką.

Czym jest postmodernizm? W przeciwieństwie do poststrukturalizmu, postmodernizm należy już do przeszłości². Wyczerpaniu uległ jego potencjał rewolucyjny – został przyswojony przez kulturę masową, która przepracowała i przyswoiła większość jego postulatów. Ponadto uległ on zinstytucjonalizowaniu i znormalizowaniu, wskutek czego stał się ideologią *de facto* konserwatywną (o czym będzie jeszcze mowa), której możliwości krytyczne zostały zredukowane³.

Powracając do podstaw historycznych – postmodernizm był szerokim prądem kulturowym (szerszym od poststrukturalizmu), obejmującym humanistykę, sztukę i architekturę, żywotnym od lat siedemdziesiątych do końca xx wieku. Był swoistą narracją zarówno na temat ponowoczesności, jak i na temat modernizmu (nowoczesności). W dziedzinie filozofii postmodernizm podkreślał krytyczny stosunek do oświeceniowych ideałów, takich jak wiara w postęp i cel historii, przekonanie o autonomicznym charakterze rozumu, który zdolny byłby do osiągnięcia wiedzy pewnej, czy też przekonanie o możliwości zbudowania w pełni zracjonalizowanej etyki. Hasłem postmodernizmu było potrójne zaprzeczenie: antyesencjalizm, antykartezjanizm i antyrepresentacjonalizm⁴.

² Zob. J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki: charakterystyka*, [w:] J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2013, s. 16.

³ Zob. A. Hodorek, *Introduction. After postmodernism*, „Twentieth Century Literature” 53 (2007) No. 3, s. 233–247.

⁴ Zob. R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 119–128.

Postmoderniści przeciwstawiali się totalizującemu sposobowi myślenia, tj. myśleniu uprzywilejowującemu jakąś poszczególną narrację (np. polityczną, filozoficzną, światopoglądową). W zamian postulowali akceptację wielości wartości i sposobów życia, która miała się opierać na uznaniu społeczno-histerycznej względności wszelkich konceptów. Tego rodzaju przewartościowanie umożliwiała sfera „pomiędzy”, która ulega zapomnieniu z powodu aktywności hegemonicznego Rozumu. Postmodernizm nie rezygnował z racjonalności jako takiej – nie był czystym irracjonalizmem. Postulował on jednak racjonalizm pisany przez małe „r”, racjonalność rozproszoną i skrojoną na miarę nowego podmiotu, posiadającego charakter nomadyczny (wędrowny). Racjonalność takiej jednostki skupia się na tym, co konkretne, nie jest zaś dziedziną tego, co abstrakcyjne i ogólne. Jej aktywność sprowadza się do kolekcjonowania doświadczeń, przy braku potrzeby⁵ objęcia wszystkiego jedną miarą ideologiczną. Istotne stają się lokalne narracje i tożsamości, oparte na uznaniu zróżnicowanych wartości. Skutkiem tego miała być powszechna bezkonfliktowość. Oczekiwano, że stanie się ona naturalną konsekwencją założenia mówiącego, że pluralizm jest wartością samą w sobie i zarazem siłą wyzwającą i nieprowadzącą do przemocy (w jakiegokolwiek postaci)⁶. Za przedstawicieli postmodernizmu można uznać m.in.: Richarda Rorty’ego, Jeana-François Lyotarda, Zygmunta Baumana czy Gianniego Vattimo.

Poststrukturalizm z kolei uważany jest za źródło dyrektyw metodologicznych w odniesieniu do nauk humanistycznych. Jego początków należy doszukiwać się we Francji lat siedemdziesiątych oraz w aktywności takich francuskich myślicieli jak Jacques Derrida, Gilles Deleuze czy Michel Foucault⁷. Swoisty wymiar poststrukturalizmu uwarunkowany jest m.in. przez ambiwalentny stosunek do samego strukturalizmu⁸: czerpie on wiele z tezy mówiącej o tym, że jedynie uchwytowanie struktury (pewnego rodzaju całości) umożliwia zrozumienie jakiegoś zjawiska⁹, a zarazem stwierdza, że owa struktura, do której odnosi się

⁵ Można powiedzieć jeszcze więcej: w obrębie postmodernistycznego obrazu świata nie tęsknimy już nawet za potrzebą całości. W tym kontekście postmodernizm kojarzony jest z optymistycznym uwolnieniem wielości spod jarzma jedności (stosując kategorie ontologiczne).

⁶ Zob. J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 17.

⁷ Zob. J. Williams, *Understanding poststructuralism*, Stocksfield 2005, s. 1.

⁸ Czołowi przedstawiciele to Claude Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure.

⁹ W przypadku języka teza ta wskazuje na to, że chcąc zrozumieć znaczenie jakiegoś znaku, należy go umieścić w odpowiednio szerokim kontekście użycia, etymologii itd. Teza ta przypomina teo-

jakiś konkretny element, nie jest wieczna i niezmienna. Strukturalizm w swojej wierze w niezmiennosc i idealny charakter struktury przypominał platonizm, który wprowadzał hierarchizację w obręb rzeczywistości, dzieląc ją na byty idealne (idee) i byty przygodne, które podpadały pod idealne wzorce. Poststrukturalizm zawiesza tego rodzaju hierarchiczność ontologiczną. Dla niego różnica ontologiczna „nie jest statyczną relacją między elementami struktury, lecz otwartą wariacją”¹⁰.

Źródłami inspiracji dla poststrukturalizmu byli również tzw. mistrzowie podejrzeń, tzn. Fryderyk Nietzsche, Karol Marks oraz Zygmun Freud. Każdy z nich przedstawiał w sposób demistyfikujący jakiś element rzeczywistości. Ich badania skupiały się na przedstawianiu niejawnych procesów, które rządziły daną dziedziną: języka, podmiotu czy praktyk społecznych. Tym, co odziedziczyła po nich poststrukturalistyczna metodologia, jest dążenie do poszukiwania ukrytych źródeł, funkcji czy też celów zastanych praktyk bądź sfer bytu. Analizy takich myślicieli poststrukturalistycznych jak M. Foucault, J. Derrida czy G. Deleuze w sposób jawny nawiązują do dziedzictwa metodologicznego mistrzów podejrzeń. Michel Foucault, analizując dychotomię wiedzy i władzy, wskazywał na silne powinowactwo obu pojęć, co wydaje się burzyć zdroworozsądkowe przekonanie mówiące o niezależności porządku wiedzy od porządku władzy. Zdaniem Foucaulta, każda władza opiera swoją siłę na dystrybucji pewnego rodzaju wiedzy. Co ważne, procesy te mają charakter niejawny, i dlatego podwójnie niebezpieczny, gdyż społeczeństwo narażone jest na subtelne manipulacje (np. współczesne dyskursy eksperckie)¹¹. Jacques Derrida dzięki wypracowanej metodzie dekonstrukcji pomaga na nowo spojrzeć na samo czytanie tekstu (np. interpretację, poszukiwanie sensu), wskazując niewyrażone wprost w tekście sposoby odczytywania sensu, który to sens właśnie zdaje się zarządzać w istocie całą strukturą danego dzieła¹². Gilles Deleuze zdekonstruował kategorię podmiotu – przez użycie pojęć pragnienia i maszyny sprowadził samą kategorię podmiotu do kategorii przedmiotu¹³, co wpłynęło na dalszy bieg i rozwój

rię gier językowych Ludwika Wittgensteina.

¹⁰ J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt. s. 15; J. Williams, *Understanding poststructuralism*, dz. cyt., s. 3.

¹¹ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.

¹² Zob. J. Derrida, *Farmakon*, [w:] *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1992, s. 39–62.

¹³ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia*, transl. by R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, London–New York 2004. Należy pamiętać również w tym kontekście o sławnej tezie

rozważań humanistycznych końca XX i początku XXI wieku (posthumanizm, transhumanizm).

Różnice filozoficzne

Poststrukturalistów bardzo często klasyfikowano jako postmodernistów¹⁴. Sam poststrukturalizm traktowany był jako jeden z nurtów postmodernizmu, lub też jego teoretyczne bądź metodologiczne zaplecze. Przyjęcie się w Stanach Zjednoczonych tzw. *french theory* (swoistej recepcji poststrukturalizmu) sprzyjało tego rodzaju interpretacjom. Podstawową tematyką badawczą owej teorii był problem języka: zagadnienie odniesienia (referencji) wyrażań, reguł ustalania ich znaczenia, sensowności bądź prawdziwości. W pierwszej kolejności skupiono się na licznych podobieństwach między oboma dyskursami: niechęci do realizmu epistemologicznego, racjonalizmu oświeceniowego, uznawania doniosłości analizy samego języka jako nośnika jedynego dostępnego ludziom sensu. Okazuje się jednak, że wraz z przebrzmieniem postmodernizmu, który stracił swoją siłę oddziaływania, dostrzec można więcej różnic niż podobieństw między nim a poststrukturalizmem. Dzieje się tak z tego powodu, że *de facto* odbiór poststrukturalizmu dokonywał się dotychczas najczęściej przez postmodernistyczne kategorie. Wyzwoliwszy się jednak z ich hegemonii, można dojrzeć swoistość stanowisk takich filozofów jak J. Derrida bądź M. Foucault¹⁵.

Warto przyjrzeć się niektórym systemowym różnicom, które mogą się narzucić w pierwszej kolejności, nie roszcząc sobie jednak pretensji do wyłożenia wszystkich zawiłości i różnic.

Jak zostało już zanotowane: postmodernizm upatrywał zagrożenia w totalizującym rozumie, wpisującym rozproszone elementy w jedną całość, który próbując realizować swój cel, tworzy tzw. wielkie narracje¹⁶, centralizujące byt

M. Foucaulta, mówiącej o „śmierci człowieka”. Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2005.

¹⁴ Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, R. Kubicki, Warszawa 2008, s. 185–233 (Terminus, 14).

¹⁵ Być może nieprzypadkowa była niechęć niektórych myślicieli do określania ich mianem postmodernistów.

¹⁶ Zob. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migaśiński, Warszawa 1997.

(pojęcie) w jakimś jednym punkcie, w jednej zasadzie. Lekarstwem miało być poddanie bytu (pojęcia) spluralizowaniu i rozdrobnieniu. Pluralizm miał działać wyzwalająco przez sam fakt swojego istnienia. Zdaniem Joanny Bednarek

teoretycy poststrukturalizmu unaoczniają nam jednak fakt, że czynniki ograniczające naszą wolność niekoniecznie mają postać wielkich narracji i instytucji, a władza przybiera również postać tego, co różnorodne, oddolne i obecne w codziennych praktykach [...]¹⁷.

Okazuje się bowiem, że również spluralizowane dyskursy – owe małe narracje – na ogół nie potrafią koegzystować bez popadania w konflikty. Wynika z tego, że pierwszym miejscem sporu poststrukturalizmu z postmodernizmem jest zagadnienie samej pluralizacji. Rozwiązaniem problemu władzy (dominacji) jednej narracji nad drugą nie może być postmodernistyczne zalecenie samego pluralizmu. Taka diagnoza wydaje się wyjątkowo słuszna zwłaszcza dzisiaj, w XXI wieku, gdy obserwujemy, że polityka wielokulturowości natrafia na wewnętrzne trudności i sprzeczności. Spotykana niechęć do imigrantów to jedynie skutek procesów zachodzących wewnątrz społeczeństw. Do istoty problemu należy to, że nie da się zbudować współżycia w społeczeństwie wyłącznie na podkreślaniu różnic bądź tylko na ideale wspólnej konsumpcji. Społeczeństwu u jego podstaw potrzeba czegoś więcej – pozytywnej idei. Z filozoficznego punkt widzenia tym „czymś więcej” miałaby być podstawa, przesłanka metafizyczna. Poststrukturalizm, sprzeciwiając się eliminacji metafizyki, oferuje narzędzia, za pomocą których możliwe staje się ugruntowanie postulatów politycznych w czymś głębszym niż racja pragmatyczna. Tym samym sprzeciwia się on postmodernistycznym postulatom w stylu R. Rorty’ego, który twierdził, że metafizyka powinna zostać zastąpiona przez politykę. Jego postulat oznaczał przeformułowanie klasycznych pytań filozoficznych rodzaju: „Czy Bóg istnieje?” bądź „Czy świadomość potrafi adekwatnie reprezentować rzeczywistość?” na pytania w formie: „Jaką wartość dla społeczeństwa niesie ze sobą przyjęcie istnienia Boga?” bądź „Po co ludzkiej wspólnotie pojęcie adekwatnego przedstawienia przedmiotów?”¹⁸.

¹⁷ J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁸ Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 41 (Nowy Sympozjon).

Poststrukturaliści niechętnie spoglądają na tzw. „słabą myśl” lub też myśl postontologiczną. Przeciwnie, wielu z nich *explicite* uprawiało pewną formę metafizyki, by wspomnieć choćby G. Deleuze’a¹⁹.

Kolejna różnica dotyczy zagadnienia relacji jednostki do świata. Według J. Bednarek postmoderniści podtrzymali w swoich koncepcjach dualizm podmiot–świat, podczas gdy poststrukturaliści, używając takich koncepcji jak dekonstrukcja, projekt genealogii poznania, filozofia różnicy, próbowali przełamać ów dualizm, bądź przynajmniej poddać go problematyzacji²⁰. Zniesienie wspomnianego dualizmu nie pociąga za sobą tezy o końcu filozofii, lecz jedynie odejście od tzw. dominandy epistemologicznej, i przesunięcie ku dominancie ontologicznej²¹. Przeniesienie akcentu na dominantę ontologiczną oznacza porzucenie rozważań dotyczących aktywności poznawczej podmiotu i jego relacji do świata i skupienie się na określonych kategoriach metafizycznych – w poststrukturalizmie (np. u Deleuze’a) dominującą rolę odgrywa w tym kontekście kategoria przedmiotu. Zorientowanie poststrukturalizmu owej kategorii ontologicznej nie ma na celu wyznaczania granic pojęcia bytu. Motywacja jest przeciwna: zadaniem poststrukturalizmu jest pokazanie „potencjału transformacji tkwiącego w tym, co wydaje się stałe i określone”²², to jest pojęcia bytu. Można zatem stwierdzić, że aktywizm jest immanentną cechą tego rodzaju filozofii.

Celem poststrukturalistycznej krytyki filozoficznej, a w konsekwencji krytyki społecznej, nie jest po prostu uprawomocnienie pewnego rodzaju praktyk działania bądź myślenia, lecz otwarcie struktur już obecnych, które tak naprawdę radzą sobie aż nazbyt dobrze w nadawaniu sobie uprzywilejowanej pozycji dyskursywnej bądź praktycznej. W tym znaczeniu poststrukturalizm dwójako odróżnia się od postmodernizmu: z jednej strony restytuuje myślenie ontologiczne, z drugiej zaś zmienia jego klasyczny sens i stosuje je jako narzędzie

¹⁹ Zob. G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, M. Herer, Warszawa 2011.

²⁰ J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 14.

²¹ Zob. B. McHale, *Od powieści modernistycznej do postmodernistycznej: zmiana dominanty* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, dz. cyt.

²² Zob. B. McHale, *Od powieści modernistycznej...*, dz. cyt., s. 15. W poststrukturalizmie pogląd tego rodzaju w praktyce reprezentowany jest przez Deleuze’a i jego koncepcję tzw. empirycznego transcendentalizmu, który odwołuje się do Kantowskiej idei badania warunków możliwości – lecz w przeciwieństwie do niej bada się tutaj 1) warunki możliwości samego bytu oraz 2) wykryte warunki możliwości podatne są na zmianę. Granice bytu nie są określone raz na zawsze.

przeprowadzenia krytyki społecznej lub metodologicznej. Wraz z otwarciem struktury (dowolnego rodzaju) możliwe staje się zwrócenie uwagi na granice (i to, co graniczne), anomalie, wyjątki. Przy czym jeżeli same granice nie są ustalone raz na zawsze, zgodnie ze stwierdzeniem, że struktura nie jest wieczna i niezmienna, tak naprawdę samo rozróżnienie granicy i rdzenia (środku, źródła) traci sens. Postmodernizm zainteresowany był odcieniami szarości, tym co pominięte, przy czym akceptował on istnienie bieli i czerni, które chcą zdominować całe pozostałe pole dyskursywne. W obrębie poststrukturalizmu neguje się istnienie wyraźnie odróżnialnych biegunów. Granica jest dynamiczna. Jest ona definiowana przez Derridiańsko-Deleuziańską kategorię różnicy (różni)²³: trudno jest mówić o czymś w sposób, który nie podlegałby różnicowaniu.

Różnice filozoficzne a filozofia polityki

Zaangażowanie polityczne poststrukturalizmu jest o wiele większe i bardziej doniosłe niż postmodernizmu. W tym drugim „teza o końcu nowoczesności miała charakter diagnozy kulturowej, a rozstrzygnięcia dotyczące kwestii politycznej były wobec niej wtórne”²⁴. Dla poststrukturalizmu z kolei polityka jest podstawową matrycą, przez którą trzeba oceniać wartość refleksji teoretycznej. Ponadto sama polityka nie jest ujmowana w jego obrębie jako zbiór gotowych, ustalonych już zagadnień. Polityka ma wymiar bardziej fundamentalny: samo przedstawianie pewnych rozstrzygnięć epistemologicznych bądź ontologicznych wywołuje konsekwencje o wymiarze politycznym. Dialektyka różnicy i powtórzenia, swoisty dynamizm metafizyczny²⁵ znajdują swoje odzwierciedlenie zarówno w postulatach politycznych (określone postulaty mają ulegać zmianie z uwagi na aktualne wydarzenia, sytuację historyczną), jak i w strukturze samego myślenia politycznego (zmiana na poziomie bytu pociąga za sobą zmianę polityki). Gdyby spojrzeć na współwystępowanie takich procesów historycznych jak demontaż państwa opiekuńczego w drugiej połowie XX wieku, następującą po nim hegemonię neoliberalizmu, a co za tym idzie konsekwentnie wzrastające nierówności społeczne na całym świecie, i powiązać z tymi procesami ówczesną

²³ B. McHale, *Od powieści modernistycznej...*, dz. cyt., s. 15.

²⁴ B. McHale, *Od powieści modernistycznej...*, dz. cyt., s. 20.

²⁵ Zob. inspiracje Deleuze’a myślą Heraklita. G. Deleuze, *Logika sensu*, dz. cyt., s. 352.

popularność postmodernizmu, na czele z twierdzeniem Francisa Fukuyamy²⁶ dotyczącym końca historii, można uznać demokrację liberalną za ustrój, na który społeczeństwo jest – z historycznego punktu widzenia – skazane.

Poststrukturalizm nie przystaje na tego rodzaju konkluzję. Podczas gdy postmodernizmowi w czasach jego panowania udało się dokonać pewnych przemian społecznych, które można powiązać choćby z burzliwymi pod względem obyczajowości latami siedemdziesiątymi (rewolucja 1968 roku), rewolucją w sztuce, architekturze czy w literaturze, to mimo licznych przemian, których był katalizatorem, został on uznany za ideologię późnego kapitalizmu²⁷. Myśliciele postmodernistyczni zwykli unieważniać krytykę społeczną przeprowadzaną przez lewicę, ponieważ uważali ją za obciążoną zbędnym balastem metafizyki i za nazbyt totalizującą – tak teorię, jak i praktykę – formę narracji. Dlatego tego rodzaju krytyka społeczna miała zostać uznana za relikw przeszłości²⁸. Poststrukturalizm staje w wyraźnej opozycji względem takich tez. W obrębie tego ruchu twierdzi się, że nie można pozwolić sobie na podobny przywilej apolityczności²⁹. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, że ponowoczesność wraz z globalizacją, którą ze sobą niesie, posiadają również swoje ciemne strony³⁰; ponadto – co próbowano wskazać w poprzednich częściach artykułu – poststrukturalizm nie ucieka przed myśleniem zontologizowanym, dlatego też przyznaje sobie legitymację do tego, by móc prowadzić krytykę społeczną. Krytykę, która nie opiera się jedynie na analizie powierzchownych zjawisk. Problemem postmodernizmu bowiem – co wynika z jego niechęci do jakiegokolwiek metafizyki – jest to, że działanie polityczne staje się w coraz większym stopniu jedynie działaniem zastępczym, tzn. walką z różnego rodzaju przejawami opresji, bez jakiegokolwiek próby rozpoznania mechanizmów, które je generują. Postmodernistyczny opór wobec wyróżnionej formy opresji może przybierać jedynie charakter działania na poziomie reprezentacji. Stał się on częścią „ruchu samodoskonalenia demokracji liberalnej, zmierzającej ku pełnej inkluzywności politycznej i kulturowej

²⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009.

²⁷ Zob. F. Jameson, *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, New York–London 1991.

²⁸ Zob. J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 25.

²⁹ J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 25.

³⁰ Postmodernizm nie pomaga w uświadomieniu sobie owych ciemnych stron procesów charakterystycznych dla tzw. epoki ponowoczesności. Wynika to z tego, że w istocie postmodernizm nie był w wystarczającym stopniu podejrzliwy względem własnych postulatów.

oraz kultywowania różnorodności”³¹. Tego rodzaju praktyka dostrzegalna jest na gruncie polityki wielokulturowej, zajmującej się m.in. problematyką migracji. Jakkolwiek niewątpliwą zasługą postmodernistycznej wizji polityki było zglobalizowanie się pewnej części świata, co umożliwiło swobodny przepływ ludności i informacji, o tyle zmiany te doprowadziły do pojawienia się nowych problemów, które nie znajdują już rozwiązania w obrębie postmodernistycznego modelu polityki. Ludzie pozostawieni samym sobie, którym zasugerowano, by budowali życie wspólnotowe na podstawie idei podkreślającej różnice kulturowe, nie zdołali stworzyć spójnych społeczeństw, czego skutki widoczne są dziś w niepokojach społecznych, mających miejsce w świecie tak zwanego Zachodu. Ponadto społeczeństwa żyjące w domniemanej globalnej wiosce w rzeczywistości nie mogą czuć się bezpiecznie. Okazuje się bowiem, że globalizacja nie jest procesem odizolowanym od ludzkich działań – również w objętych nią społeczeństwach i kręgach kulturowych wyłaniają się struktury władzy. Jednakże władza sprawowana nad tymi procesami nie ma charakteru dyktatury (co jest zasługą postulatów polityki opartej na założeniach postmodernizmu). Jest bardziej subtelna. To dyktatura na miarę demokracji, przybierająca formę manipulacji medialnych, wyzysku czy niedomówień. Innymi słowy, to wielkie korporacje, zakłady ubezpieczeniowe, czy szeroko pojęte mass media sprawują realną władzę na procesami globalizacyjnymi. Poststrukturalistyczna diagnoza współczesnej sytuacji społecznej zakłada, że zwykły człowiek wystawiony został na działanie tych sił wskutek wpływu postmodernizmu na politykę. Rozwiązaniem jest przesunięcie w stronę idei lewicowych.

Jeżeli postmodernizm powiąże się z kapitalizmem – gdyż niektóre z jego postulatów (koniec historii, koniec ideologii, podkreślanie pluralizmu, wolności) przyczyniły się do zbudowania gmachu neoliberalizmu – to słuszne zdaje się utożsamienie poststrukturalizmu z myślą lewicową: walczy on o lepszy dobrostan małych narracji, małych tożsamości (używając terminologii marksistowskiej: klas społecznych). Owa lewicowość poststrukturalizmu uwydatnia się w jego przekonaniu o tym, że postmodernizm wraz ze swoim zapleczem ideowym okazał się po prostu poglądem nieadekwatnym historycznie, który się nie sprawdził. Zwraca się w tym kontekście uwagę na rosnące nierówności społeczne, skorelowane ze wzrostem dobrobytu elit, spowodowanego niczym

³¹ J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 24.

nieskrępowaną swobodą rynku. Polityka poststrukturalistyczna zwraca także uwagę na fakt, że pluralizm wartości, który również nie spotyka się z żadnymi ograniczeniami, produkuje w końcu swoją przeciwwagę w postaci licznych fundamentalizmów³², w tym religijnych, co daje się zaobserwować właśnie dzisiaj (np. ekspansja dżihadystów na Bliskim Wschodzie, zamachy terrorystyczne w Europie, popularność rządów skrajnej prawicy w wielu państwach europejskich).

Społeczeństwo – a tym samym polityka – potrzebuje w imię reform i próby wprowadzenia większej sprawiedliwości pewnego rodzaju powrotu do idei lewicowych. Można pokusić się o stwierdzenie, że cały namysł nad poststrukturalistyczną wizją polityki sprowadza się do poszukiwania języka dla skompromitowanej po niepowodzeniach projektów państw opiekuńczych w drugiej połowie XX wieku socjaldemokracji, która odtąd nieustannie poszukuje własnej tożsamości³³.

Poststrukturalistyczna wizja polityki zakłada, że tzw. rewolucja życia społecznego na skutek uwikłania w neoliberalizm została zaprzepaszczona przez jej skomercjalizowanie. Przerodziła się ona w ofertę różnego rodzaju stylów życia, możliwych do zrealizowania w społeczeństwie późnego kapitalizmu³⁴. Problemem tego rodzaju filozofii społecznej wyrastającej z ideologii postmodernistycznej jest to, że *de facto* jest ona projektem konserwatywnym. W tym znaczeniu ów katalog stylów życia jest zawsze dopasowany do oczekiwań człowieka. Postmodernizm z racji wyrugowania metafizyki z podstaw życia społecznego nie mógł wyznaczać człowiekowi żadnych zadań, stawiać mu żadnych wymagań, które swoje uprawomocnienie czerpałyby z jakiejś sfery rzeczywistości przekraczającej ludzkie istnienie. Człowiek w takiej wizji społeczeństwa tak naprawdę mógł jedynie przeglądać się w lustrze i realizować swoje własne pragnienia. Tego rodzaju postawa sprzyjała napędzaniu się maszyny kapitalistycznego dobrobytu. Postmodernizm ze swoją biernością, którą sprowadził na społeczeństwo wskutek jego wyzwolenia spod jarzma tzw. wielkich narracji, nie pozostawił społeczeństwu żadnych narzędzi, które mogłyby pomóc przeprowadzić nową krytykę społeczną. Jakkolwiek zatem

³² J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 25.

³³ Zob. T. Judt, *Żle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach*, przeł. P. Lipszyc, Wołowiec 2011, s. 197–205.

³⁴ Zob. J. Bednarek, *Poststrukturalistyczna filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 22.

pomógł postmodernizm w wyzwoleniu, to jednak nie dał żadnych wskazówek, w jaki nietrywialny sposób, można by ową swobodę zagospodarować.

Podsumowanie

Celem niniejszych rozważań było przedstawienie podstawowych różnic zachodzących między polityką z jednej strony opartą na postulatach postmodernizmu, z drugiej na postulatach poststrukturalizmu. Omówienie dwóch wizji polityki zostało poprzedzone przez zdefiniowanie i odróżnienie od siebie postmodernizmu, rozumianego jako szeroki nurt kulturowy, oraz poststrukturalizmu, ujętego wężziej, jako typ metodologii nauk humanistycznych. Następnie przedstawiono różnice między dwoma ruchami intelektualnymi na poziomie filozoficznym, a ściślej rzecz biorąc, na poziomie różnic charakteryzowanych przez ich stosunek do metafizyki. Na dalszym etapie analiz uwidatniono rozbieżności między oboma nurtami na gruncie diagnozy historycznej oraz politycznej społeczeństwa. Podstawowym wnioskiem wynikającym z powyższych rozważań jest stwierdzenie, że postmodernizm nie może sprostać wymaganiom interpretacyjnym współczesnego świata. Ujęty jako narzędzie przeprowadzania diagnozy społecznej, wydaje się on nieadekwatnym sposobem opisywania współczesnej kultury. Poststrukturalizm z kolei, prócz skutecznych prób opisu sytuacji współczesnego społeczeństwa, daje także pewien przepis, który może wyznaczać kierunek dalszych dążeń – wskazuje on na idee lewicowe, będące swoistą przeciwwagą dla zasad nieskrępowanego neoliberalizmu. Lewicowość poststrukturalizmu może być próbą poszukiwania wspólnego języka dla spluralizowanych narracji. Lokalne tożsamości, jednostki, grupki społeczne są bowiem bezradne wobec procesów zachodzących w rzeczywistości kreowanej przez ponadpaństwowe instytucje. Lewica polityczna oparta na poststrukturalistycznych schematach pojęciowych oferuje wspólną podstawę, które jest czymś dynamicznym, a zarazem czymś głębokim. Co ważne jest jednak podkreślenie, poststrukturalistyczna polityka jest bytem w dużym stopniu potencjalnym. Jest zadaniem do wykonania, postawionym przed społeczeństwem, jeżeli chce ono spróbować oprzeć się niebezpiecznym, jak się zdaje, procesom historycznym. Jest bytem potencjalnym też w tej mierze, w jakiej nieprzewidywalna jest wszelka rewolucja społeczna. Sprawą otwartą pozostaje to, czy jest ona jedynym ratunkiem.

Bibliografia

- Bednarek J., *Poststrukturalistyczna filozofia polityki: charakterystyka*, [w:] J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2013, s. 9–44.
- Deleuze G., *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, M. Herer, Warszawa 2011.
- Deleuze G., Guattari F., *Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia*, transl. by R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, London–New York 2004.
- Derrida J., *Farmakon*, [w:] *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1992, s. 39–62.
- Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migaśiński, Warszawa 1997.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2005.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009.
- Hodorek A., *Introduction. After postmodernism*, „Twentieth Century Literature” 53 (2007) No. 3, s. 233–247.
- Jameson F., *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, New York–London 1991.
- Judt T., *Źle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bólach*, przeł. P. Lipszyc, Wołowiec 2011.
- McHale B., *Od powieści modernistycznej do postmodernistycznej. Zmiana dominanty* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 335–378.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009 (Nowy Sympozjon).
- Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, [w:] *Postmodernizm Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 119–128.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, R. Kubicki, Warszawa 2008 (Terminus, 14).
- Williams J., *Understanding poststructuralism*, Stocksfield 2005.

Abstrakt

W artykule zostały zbadane różnice zachodzące między postmodernistyczną a poststrukturalistyczną wizją polityki. Analizy rozpoczynają się od scha-

rakteryzowania obu ruchów ideowych i wskazania ich cech dystynktywnych. Kolejnym krokiem jest zinterpretowanie tak postmodernizmu, jak i poststrukturalizmu z punktu widzenia ich zobowiązań metafizycznych oraz stosunku do samej filozofii. W ramach analizy przedstawiona została teza o współzależności polityki i teorii bytu. Dzięki temu zabiegowi możliwe stało się porównanie obu ruchów ze względu na ich konsekwencje filozoficzne i polityczne. Wnioskiem z przeprowadzonych badań jest stwierdzenie, że poststrukturalizm jest skuteczniejszy oraz bardziej konstruktywny w zakresie prób zrozumienia współczesnych zjawisk kulturowych i społecznych oraz podejmowania działań służących rozwiązywaniu problemów społecznych. Charakter owych działań w praktyce zakłada odwołanie się i realizację przynajmniej części z postulatów lewicy politycznej. Problemem otwartym pozostaje jednak szczegółowe dookreślenie języka lewicy politycznej, która pozostaje obecnie bytem potencjalnym, tj. formą myśli poszukującą dopiero własnej tożsamości.



Spółczesność ponowoczesna – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 85–96
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.08>

Katarzyna Cikała-Kaszowska

W POSZUKIWANIU WSPÓLNOTY. PONOWOCZESNY PROBLEM ZE WSPÓLNOTĄ W UJĘCIU ZYGmunTA BAUMANa

Pisząc o społeczeństwie ponowoczesnym, często zwraca się uwagę na problem nieuchwytności i nieokreśloności jego struktur. W pracach Zygmunta Bauman'a mamy do czynienia z kategoriami płynności, nieoznaczalności, szeroko rozumianej wolności – w tym znaczeniu często kojarzącej się z samowolą i brakiem zasad. Samo określenie przez Bauman'a obecnych czasów jako „płynnej nowoczesności” ma na celu zwrócenie uwagi na ich klimat i charakter. Tym, co w „płynnej nowoczesności” wysuwa się na pierwszy plan, jest szybkość zmian, ich nieokreśloność i dynamika¹. Płynne formy wymagają od jednostki zdolności sprawnej adaptacji do określonych warunków. Z kolei dynamika zmian utrudnia jednostce nie tyle dostosowanie się, co odnalezienie własnej tożsamości². W ten oto sposób pojawia się rozbieżność, która wpływa nie tyle na życie jednostki, co na funkcjonowanie społeczeństwa, grup społecznych, a nawet aparatu państwowego.

Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się koncepcji wspólnoty w społeczeństwie ponowoczesnym. Oprócz próby określenia definicji wspólnoty zamysłem autora jest uwypuklenie sedna problemu wspólnoty we wspomnianych „płynnych czasach” na podstawie dzieł Zygmunta Bauman'a. Tym samym przybliżona zostanie również wizja człowieka ponowoczesnego jako tego, który

¹ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006, s. 6.

² Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 15 (Biblioteka Kultury Współczesnej).

poszukuje drugiego człowieka i wspólnoty, a zarazem ma problem z budowaniem trwałych relacji interpersonalnych.

Wprowadzenie do wspólnoty

Sięgając do etymologii słowa „wspólnota”, należy wskazać kilka możliwych ujęć jego funkcjonowania. Jak czytamy w *Słowniku języka polskiego*, wspólnota to: „odznaczanie się wspólnymi cechami, wspólne posiadanie lub przeżywanie czegoś”, „to, co łączy, zespala”, „grupa osób związana wspólnym pochodzeniem, wspólną kulturą lub wspólnymi interesami, wspólną własnością”³. Z kolei *Słownik socjologiczny* podaje następującą definicję:

Typ zbiorowości społecznej, której członkowie odczuwają silną więź psychiczną; powstałej na gruncie związków obiektywnie uwarunkowanych, a także wspólnoty przekonań, uczuć, akceptowanych wartości; do której przynależność pozwala na zaspokajanie wielu zróżnicowanych potrzeb jej członków; w której stosunki społeczne opierają się na przyjaźni, sąsiedztwie, więzach pokrewieństwa⁴.

Wspólnota zakłada swego rodzaju połączenie, związanie. Niezależnie czy mówimy o wspólnocie jako grupie np. religijnej, czy jako zbiorze ludzi, których łączy tylko jakieś przekonanie czy dążenie, to cechą wspólną obu pojęć jest właśnie posiadanie pewnego punktu stycznego, czegoś co łączy. Jak pisze Bauman:

Wspólnota to przede wszystkim „ciepłe” miejsce, przytulne i wygodne. Jest jak dach, pod którym chronimy się przed ulewnym deszczem, jak kominek, przy którym w mroźny dzień grzejemy dłonie. Tam, na ulicy czyhają wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa; gdy wychodzimy musimy być czujni, uważać, z kim rozmawiamy i kto z nami rozmawia, w każdej chwili mieć się na baczności. Tutaj, wewnątrz wspólnoty, możemy się odprężyć – jesteśmy bezpieczni, żadnych gróźb czających się w ciemnych kątach⁵.

³ *Wspólnota*, [w:] *Słownik języka polskiego*, www.sjp.pwn.pl/sjp/wspolnota;2537996.html (5.02.2016).

⁴ *Wspólnota*, [w:] K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1999, s. 249.

⁵ Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margasiński, Kraków 2008, s. 6.

Można zapytać, czym w takim razie wspólnota różniłaby się od społeczeństwa. W końcu oba sformułowania dotyczą formy bytowania ludzi ze sobą, ich koegzystencji. I tak, przywołując słownikową definicję, społeczeństwo to nic innego jak: „ogół ludzi pozostających we wzajemnych stosunkach wynikających z warunków życia, podziału pracy i udziału w życiu kulturalnym; też: ogół obywateli danego okręgu, miasta itp.”⁶. W myśli socjologicznej można znaleźć wiele definicji społeczeństwa. Jan Szczepański, pisząc o społeczeństwie, zwraca uwagę, że jest to „najszerzy rodzaj zbiorowości społecznej, obejmującej swoimi ramami całość wielostopniowych struktur, grup, kręgów i wszelkich postaci zbiorowości, ale stanowiących pewien układ zamknięty, mający swoją zasadę odrębności”⁷. Społeczeństwo tworzone jest niezależnie od chęci uczestnictwa jednostek. Mówiąc inaczej, społeczeństwo pojawia się zawsze tam, gdzie pojawiają się grupy ludzi połączonych interesami, stosunkami międzyludzkimi. Wydaje się, że przynależność jednostek do społeczeństwa jest mimowolna, bo jest wpisana w naturę życia człowieka. Człowiek zawsze dorasta i żyje w jakimś społeczeństwie, a jego charakter określają zasady, którymi kieruje się to społeczeństwo. I tak można mówić o społeczeństwie produkcyjnym (w którym nadrzędną rolę odgrywa produkcja), społeczeństwie kapitalistycznym (w którym to kapitał odgrywał główną rolę) a także społeczeństwie konsumpcyjnym (nastawionym na konsumpcję dóbr i usług)⁸. Społeczeństwo pełni ważną funkcję – socjalizuje jednostkę, wpaja jej odpowiednie wzorce, ustala zasady, według których jednostka ma funkcjonować. Badając relacje między wspólnotą a społeczeństwem, można powiedzieć, że społeczeństwo jest tłem, z którego może wyłonić się wspólnota. Społeczeństwo bez wspólnoty może funkcjonować, natomiast wspólnota potrzebuje społeczeństwa, by móc łączyć w sobie ludzi. Społeczeństwo może być określane pejoratywnie. Mówi się o dobrych i złych społeczeństwach, w naturę tej struktury nie ma wpisanych *a priori* wartości pozytywnych. To, w którą stronę zmierza społeczeństwo, zależne jest od działań jednostek, wpływów politycznych, czy też spuścizny historycznej.

⁶ *Społeczeństwo*, [w:] *Słownik języka polskiego*, www.sjp.pwn.pl/sjp/spoleczenstwo;2523094.html (5.02.2016).

⁷ *Społeczeństwo*, [w:] M. Pachonński, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 2001, s. 184. W niniejszym artykule autorka uznaje za konieczne przywołanie tylko tych wybranych ujęć.

⁸ Por. G. Adamczyk, *Moralność i konsumpcja we współczesnym społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Lublin 2013, s. 73.

Gdyby przyrzeć się pod tym samym kątem wspólnocie, dojść można do zgoda odmiennych wniosków. Bauman w jednej ze swoich książek pisat:

Gdy ktos jest nieszczęśliwy, gdy duzo cierpi, a jego prawo do godnego zycia stale sie kwestionuje, natychmiast oskarzamy spoleczenstwo – sposob jego zorganizowania i funkcjonowania. Towarzystwo czy spoleczenstwo mogat byc zle; ale nie wspolnota⁹.

Wspolnota zakladat wzajemne zrozumienie, zaufanie, nie wyklucza sprzeczek, ale takich, ktore prowadzat do konstruktywnych efektow. Wspolnota nigdy nie zyczy swoim czlonkom zle i tak samo czlonkowie wspolnoty nie podejrzewajat nawet zlonych intencji ze strony innych towarzyszy¹⁰. Cytujac dalej Baumana:

I dalej: we wspolnocie mozemy wzajemnie liczyt na zyczliwosc. Jesli potkniemy sie i upadniemy, inni pomoga nam stanac z powrotem na nogi. Nikt nie bedzie kpiat, nikt nie bedzie wyszydlat naszej niezrecznosci i cieszyt sie z naszego nieszczescia. Gdy zdarzy nam sie bledny krok, zawsze mozemy przyznac sie do pomyлки, wytłumaczyt i przeprosit, a jesli trzeba, to i bład odpokutowat; ludzie wysluchaja ze wspolczuciem i wybacza nam, tak ze nikt nie bedzie chowal urazy. I zawsze znajdzie sie ktos kto w chwilach smutku doda nam otuchy¹¹.

Wydaje sie, ze obraz wspolnoty, jaki nakresla Bauman, jest idealistyczny. Marzeniem kazdej jednostki jest bycie czlonkiem wspolnoty, ktora spelnia podane wyzej zalozenia. W innym swoim dziele Bauman pisze, ze wspolnota funkcjonuje, opierajac sie na zasadzie milczacego porozumienia, zakladajacej ponadweralne porozumienie miedzy jednostkami¹². Ponadto stwierdza, ze wspolnota to „grupa ludzi, zgodna co do pewnej opinii niepodzielanej najpewniej przez innych, ktorzy zgodnosci tej sa gotowi bronit, na przekor wszystkimu”¹³. Zauwazyt mozna, ze wspolnota jawi sie tu jako formacja nie tyle formalna, co duchowa. Czlonkowie wspolnoty musza przyjmowat podobne wartosci, a przede wszystkim kierowat sie okreslonymi zasadami. Stad tez oboviazuja ich okreslone normy etyczne, ktore zostaja przyjete przez wspolnote. Oczywiscie biorac pod uwage roznice charakterow poszczegolnych czlonkow

⁹ Z. Bauman, *Wspolnota...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁰ Zob. Z. Bauman, *Wspolnota...*, dz. cyt., s. 6.

¹¹ Z. Bauman, *Wspolnota...*, dz. cyt., s. 6–7.

¹² Zob. Z. Bauman, *Socjologia*, przeł. J. Łoziński, Poznań 1996, s. 78.

¹³ Z. Bauman, *Socjologia*, dz. cyt., s. 78.

wspólnoty, dopuszcza się różnego rodzaju rozbieżności pomiędzy nimi – jednak są one wtórne w stosunku do naturalnej jedności wspólnoty¹⁴. Tak samo według Baumana niekorzystne jest uczestniczenie we wspólnocie w sposób totalny, to znaczy bez korelacji ze społeczeństwem. Jak pisze filozof, by wspólnota mogła się rozwijać i doskonalić, jej członkowie muszą poznawać różne społeczeństwa, być ludźmi otwartymi i jednocześnie patrzeć krytycznie na siebie¹⁵.

W poszukiwaniu ideału

W jednej z publikacji Baumana wyodrębnić można pięć zasad, którymi powinna kierować się wspólnota, by funkcjonować w sposób idealny. Zasady te zostały zaczerpnięte od różnych myślicieli i zostaną umieszczone poniżej oraz pokrótce wyjaśnione. Należą do nich:

1. Wzajemne rozumienie się wspólnoty

Zasada ta nie oznacza porozumienia czy też zgody, gdyż oznaczałoby to, że wcześniej istniały jakiekolwiek nieporozumienia i rozbieżności. Chodzi tu o rozumienie intuicyjne, sposób kontaktu między członkami wspólnoty, które zakłada tak dalekie połączenie ludzi, które skutkuje doskonałym poznaniem drugiego człowieka. Zawarta tu wzajemność świadczy o otwartości na drugiego człowieka i życzliwości. Zasada ta została zaczerpnięta z pracy Ferdinanda Tönniesa, zajmującego się problematyką społeczeństwa i wspólnot. Jak pisze Bauman:

Rozumienie wzajemne, które czyni wspólnotę, jest tak oczywiste i naturalne, że umyka uwadze (nie zauważamy powietrza, którym oddychamy na co dzień, chyba że za braknie go nam w zatłoczonym, dusznym pokoju)...¹⁶.

2. Istnienie tzw. „ciepłego kręgu”

Sformułowanie to wywodzi się z teorii Görana Rosenberga, który stwierdził, że najważniejsze we wspólnocie jest „naiwne zanurzenie się w ludzki wspólny

¹⁴ Zob. Z. Bauman, *Socjologia*, dz. cyt., s. 79.

¹⁵ Zob. Z. Bauman, *Socjologia*, dz. cyt., s. 80.

¹⁶ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 18.

być”¹⁷. Chodzi tu o wyzbycie się myślenia w kategoriach kalkulacji i ekonomii, a skupienie się na wartościach duchowych, życzliwości i wrażliwości na drugiego człowieka.

3. Nieświadomość bycia wspólnotą

Do zasad właściwego funkcjonowania wspólnoty Bauman zalicza również nieświadomość siebie i brak działania w formie organizacji. Jak sam pisze:

Gdy [wspólnota – przyp. K. C.-K.] zaczyna wychwalać swe wyjątkowe walory, rozpyływać się nad swoim nieskazitelnym pięknem i przybijać na okolicznych parkach rozwlekle manifesty, wzywające jej członków do tego, by doceniali jej cuda, a wszystkich pozostałych do podziwu jej lub zamilknięcia – można mieć pewność, że wspólnoty już nie ma¹⁸.

Zaraz potem pojawia się stwierdzenie, że „wspólnota mówiąca o sobie jako o wspólnocie to wewnętrzna sprzeczność”¹⁹. Wynika to z braku potrzeby manifestacji jedności duchowej, niechęci do materializmu i priorytetowym skupieniu się na odczuciach bez potrzeby tworzenia neologizmów.

4. Niewielki rozmiar wspólnoty

Zasada ta przyczynia się do poprawy komunikacji pomiędzy członkami wspólnoty. Mała wspólnota staje się bardziej samowystarczalna, co oznacza, że jej członkowie za wystarczające uznają formy aktywności, które pojawiają się wewnątrz wspólnoty.

5. Ciągła troska o trwałość wspólnoty

Zakłada ciągłą chęć członków do poprawy relacji we wspólnocie. Oznacza to dbanie o jakość relacji, otwartość, nastawienie na rozumowanie intuicyjne. Wymienione powyżej zasady ukazują zupełnie inną formę współżycia niż ma to miejsce we współczesnym społeczeństwie. Pisząc o wspólnocie w ponowoczesności, trudno podporządkować powyższe zasady do współczesnych tendencji. Jednakże wciąż widoczna jest potrzeba, by z jednej strony dążyć do postępu,

¹⁷ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁸ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁹ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 19.

zaś z drugiej wracać do starych reguł, które kiedyś się sprawdzały i zbliżały do siebie ludzi.

Ponowoczesność a wspólnota

W literaturze można znaleźć opisy społeczeństwa ponowoczesnego jako modelu społeczeństwa z krajów najbardziej rozwiniętych²⁰. Gdyby chciał opisać Baumanowską ponowoczesność w kilku słowach, wystarczyłoby powiedzieć: niespójność, niekonsekwencja postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność sfer aktywności jednostek²¹. Wszystkie one brzmią dosyć magicznie na tle wcześniejszych analiz. W pracach Baumana można znaleźć wiele określeń na czas ponowoczesności. Używane przez niego terminy dotyczą jednego obrazu, określającego czasy zdeterminowane, wieloznaczne i pędzące na oślep. Jak pisze Wojciech Edmund Zieliński, ponowoczesność to „nowy wzór kultury, który widoczny jest zwłaszcza z perspektywy historii idei”²². Zieliński zaznacza, że wytwarza się tu kultura przyspieszenia, w której główna zasada brzmi, by «robić coraz więcej w coraz krótszym czasie»²³. Sytuacja ta znajduje odzwierciedlenie w przemianie wartości respektowanych przez społeczeństwo. Społeczeństwo ponowoczesne to społeczeństwo kreowane przez modę, kanony zasad prezentowanych przez ludzi świata mediów, wartości przekazywane przez celebrytów lub też formy życia rodzinnego zgodne ze scenariuszami seriali. W gruncie rzeczy ponowoczesność, jaką znamy dzisiaj, to konsumpcjonizm, w którym człowiek chce nabywać coraz więcej, ale coraz mniejszym kosztem.

Bauman, pisząc o ponowoczesności, nie wyznacza całkiem nowych zasad panujących w świecie. Jednakże zasady te nazywane są ponowoczesnymi, gdyż stały się normą postępowania w codziennym życiu (kiedyś ich rola była marginalna) oraz występują w tym samym czasie w życiu wielu ludzi (kiedyś były one kwestią wyboru)²⁴. Człowiek ponowoczesny to człowiek anonimowy,

²⁰ Zob. *Społeczeństwo ponowoczesne*, [w:] *Słownik pojęć socjologicznych*, dz. cyt., s. 187.

²¹ Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 7.

²² W. E. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001, s. 62.

²³ W. E. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej...*, dz. cyt., s. 62.

²⁴ Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 7.

często ukryty w zakamarkach Internetu, nieujawniający własnej tożsamości²⁵; skupiony na dbałości o estetyzację własnego ciała, otoczenia, na powierzchowności²⁶; skupiony na nabywaniu dóbr i usług²⁷; poszukujący własnego „ja”, własnej tożsamości²⁸; będący punktem wyjścia działania i zarazem organizmem doświadczającym – zbierającym wrażenia²⁹; dążący do unikania odpowiedzialności za swoje czyny (krzewiący adiaforyzację)³⁰; dążący głównie do zabawy – pełniący funkcję konsumenta i gracza³¹. Zieliński do wyznaczników mentalności ponowoczesnej zaliczył: prymat konsumpcji (kluczową rolę marketingu, reklam), poczucie nadmiaru (związane z kulturą nadprodukcji i marnotrawstwa), ważną rolę mediów jako twórcy kultury, życie podług zasady pospolitości (czyli bycie członkiem społeczeństwa masowego)³². Ciągła pogoń za wrażeniami, atrakcjami, zabawą, która staje się celem życia konsumenta i członka społeczeństwa ponowoczesnego, spycha na margines pojęcie odpowiedzialności i wartości z nią związane. Zasady muszą być tutaj spisane i określone, gdyż kwestia indywidualnych norm etycznych stała się problematyczna. Nie ma już dla niej miejsca w życiu konsumenta – biurokracja wprowadziła adiaforyzację i to ona ma za zadanie wyciszyć sumienie konsumenta i ograniczyć tylko do zasad zapisanych w umowach i w kodeksach etycznych³³.

W społeczeństwie ponowoczesnym zgoła odmienne jest również spojrzenie na sprawy wspólnoty. Trudno jest tu mówić o takim pojęciu bycia we wspólnocie, jakie zarysował wcześniej Bauman. Sam filozof, opisując współczesne czasy, stwierdza:

Po epoce „wielkiego zaangażowania” przyszły czasy „wielkiego odangażowania”; czasy prędkości i przyspieszenia, zawężania i skracania zobowiązań, „elastyczności”,

²⁵ Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 8.

²⁶ Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 58 (Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce).

²⁷ Zob. Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2011, s. 89.

²⁸ Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, dz. cyt., s. 55.

²⁹ Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, dz. cyt., s. 55.

³⁰ Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, dz. cyt., s. 58.

³¹ Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, dz. cyt., s. 54.

³² W. E. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej...*, dz. cyt., s. 68.

³³ Zob. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, dz. cyt., s. 58.

redukcji zatrudnienia i cedowania odpowiedzialności; czasy partnerstw „do odwołania”, trwających tak długo (i nigdy dłużej), jak długo „przynoszą zadowolenie”³⁴.

Bauman zauważa w społeczeństwie ponowoczesnym rozpad trwałych więzi lub też ich marginalizację. Modne relacje „do odwołania” mają na celu manifestację wolności, frywolności i nieograniczoności. Trudno jest więc mówić o wspólnocie, skoro bardziej niż bezpośrednie kontakty z ludźmi liczy się kolekcjonowanie znajomych na portalach społecznościowych. Członków społeczeństwa ponowoczesnego łączą wspólne poczucie niepewności, rozpad więzi – jak pisze Maurice Stein, „więzi wspólnotowe stają się w coraz większym stopniu zbędne [...] ranga osobistych zobowiązań spada wraz z sukcesywnym osłabianiem więzi narodowych, regionalnych, wspólnotowych, sąsiedzkich, rodzinnych i wreszcie przywiązania do spójnego wizerunku «ja»”³⁵.

Ponadto społeczeństwo tworzone nie tyle przez członków społeczeństwa ponowoczesnego, co przez konsumentów nie potrzebuje takiego poczucia wspólnoty, jakie zostało opisane powyżej. Konsumenti za wszelką cenę próbują przebywać z innymi, często w tym celu udają się do miejsc, w których na pewno przebywa dużo osób, by nie czuć się opuszczonymi (mowa tu np. o galeriach handlowych). Jednakże nawet w takich skupiskach ludzkich wciąż są osamotnieni. Od momentu kiedy „członkowie społeczeństwa konsumentów sami są towarami konsumpcyjnymi”³⁶, nie można mówić o możliwości stworzenia idealnej wspólnoty. Trudno jest również mówić o stworzeniu jakiegokolwiek wspólnoty, gdy człowiek staje się towarem pośród towarów, a jego głównym zadaniem jest: „uczynienie siebie chodliwym towarem”³⁷. Bauman w innej swojej pracy porównuje współczesnego konsumenta z Kierkegaardowskim Don Juanem:

Pęd, by wszystko zaczęte szybko kończyć i grę rozpocząć na nowo – to była istota jego strategii życiowej, a konsekwentne jej stosowanie wymagało, by nie przywiązywał się do nikogo i nie podejmował żadnych zobowiązań ani nie godził się na ponoszenie konsekwencji swych minionych rozkoszy; innymi słowy, ta strategia postulowała brak wspólnoty³⁸.

³⁴ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 57.

³⁵ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 67.

³⁶ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Kraków 2009, s. 66.

³⁷ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, dz. cyt., s. 66.

³⁸ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 73.

W diagnozach Baumana ponowoczesność to strefa bezwspólnotowa³⁹, w której więzi międzyludzkie są jednorodne – czyli zawierane relacje nie dopuszczają możliwości jakiegokolwiek pracy nam nimi. Spotykany człowiek musi pasować do nas, nie ma tu miejsca na eksperymenty ani czas na „docieranie się”. Kluczową sprawą staje się autonomia jednostek, które muszą szanować swoją wolność i indywidualność – co staje się usprawiedliwieniem dla łatwych związków i czystych układów⁴⁰. We wcześniejszym ujęciu wspólnota zakładała intuicyjne wzajemne rozumienie. W tym przypadku jest to trudne do osiągnięcia, gdyż wymaga wykazania podobieństw między ludźmi, dzielenia wspólnych przekonań, a także podjęcia trudu poznania drugiego człowieka. W ujęciu ponowoczesnym wspólnota marzeń to:

Wspólnota ludzi podobnie myślących i podobnie się zachowujących; wspólnota jednakowości, która – gdy się ją rzuci na szeroki ekran powszechnie powielanego/kopiowanego zachowania – wydaje się wyposażać wybraną jednostkową tożsamość w solidne fundamenty, w których istnienie nie uwierzyliby w przeciwnym razie ci, co dokonują wyborów⁴¹.

Z drugiej strony wspólnota marzeń jest skazana na porażkę, gdyż sugeruje powielanie przez jednostki zachowań, stylów życia, przekonań. Uderza to w podstawowe założenie ponowoczesności, jakoby każdy z członków społeczeństwa, tworząc swoją tożsamość⁴², miał to czynić w sposób wyjątkowy i niepowtarzalny – w ten sposób dążąc do stania się najatrakcyjniejszym towarem. Powielana tożsamość traci na wartości, a budowanie wspólnoty kosztem atrakcyjności jest nieopłacalne.

Społeczeństwo ponowoczesne, będąc zarazem społeczeństwem globalnym, musi również zapomnieć o możliwości tworzenia małych wspólnot. Założenie ogólnej dostępności, nieograniczoności w kontaktach międzyludzkich, a także dążenie do zrzucania z siebie odpowiedzialności wyklucza możliwość stworzenia „ciepłego kręgu”, opartego na życzliwości i dobru skierowanych do drugiego człowieka.

³⁹ Por. Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁰ Por. Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 78.

⁴¹ Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 87.

⁴² Zob. Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 25.

W toku analiz dojść można do wniosku, że wspólnota w ujęciu tradycyjnym opisana na początku artykułu jest trudna do stworzenia w epoce ponowoczesności. Przywołując słowa Baumana, trudno jest mówić nawet o możliwości jej zaistnienia⁴³. Ponowoczesność wymaga tworzenia nowych struktur skierowanych już do całkowicie innego człowieka. Kierując się szybkością, łatwością, dostępnością (wyznacznikami, które urosły do rangi wartości), należy tworzyć takie formy bytowania z innymi, które umożliwią jednostce odczuwanie „wspólnoty”, jednak bez realnych konieczności przebywania z innymi. Potrzeba wspólnoty, podobnie jak sam obraz wspólnoty, będzie ulegać wraz ze zmianami społecznymi modyfikacji. Nie znaczy to jednak, że obecne zasady, którymi chce kierować się społeczeństwo, zawsze będą dla niego korzystne.

Bibliografia

- Adamczyk G., *Moralność i konsumpcja we współczesnym społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Lublin 2013.
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995 (Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce).
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994 (Biblioteka Kultury Współczesnej).
- Bauman Z., *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Socjologia*, przeł. J. Łoziński, Poznań 1996.
- Bauman Z., *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2011.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margasiński, Kraków 2008.
- Zieliński W. E., *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001.
- Spółeczeństwo*, [w:] *Słownik języka polskiego*, www.sjp.pwn.pl/sjp/spoleczenstwo;2523094.html, (5.02.2016).

⁴³ Zob. Z. Bauman, *Wspólnota...*, dz. cyt., s. 78.

Wspólnota, [w:] *Słownik języka polskiego*, www.sjp.pwn.pl/sjp/wspolnota;2537996.html, (5.02.2016).

Społeczeństwo ponowoczesne, [w:] M. Pacholński, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 2001, s. 184.

Wspólnota, [w:] K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1999, s. 249.

Abstrakt

O społeczeństwie ponowoczesnym powiedziano już dużo i charakteryzowano je na wiele sposobów. Mówiono o problemie z tożsamością, konsumpcjonizmie, wszechobecnym materializmie oraz przemianie wartości. Wśród tych wszystkich ważnych kwestii pojawia się również problem „raju utraconego”, czyli wspólnoty.

Zygmunt Bauman w jednej ze swoich książek pisze, że obecnie mamy bardzo duży problem ze wspólnotą. Nie dlatego, że nie jesteśmy w stanie stworzyć takiej wspólnoty, ale dlatego, że nie potrafimy w niej funkcjonować. W obecnym społeczeństwie kładzie się nacisk na indywidualność, wolność i zarazem bezpieczeństwo. Według Baumana we wspólnocie bardzo trudno jest połączyć wolność jednostki (rozumianą tu jako nieograniczenie, niepodporządkowywanie się komuś lub czemuś) z jej poczuciem bezpieczeństwa. Tym, co oferuje wspólnota, jest właśnie poczucie bezpieczeństwa – jesteś jednym z nas, czyli możesz czuć się bezpieczny. Jednak by czuć się na tyle komfortowo, należy przyjąć zasady tej wspólnoty, co z kolei może godzić w inne priorytety jednostki.

W artykule pragnę przyrzeć się koncepcji wspólnoty, jakiej potrzebuje społeczeństwo ponowoczesne. Analizując propozycje Zygmunta Baumana i odnosząc je do współczesności, zarysuję kwestie sporne oraz podejmę próbę odnalezienia remedium na bolączki ponowoczesności.



Spółczesność ponowoczesna – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 97–114
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.09>

Arkadiusz Nyzio

WSPÓLNOTA LOKALNA I PAŃSTWO NARODOWE W PONOWOCZESNOŚCI NA ŁAMACH „GAZETY WYBORCZEJ”. JAKOŚCIOWA ANALIZA DISKURSU

Wstęp

„Gazeta Wyborcza” (dalej skrót: „GW”) jest najważniejszym nietabloidowym i niekonserwatywnym dziennikiem społeczno-politycznym w Polsce. Uznaje się ją za medium „postępowe”, silnie akcentujące znaczenie demokracji, modernizacji i przyjmowania przez Polskę „zachodnich wzorów”. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, w jaki sposób na jej łamach przedstawiana jest problematyka ponowoczesności. Szczególną uwagę poświęcono fenomenom wpływającym na kształt i funkcjonowanie wspólnot politycznych. Choć, jak tłumaczył David Ost, w latach 80. XX wieku „wyobrażano sobie świat ponowoczesny bardzo optymistycznie”¹, kolejne lata odsłoniły bardzo wiele jego negatywnych aspektów. Ocena ponowoczesności w literaturze pozostaje niejednoznaczna – podobnie jak ocena jej wpływu na tożsamość jednostki², więzi społeczne³, funkcjonowanie państw narodowych i relacje pomiędzy nimi⁴.

¹ D. Ost, A. Leszczyński, *Nie byliście głupi*, „Gazeta Wyborcza” 28.06.2014, s. 32.

² Zob. np. A. Karnat-Napieracz, *Od świadomości do tożsamości – szkic o teoriopoznawczym statusie socjologicznej kategorii świadomości*, [w:] *Zrozumieć współczesność* [księga jubileuszowa dedykowana prof. Hieronimowi Kubiakowi w 75. rocznicę urodzin], red. G. Babiński, M. Kapiszewska, Kraków 2009, s. 624.

³ W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Warszawa 1998, s. 165–167.

⁴ Zob. M. Peter-Wirski, *Wpływ czynników ponowoczesności na powstawanie fenomenu państw upadłych*, [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, red. R. Kłosowicz, A. Mania, Kraków 2012, s. 53; T. Łoś-Nowak, *Jakie państwo w ponowoczesnym świecie*, „Przegląd Politologiczny” 2006, t. 11, s. 43; P. Frankowski, *Ponowoczesne „państwo” i jego miejsce*

Artykuł zbudowano w oparciu o jakościową analizę dyskursu. Korpus, czyli zbiór tekstów poddanych analizie, zbudowano za pomocą metody cyklicznej. Populacją, a więc zbiorem tekstów, w ramach których dokonywano selekcji, były wszystkie artykuły, które ukazały się na łamach „GW” do końca 2015 roku i w których pojawiał się termin „ponowoczesność” (w dowolnej formie fleksyjnej). Z populacji wyselekcjonowano tzw. korpus nasycony (tematyczny korpus diachroniczny)⁵. Spośród kilkuset artykułów, w których w ciągu dwudziestu sześciu lat poruszono problematykę ponowoczesności, wybrano ostatecznie blisko setkę przedstawiającą jej różnorodne ujęcia, oceny i interpretacje.

W pierwszej części artykułu przedstawiono krótko problematykę ponowoczesności. Część druga opisuje negatywne aspekty ponowoczesności według „GW”, a część trzecia – aspekty pozytywne.

1. Pojęcie ponowoczesności

Ponowoczesność to koncepcja złożona i problematyczna. Powstała jako próba opisu współczesnego świata⁶, który albo zastąpił świat nowoczesny (świat uniwersalizmu, racjonalizmu i „wielkich narracji”), albo stanowi jego specyficzną formę. W literaturze pojęcie to stosuje się wymiennie z płynną nowoczesnością⁷, późną nowoczesnością⁸, drugą nowoczesnością, refleksyjną nowoczesnością,

w wylaniającym się śladzie światowym, [w:] *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, red. M. Pietraś, K. Marzęda, Lublin 2008, s. 337–338; M. Nowicki, *Global governance jako kierunek rozwoju ładu międzynarodowego w erze globalizacji*, „Nauki Społeczne. Social Sciences” 2013 vol. 8 nr 2, s. 232; P. Frankowski, *Miejsce narodu w ponowoczesnej Europie*, [w:] *Nowoczesność, ponowoczesność. Społeczeństwo obywatelskie w Europie Środkowej i Wschodniej*, t. 1, red. S. Partycki, Lublin 2007, s. 167–168; J. Potulski, *Geopolityka w świecie ponowoczesnym*, Częstochowa 2011, s. 21–42.

⁵ G. Mautner, *Analiza gazet, czasopism i innych mediów drukowanych*, [w:] *Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych*, red. R. Wodak, M. Krzyżanowski, tłum. D. Przepiórkowska, Warszawa 2011, s. 59–61.

⁶ Trzeba przy tym zauważyć, że pomimo ambicji części badaczy jest to koncept opisujący procesy społeczne zachodzące przede wszystkim w kręgu cywilizacji zachodniej.

⁷ Ten termin Bauman uznał ostatecznie za bardziej precyzyjny. Zob. J. Oniszczyk, *Ponowoczesność: państwo w ujęciu postnowoczesnym kilka zagadnień szczegółowych*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego. Studia i Prace” 2012 nr 1, s. 11; M. Matysek, *Europa – niebezpieczna misja?*, „Kultura Współczesna” 2007 nr 3, s. 194.

⁸ H. Zboroń, *Aksjologiczne problemy globalizacji w czasach późnej nowoczesności*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2007 nr 10, s. 67–68.

hipernowoczesnością⁹, radykalną nowoczesnością¹⁰, szczytową postacią nowoczesności, w pełni rozwiniętą nowoczesnością lub nowoczesnością refleksyjną, choć w gruncie rzeczy są to konkurencyjne terminy, których twórcy zmierzają do uchwycenia specyfiki ostatnich kilkudziesięciu lat¹¹. „To, że współczesny świat jest rzeczywiście czymś wysoce nowym, nie jest sporne prawie dla nikogo, chociaż można i trzeba spierać się o to, jaka jest skala zmian, i jak należałoby zdefiniować nową jakość. Drugorzędne znaczenie ma nazwa, jaka zostanie jej ostatecznie nadana” – przekonywał Jerzy Szacki¹². Temat ponowoczesności pojawia się najczęściej w kontekście równie niejednoznacznego pojęcia postmodernizmu¹³. Jak pisał Szacki, w nurcie tym „zawarta była od początku swego rodzaju socjologia czy też filozofia społeczna”¹⁴. Jego zdaniem najwybitniejszym autorem zgłębiającym to zagadnienie jest Zygmunt Bauman¹⁵. To właśnie jego rozumieniu ponowoczesności i ponowoczesnego społeczeństwa zdecydowanie najwięcej miejsca na swoich łamach poświęca „Gazeta Wyborcza”.

Ponowoczesność w ujęciu Baumana to pewien typ świadomości społecznej kształtujący się od lat 70. XX wieku¹⁶, po epoce nowoczesności i erze ideologii, skupiający się na wolności jednostkowej. Odrzucone zostają w nim przekonanie o stałości i przewidywalności rzeczywistości społecznej oraz wiara

⁹ M. Lipowicz, *Problem z „ponowoczesnością”: pusty spór formalny czy zmiana charakteru egzystencji ludzkiej?*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 111.

¹⁰ K. Suwada, *Jak nazwać współczesność? Problem konceptualizacji płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana, drugiej nowoczesności Ulricha Becka i późnej nowoczesności Anthony’ego Giddensa*, „Kultura i Edukacja” 2007 nr 3, s. 38.

¹¹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa 2002, s. 913, 918.

¹² J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej...*, dz. cyt., s. 918.

¹³ Jakub Potulski wskazywał: „Powstawanie dużej liczby prac poświęconych nowoczesności/ponowoczesności powoduje, iż wśród badaczy nie ma zgody co do znaczenia tych istotnych terminów, tym bardziej, iż termin ponowoczesność często używany jest tak, jak by był synonimem postmodernizmu. Można uznać, iż ogólnie mówiąc «modernizm» i «postmodernizm» są to pojęcia o charakterze kulturowym i epistemologicznym, natomiast «nowoczesność» i «ponowoczesność» są to pojęcia odnoszące się do konfiguracji historycznych i socjologicznych. Są to pojęcia periodyzujące, używane w odniesieniu do epok historycznych. Są abstrakcyjnymi kategoriami ogólnymi, określającymi instytucjonalne parametry formacji społecznych. Pojęcie ponowoczesności oznacza, iż trajektoria rozwoju społecznego wiedzie nas gdzieś indziej poza instytucje nowoczesne ku nowemu, odmiennemu typowi porządku społecznego”. J. Potulski, *Geopolityka w świecie...*, dz. cyt., s. 7.

¹⁴ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej...*, dz. cyt., s. 915.

¹⁵ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej...*, dz. cyt., s. 915.

¹⁶ L. Makowska, *Makowska: Jestem dumna, że idę własną drogą. Pod prąd*, „Gazeta Wyborcza” (Gdańsk) 26.11.2012, s. 16.

w racjonalność¹⁷. Jednocześnie rozrost jednostkowej wolności odbywa się kosztem jednostkowego poczucia bezpieczeństwa. Wśród cech charakterystycznych ponowoczesnego społeczeństwa wskazuje się na kryzys tożsamości, polegający na tym, że „rozkładowi ulegają [...] wszystkie tradycyjne grupy odniesienia: klasa, społeczność lokalna, państwo narodowe, Kościół itd.”¹⁸. Bauman pisał również o „impulsie obsesyjnego przeobrażania” oraz „unowocześniania” jako nieodłącznej cesze ponowoczesności¹⁹. Nie jest to już jednak oświeceniowa wiara w linearny postęp. „Pełno w tym świecie ruchu, ale ruchu bezładnego” – tłumaczył²⁰.

Na łamach „GW” pisano, że droga Baumana do ponowoczesności zaczęła się w marcu 1968 roku, kiedy to został usunięty z Uniwersytetu Warszawskiego. „Bowiem sednem ponowoczesności jest właśnie utrata złudzeń” – tłumaczył w swoim artykule Michał Cichy²¹. Sam Bauman pisał o wielowymiarowej niepewności dotyczącej życia we współczesnym świecie²². Jego książkę *Ponowoczesność jako źródło cierpienia* z 2000 roku uznano na łamach „GW” za „przełomową”²³. O jego pracach poświęconych ponowoczesności pisano jako o „kanonie socjologii i filozofii”²⁴.

Od października 1994 roku, kiedy to po wydaniu pracy Baumana *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* termin ten pojawił się na łamach „GW” po raz pierwszy²⁵, gazeta często zabiera głos na temat ponowoczesności. Już w 1996 roku termin ten nazwano „modnym”²⁶ (Adam Michnik powtórzył to stwierdzenie trzynastcie lat później²⁷) i wskazywano, że „pół świata łamie sobie głowę”

¹⁷ Z. Bauman, *Modernity and ambivalence*, [w:] *Global culture. Nationalism, globalisation and modernity*, red. M. Featherstone, London–Thousand Oaks–New Delhi 1990, s. 143–169.

¹⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej...*, dz. cyt., s. 917.

¹⁹ Ł. Gałęcki, Z. Bauman, *W fortcach nowocześnieści. Globalizacja według Zygmunta Baumana*, „Gazeta Wyborcza” 5.08.2006, s. 22.

²⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 155–156.

²¹ M. Cichy, *Przewodnik po królestwie wolności*, „Gazeta Wyborcza” 25.11.1995, s. 13.

²² M. Cichy, *Bauman i Stasiuk*, „Gazeta Wyborcza” 8.06.2001, s. 14.

²³ K. Roj, *Z rytuałem III dla wykluczonych*, „Gazeta Wyborcza” (Wrocław) 7.05.2005, s. 7.

²⁴ J. Ślódkowski, *Zygmunt Bauman patrzy na sztukę*, „Gazeta Wyborcza” (Łódź) 24.11.2010, s. 7.

²⁵ Z. Mikołajko, *Nietzsche ciągle żywy*, „Gazeta Wyborcza” 17.10.1994, s. 12; E. Obrębowska-Piasecka, A. Niziołek, J. Bauman, Z. Bauman, *Jesteśmy Polakami i to nasza sprawa. Rozmowa z Janiną i Zygmuntem Baumanami*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 22.10.1994, s. 4; J. Tokarska-Bakir, M. Cichy, Z. Bauman, *Chaos nasz powszedni. Z Zygmuntem Baumanem rozmawiają Joanna Tokarska-Bakir i Michał Cichy*, *Gazeta Wyborcza* 29.10.1994, s. 16.

²⁶ P. Piasecki, *Temperatura awangardy*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 24.01.1996, s. 3.

²⁷ A. Michnik, *Basia czyniła nas lepszymi*, „Gazeta Wyborcza” 26.09.2009, s. 25.

nad związanymi z nim dylematami”²⁸. Temat poruszali zarówno dziennikarze, jak i występujący gościnnie na łamach „GW” publicyści i zewnątrzni „eksperti”: artyści i naukowcy. Odwoływano się także do zachodnich myślicieli związanych z postmodernizmem – przywoływani byli m.in. Jean-François Lyotard i Jean Baudrillard²⁹. Informowano o wydarzeniach związanych z rozwojem koncepcji lub poświęconych tematyce ponowoczesności: wystawach i konferencjach, zwłaszcza tych z udziałem Baumana³⁰. Ważną rolę w promowaniu pojęcia odegrał ośrodek poznańskiej „GW”, rodzinne miasto autora *Etyki ponowoczesnej*³¹.

Nie jest jasne, czy „GW” uznaje ponowoczesność za pojęcie synonimiczne wobec postmodernizmu, za jego odmianę czy za zupełnie oddzielny fenomen. Na jej łamach pojawiały się przykłady zarówno pierwszego³², drugiego³³ i trzeciego podejścia³⁴. Trudno wskazać, które było dominujące – chociaż często powoływano się na Bauman, który wyraźnie rozdzielał oba pojęcia³⁵. Był on przez „GW” nazywany teoretykiem³⁶, krytykiem³⁷, a nawet ideologiem ponowoczesności³⁸. To ostatnie określenie może dziwić, ponieważ sam Bauman wyraźnie wskazywał – na co zwracano też uwagę na łamach „GW”³⁹ – że ponowoczesność nie jest ani ideologią, ani teorią, nie może więc być przedmiotem wyboru.

²⁸ J. Żakowski, L. Balcerowicz, *Na przykład skacząc z wieży*, „Gazeta Wyborcza” 14.09.1996, s. 8.

²⁹ P. Czapliński, *Apokalipsa według świętego Jeana. O filozofii Jeana Baudrillarda*, „Gazeta Wyborcza” 11.02.2006, s. 22.

³⁰ Zob. np. M. Wyszyńska, *Wykłady Zygmunta Baumana. Troski filozofa*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 15.10.1994, s. 4.

³¹ P. Piasecki, *Temperatura...*, dz. cyt., s. 3.

³² Zob. np. P. Piasecki, *Temperatura...*, dz. cyt., s. 3; M. Głowiński, *Co to za dziwne zwierzę?*, „Gazeta Wyborcza” 5.05.2001, s. 22; MH, *Krytyczne pierwsze urodziny*, „Gazeta Wyborcza” (Gdańsk, dodatek „Co Jest Grane”) 12.11.2010, s. 12.

³³ Zob. np. J. Słodkowski, *Zygmunt Bauman...*, dz. cyt., s. 7.

³⁴ Zob. np. J. Tokarska-Bakir, *Ponowoczesność jest kobietą*, „Gazeta Wyborcza” 27.12.1996, s. 16.

³⁵ „Gazeta Wyborcza” dostrzegała te niuanse, posługując się także terminem „płynna nowoczesność”. Zob. np. M. Nowicka, *Zygmunt Bauman, tłumacz tonącego świata*, „Gazeta Wyborcza”, 21.11.2015, s. 24.

³⁶ Matorg, *Portret prof. Baumana*, „Gazeta Wyborcza” (Szczecin, dodatek „Co Jest Grane”) 3.02.2012, s. 12.

³⁷ J. Kurczewski, *Bauman optymistą*, „Gazeta Wyborcza” 20.11.2010, s. 20.

³⁸ N. Mazur, *Czuję się poznańskim dłużnikiem*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 23.11.2010, s. 5. Pisało np., że „zapanowała obezwładniająca umysły ideologia rzekomej ponowoczesności”. T. Pilch, *Pora na alarm – szkoła musi się obudzić*, „Gazeta Wyborcza” 19.01.2006, s. 19.

³⁹ M. Cichy, *Bauman...*, dz. cyt., s. 14; M. Cichy, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 13.

2. Negatywne aspekty ponowoczesności na łamach „Gazety Wyborczej”

Zagrożeniem często akcentowanym przez „GW” był rozpad wartości, mający negatywne konsekwencje dla budowania wspólnoty. Ponowoczesność miała wiązać się „z erozją wszystkich w zasadzie tradycyjnych więzi: rodzinnych, społecznych, ekonomicznych, politycznych”⁴⁰. Pisano np. o ponowoczesnej ideologii hiperindywidualizmu⁴¹. Wskazywano, jaki wpływ na zmianę relacji międzyludzkich ma rozwój mediów elektronicznych („poznajemy więcej ludzi, ale pobieżnie i bez emocji”⁴²), a także zauważano, że krytycy ponowoczesności akcentują często „kwestię relatywizmu moralnego” oraz wskazują na „poznawczą bezradność współczesnej sztuki wobec kwestii dobra”⁴³. Wartości straciły na znaczeniu i stały się negocjowalne: „w tym ponowoczesnym świecie nic nie jest prawdą i nic nie jest kłamstwem [...]. W epoce ponowoczesnej uważa się, że prawda nie istnieje, lecz jest jedynie kwestią uzgodnienia lub kompromisu”⁴⁴. Choć współczesny świat tworzą wolne jednostki, przekonane o swojej unikatowości, wybiecie się ponad ponowoczesny chaos staje się coraz trudniejsze, a wręcz niemożliwe: „nasze ponowoczesne czasy właściwie nie znają pojęcia geniusza”⁴⁵. Coraz mniej istotne stają się autorytety⁴⁶, zaś w dziedzinie wychowania i edukacji obserwowalne są niepokojące zjawiska i absurdy⁴⁷.

⁴⁰ J. Jankowiak, *Szkic do krajobrazu po zwycięstwie*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Magazyn”) 20.02.1998, s. 14.

⁴¹ A. Szahaj, *Posprzątać po neoliberalizmie*, „Gazeta Wyborcza” 30.07.2011, s. 23.

⁴² Ł. Kałębasiak, *Twarze z telefonu*, „Gazeta Wyborcza” (Katowice) 18.01.2005, s. 6.

⁴³ G. Borkowska, *Nieprzypadkowe związki*, „Gazeta Wyborcza” („Wysokie Obcasy”) 28.08.1999, s. 36.

⁴⁴ M. Stasiński, F. Savater, *Hiszpańska choroba – nacjonalizm*, „Gazeta Wyborcza” 1.07.2006, s. 20.

⁴⁵ T. Sobolewski, A. Holland, *Agnieszka Holland: Do Beethovena bez pukania*, „Gazeta Wyborcza” 29.11.2006, s. 16.

⁴⁶ A. Klich, Z. Bauman, *Boimy się wolności, marzymy o wspólnocie*, „Gazeta Wyborcza” 19.01.2013, s. 20.

⁴⁷ T. Pilch, *Pora na alarm...*, dz. cyt., s. 19.

Pisano o wielu „pułapkach ponowoczesności”⁴⁸: atomizacji społeczeństwa⁴⁹, kryzysie zaufania pomiędzy ludźmi⁵⁰, problemie „zachowania tożsamości”⁵¹ i jej kryzysie⁵², „ponowoczesnym wychłodzeniu uczuć”⁵³ oraz „ponowoczesnym brak złudzeń, że wiedza o błędach przeszłości może ustrzec od katastrofy w przyszłości”⁵⁴. Odrzuceniu poprzednio uznawanych norm nie towarzyszyło wyznaczenie nowych, które mogłyby być afirmowane⁵⁵. Podnoszono problem „nowych Obcych”, a więc kolejnej odsłony konfliktu my–oni w ponowoczesnym świecie⁵⁶. Jako największe zewnętrzne zagrożenia ponowoczesnego świata identyfikowano zjawiska „terroryzmu i ryzyka energetycznego”⁵⁷.

Słowami kluczami opisującymi ponowoczesny świat były „chaos”⁵⁸, „zagubienie”⁵⁹, „zmiennosc”⁶⁰, „nieprzewidywalność”⁶¹, „cierpienie”⁶², „poszukiwania”⁶³ i pozbawiona konkretnego celu i planu „wędrowka”⁶⁴. Joanna Derkaczew pisała o „bagnie płynnej ponowoczesności”⁶⁵. Wskazywano, że ponowoczesność może prowadzić do paradoksów: „Ale jak to w kulturze ponowoczesnej, narracja

⁴⁸ T. Sobolewski, *Jezus, którego potrzebujemy*, „Gazeta Wyborcza” 28.10.2014, s. 16; J. Jedlicki, *Inteligencja w demokratycznym teatrze*, „Gazeta Wyborcza” 31.12.2004, s. 14.

⁴⁹ Zob. np.: „Świat ponowoczesny jest skrajnie indywidualistyczny, jesteś w nim sam. Poczucie wspólnotowości zanika”. G. Sroczyński, D. Antonowicz, *Kto przytuli kibola*, „Gazeta Wyborcza” 24.09.2011, s. 22.

⁵⁰ S. Sierakowski, *Siła bezwstydných*, „Gazeta Wyborcza” 25.05.2013, s. 19.

⁵¹ P. Czaplinski, *Węgierski bigos z orla*, „Gazeta Wyborcza” 10.06.2008, s. 16.

⁵² F. Fukuyama, *Kłeska wielokulturowości. Esej. Tożsamość i liberalizm*, przeł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza” 3.02.2007, s. 19.

⁵³ D. Piwowarczyk, J. Kurkiewicz, J. Bator, *Wielkie włochate męskie ucho*, „Gazeta Wyborcza” 16.01.2015, s. 22.

⁵⁴ L. Burska, *Rewizor i mitotwórca*, „Gazeta Wyborcza” 6.11.1999, s. 18.

⁵⁵ D. Jarecka, *Rozchwywanie wartości*, „Gazeta Wyborcza” 21.10.1998, s. 17.

⁵⁶ A. Pierzchała, *Nowi Obcy*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Książki”) 14.11.2000, s. 3.

⁵⁷ J. Żakowski, *Niedokończona przemiana prezesa w premiera. Po exposé premiera Kaczyńskiego*, „Gazeta Wyborcza” 22.07.2006, s. 13.

⁵⁸ K. Szczuka, *Szczuka*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 7.10.2006, s. 6.

⁵⁹ I. Skórzyńska, *Etyk w rozterce*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 3.07.2000, s. 6.

⁶⁰ M. Gagacka, T. Dybański, *Nie tylko drogi, chcemy wizji*, „Gazeta Wyborcza” (Radom) 5.12.2014, s. 6.

⁶¹ J. Sokolińska, H. Świda-Ziemia, *Dwujęzyczni*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 4.11.2006, s. 32.

⁶² E. Obrębowska-Piasecka, *Przerośnięte libido*, „Gazeta Wyborcza” 13.02.2006, s. 8.

⁶³ A. Żmigrodzka, *Guy Cassiers: droga na przełaj*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Rok Grotowski-go”) 27.03.2009, s. 3.

⁶⁴ J. Sokolińska, H. Świda-Ziemia, *Dwujęzyczni...*, dz. cyt., s. 32.

⁶⁵ J. Derkaczew, *Hit*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 14.11.2009, s. 6.

sama siebie kwestionuje”⁶⁶. Pisano o niej jako o okresie, w którym stres stał się nieodłączną częścią życia⁶⁷, i dowodzono: „Ponowoczesność żadnego ładu nie posiada, nie sposób pojąć, o co w niej chodzi, nie oferuje żadnej przygody, gdyż oducza wszelkiego ryzyka. Dlatego też musi odejść. Jest stanem przejściowym”⁶⁸. W 2010 roku Krzysztof Zanussi pisał: „Żywię nadzieję, że ten etap rozwoju ludzkości już przemija. Cieszy mnie pomysł nazwania tego, co nadchodzi, po-ponowoczesnością. [...] Może najgorsze już za nami”⁶⁹. Towarzyszyła temu pesymistyczna refleksja na temat sztuki w ponowoczesności: „Wszystko już było, możemy teraz tylko przetwarzać”⁷⁰. Pisano o „zblazowanej ponowoczesności”⁷¹ i wskazywano, że postęp technologiczny nie przekłada się – a przynajmniej nie w Polsce – na postęp społeczny. „Żyjemy równocześnie w ponowoczesności w mediach i w średniowieczu w życiu” – pisał w 2008 roku Michał Ogórek⁷².

Ów pełen indywidualizmu świat ponowoczesny, w którym coraz szybciej następuje proces globalizacji, miał być wyzwaniem dla wspólnoty politycznej, państwa narodowego (uznawanego za instytucję właściwą dla nowoczesności)⁷³ i samego narodu. Pisano np. o zjawisku „coraz głębszego zróżnicowania wewnątrz poszczególnych narodów, które coraz mniej pasują do wzorca narodu jako homogenicznej całości”⁷⁴. Podnoszono problem kontroli międzynarodowych rynków finansowych przez państwa demokratyczne⁷⁵ oraz kwestię zmiany funkcji granic państwa narodowego i spadku ich znaczenia⁷⁶.

⁶⁶ M. Cieślak, *Koniec etosu inteligencji?*, „Gazeta Wyborcza” 11.12.2000, s. 14. Zob. też M. Baczyński, *Człowiek bez zasad*, „Gazeta Stołeczna” 1.03.1997, s. 6.

⁶⁷ G. Sroczyński, *Co nas boli w środku Europy? Polaku, nie stresuj się*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Duży Format”) 21.03.2013, s. 2.

⁶⁸ Ł. Orbitowski, *Świat według Cormaca McCarthy’ego. Tęsknota za okrucieństwem, czyli za prawdą*, „Gazeta Wyborcza” 9.04.2013, s. 12.

⁶⁹ K. Zanussi, *Dramaturgia a ponowoczesność*, „Gazeta Wyborcza” (Opole) 6.03.2010, s. 4.

⁷⁰ M. I. Niemczyńska, K. Varga, *Nieprzyzwoite ruchy po polsku*, „Gazeta Wyborcza” 9.09.2008, s. 18.

⁷¹ J. Derkaczew, [brak tytułu], „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy” 12.04.2008, s. 6.

⁷² M. Ogórek, *Ci potępią, tamci otepą*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Gazeta Telewizyjna”) 17.10.2008, s. 18.

⁷³ L. Włodek-Biernat, *Po co dziś państwo narodowe. Azja Środkowa. Nacjonalizm i globalizacja*, „Gazeta Wyborcza” 10.06.2006, s. 28; J. Jankowiak, *Szkie...*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁴ J. Szacki, *Nacjonalizm banalny*, „Gazeta Wyborcza” 8.03.1997, s. 11.

⁷⁵ Ł. Galecki, Z. Bauman, *W fortcach nowoczesności...*, dz. cyt., „Gazeta Wyborcza” 5.08.2006, s. 22.

⁷⁶ P. Świeboda, *Kosowo, sumienie Unii. Bałkany. Niepodległe Kosowo*, „Gazeta Wyborcza” 23.02.2008, s. 17.

Wskazywano przy tym, że uznanie – za Robertem Cooperem – państw ponowoczesnych za stojące wyżej w hierarchii „postępu” niż państwa nowoczesne jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Państwa ponowoczesne borykają się bowiem z własnymi, charakterystycznymi problemami, takimi jak „wyraźny zmierzch zainteresowania polityką, życiem publicznym”⁷⁷. Janusz Jankowiak tłumaczył: „Globalizacja, tak nieodłącznie związana z pojęciem postmodernizmu, scala rynki, ale szatkuje tkankę polityczną”⁷⁸. Na rynku politycznym pojawiły się „ponowoczesne partie” – profesjonalnie zorganizowane instytucje mające niewiele wspólnego z reprezentowaniem interesów danych grup społecznych⁷⁹.

U progu trzeciego tysiąclecia na łamach „GW” pisano o obrazie Polaka „naszych czasów”. Był to obraz „pokątnego zwycięzcy ponowoczesności, triumfatora na gruzach starej moralności, spadkobiercy najgorszych tradycji cwaniactwa i lewizny, skrzyżowanie warchoła z kottunem i przestępcy z nuworyszem”⁸⁰. Jednocześnie zauważano, że niestałość ponowoczesności skłania ludzi do „gorączkowego poszukiwania wspólnot”⁸¹. Byłyby to jednak raczej wspólnoty o niepaństwowym charakterze.

3. Pozytywne aspekty ponowoczesności na łamach „Gazety Wyborczej”

Ponowoczesność przedstawiano jednak również jako szansę na zerwanie, zwłaszcza w sztuce i nauce, z krępującymi ludzkie działania anachronicznymi schematami, „strukturami i konwencjami”⁸². Indywidualizm⁸³ i wolność miały uwolnić ludzką kreatywność („najsukuteczniejsze w ponowoczesności kreatywne wspólnoty oparte na równoprawności, współodpowiedzialności i różnorodności”⁸⁴). W ocenie „GW” polskie społeczeństwo niekoniecznie było

⁷⁷ J. Jankowiak, *Szkic...*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁸ J. Jankowiak, *Szkic...*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁹ J. Żakowski, *Boska jednostka*, „Gazeta Wyborcza” 12.11.2013, s. 2.

⁸⁰ P. Czapliński, *Polak naszych czasów*, „Gazeta Wyborcza” 29.07.2000, s. 18.

⁸¹ J. Tokarska-Bakir, M. Cichy, Z. Bauman, *Chaos...*, dz. cyt., s. 16.

⁸² R. Traba, *Jakie muzeum nowoczesności*, „Gazeta Wyborcza” (Olsztyn) 1.09.2011, s. 5.

⁸³ J. Jankowiak, *Szkic...*, dz. cyt., s. 14.

⁸⁴ J. Żakowski, *Złe przedszkola*, „Gazeta Wyborcza” 6.07.2013, s. 26.

jednak w stanie sprostać temu podejściu w sztuce⁸⁵. Powoływano się na twórców, którzy polemizowali z krytykami ponowoczesności (np. na Romana Ku-bickiego)⁸⁶ i wskazywano, że powszechna jest tendencja do stereotypowego, uproszczonego ujmowania ponowoczesności. Joanna Tokarska-Bakir pisała, że ponowoczesność to „stworzony przez Zygmunta Baumana opis sytuacji dzisiejszego człowieka i kultury, uparcie mylony z postmodernizmem, nihilizmem i nieodpowiedzialnością”⁸⁷.

Ponowoczesny stosunek do nauki dobrze oddaje wypowiedź Joanny Tokarskiej-Bakir z 1995 roku: „Czujemy się etnografami ponowoczesnymi [...] nie lubimy schematów, klasyfikacji, systematyzacji, «szkiełka i oka» charakterystycznego dla ery nowoczesnej. [...] Proponuje rozumienie zamiast wyjaśniania”⁸⁸. „GW” wyraźnie akcentowała wartość ponowoczesnego, naukowego spojrzenia na współczesność⁸⁹. Pisano na jej łamach np. o „fenomenie ponowoczesnej wrażliwości”⁹⁰.

Choć wielość prawd wpłynęła np. na rolę społeczną inteligencji (rozumianej archaicznie jako grupa społeczna), to jednak jej nie unieważniła. Jankowiak pisał, że funkcja inteligencji „nie jest ograniczona do jednej, historycznie określonej funkcji «prawodawcy», że nowe warunki wytwarzają nowe zapotrzebowanie – na to, co nazwałbym funkcją «tłumacza», interpretatora doświadczenia”⁹¹. Brak jednego kodeksu etycznego i rezygnacja z aspiracji jego ustanowienia miała mieć również pozytywny wydźwięk. W tego rodzaju ambicjach, zdaniem Baumana, nie chodziło bowiem „o moralność, tylko o konformizm”⁹². Ponowoczesność, wbrew słowom jej krytyków, nie jest bowiem konceptem nihilistycznym. „Niepewność wyboru dlatego jest «zbawienna», że tylko ona może zrodzić refleksję nad odpowiedzialnością za to, cośmy uczynili. Kiedy jesteśmy przekonani, że postąpiliśmy zgodnie z zasadami, czyli «słusznie»,

⁸⁵ M. Szczygieł, *Kocha, nie kocha*, „Gazeta Wyborcza” (Opole, dodatek „Festiwalowa”) 31.05.2003, s. 9.

⁸⁶ E. Obrębowska-Piasecka, *Filozoficzny telefon zaufania. Książka o sztuce*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 30.03.1996, s. 5.

⁸⁷ J. Tokarska-Bakir, *Ponowoczesność...*, dz. cyt., s. 16.

⁸⁸ J. Knittel, *Kalwaryjskie studenty*, „Gazeta Wyborcza” („Gazeta Stołeczna”) 2.03.1995, s. 6.

⁸⁹ Zob. np. M. Wysińska, *Zbyt intymne sfery kultury*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 14.03.2000, s. 3.

⁹⁰ D. Grobelna, *Serbska wojna o symbole*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 28.05.1999, s. 11.

⁹¹ J. Tokarska-Bakir, M. Cichy, Z. Bauman, *Chaos...*, dz. cyt., s. 16.

⁹² A. Klich, Z. Bauman, *Boimy się...*, dz. cyt., s. 20.

odpowiedzialność usypia”⁹³. Tak więc „ponowoczesny zmierzch etyki” może wyzwolić „jednostkowy, imienny wysiłek na rzecz dobra”⁹⁴. Jak pisała Ewa Obrębowska-Piasecka: „Ponowoczesność bowiem to przede wszystkim odpowiedzialność, a nie tylko dopuszczająca wszystko, anarchistyczna wolność”⁹⁵. A zatem budowanie wspólnoty politycznej było możliwe, jednakże na zmieniających warunkach.

Ponowoczesność stwarzała także szansę na zmianę struktury stosunków międzynarodowych. Kilkakrotnie podejmowano na łamach „GW” temat typologizacji państw narodowych według miary ich „nowoczesności”, „przednowoczesności” i „ponowoczesności”. Do grona tych ostatnich, zgodnie z pracą wspomnianego już Coopera, zaliczono „bogatą Północ”⁹⁶. Jankowiak przekonywał np.: „Powiększający się świat «ponowoczesny» będzie z pewnością coraz bardziej światem pokojowej kooperacji niż wojny, stanie się światem bezpieczniejszym”⁹⁷. Przechodzenie kolejnych państw do fazy ponowoczesnej miało zwiększać zaufanie w stosunkach międzynarodowych i ograniczać możliwość wystąpienia konfliktów zbrojnych⁹⁸. Zdaniem Jankowiaka grupę państw ponowoczesnych tworzyły przede wszystkim te, które były członkami NATO. Charakteryzowało je „odejście w kwestiach politycznych od standardowego rozumienia suwerenności, zanikanie różnic między polityką zagraniczną a wewnętrzną, nastawienie na kooperację we wszystkich dziedzinach życia”⁹⁹. Decydowały się one na poddanie swoich sił zbrojnych „międzynarodowej kontroli”, a więc opowiedziały się za budową systemu bezpieczeństwa zbiorowego. Porzuciły zatem zimnowojenną doktrynę powstrzymywania „na rzecz otwartości”. Co ciekawe, w ocenie Jankowiaka dla państw ponowoczesnych „nie istnieje problem aneksji czyjegoś terytorium, bo w systemie «przezroczystym» granice niewiele już znaczą”¹⁰⁰. Koncepcję podziału świata Benjamina R. Barbera, przedstawioną w książce *Dżihad kontra McŚwiat* z 1995 roku, wpisano

⁹³ M. Cichy, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 14.

⁹⁴ M. Talarczyk, *Otrępywała błoto z butów. Wydane w Poznaniu. Raj to inni. Rozmowy z siostrą Emmanuelle*, „Gazeta Wyborcza” 19.02.1998, s. 4.

⁹⁵ E. Obrębowska-Piasecka, *Postmodernista J. K. Koncert. Jacek Kaczmarski po raz drugi*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 24.06.1998, s. 4.

⁹⁶ A. D. Rotfeld, *Rosja i świat*, „Gazeta Wyborcza” 6.02.2008, s. 22.

⁹⁷ J. Jankowiak, *Szkie...*, dz. cyt., s. 14.

⁹⁸ J. Jankowiak, *Szkie...*, dz. cyt., s. 14.

⁹⁹ J. Jankowiak, *Szkie...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁰⁰ J. Jankowiak, *Szkie...*, dz. cyt., s. 14.

na łamach „GW” w problematykę ponowoczesności, wskazując, że McŚwiat składa się właśnie z państw ponowoczesnych¹⁰¹. Przez pryzmat ponowoczesności patrzono także np. na Unię Europejską, którą przyrównywano do Świętego Cesarstwa Rzymskiego, „w którym większość faktycznej władzy dzierżyły części składowe”¹⁰².

Wnioski

Wizerunek ponowoczesności na łamach „GW” jest ambiwalentny. Można wskazać na kilka podstawowych cech jej dyskursu. Po pierwsze, ponowoczesność nie jest tu dyskutowana w sensie podejmowania refleksji nad samymi koncepcjami Baumana i innych badaczy. Ponowoczesny charakter świata przyjmowany jest za pewnik. Po drugie, autorzy różnią się w ocenie samego zjawiska, prezentują szerokie spektrum poglądów – od wyraźnej niechęci aż po duży optymizm. Po trzecie, „GW” posługuje się pojęciem ponowoczesności w sposób dowolny. W codziennym języku funkcjonuje ono jako „termin-parasol” służący do opisu globalizującego się, wielobiegunowego świata, wyraźnie różniącego się od minionego wieku totalitaryzmów¹⁰³. Po czwarte, rozumienie ponowoczesności bliższe jest pojęciu stanu, do którego zmierzają kolejne państwa (np. życzone sobie, aby w gronie tym znajdowała się współczesna Polska), aniżeli definicji ogółu procesów społeczno-politycznych obserwowalnych w państwach Zachodu lub na poziomie globalnym¹⁰⁴. Więcej nawet – według „GW” ponowoczesne mogły okazywać się pojedyncze miasta, np. Warszawa¹⁰⁵ i Wrocław, zaś inne,

¹⁰¹ J. Żakowski, B. R. Barber, *W mackach McŚwiata*, „Gazeta Wyborcza” 14.03.1998, s. 7.

¹⁰² T. G. Ash, *Pax Europeana. Polska. Rok w Unii*, przeł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza” 23.04.2005, s. 23.

¹⁰³ Maria Janion pisała np.: „zagłada Żydów określa cały dzisiejszy system kultury, wszystkie pytania i dylematy ponowoczesności”. M. Janion, „Nie-Boska komedia” – skażone arcydzieło, „Gazeta Wyborcza” 29.03.2008, s. 32.

¹⁰⁴ „Z moich obserwacji jednak wynika, że kobietom – na szczęście – coraz bardziej nudzi się w domu, co pokazuje, że nieuchronnie zmierzamy w kierunku ponowoczesności” – mówiła Henryka Bochniarz. Zob. R. Romanowski, *Gdyby polskie kobiety...*, „Gazeta Wyborcza” (Kraków) 28.04.2006, s. 15.

¹⁰⁵ J. Kusiak, *Im bardziej szukamy centrum, tym bardziej go nie ma*, „Gazeta Wyborcza” („Gazeta Stołeczna”) 8.03.2007, s. 6.

jak np. Toruń, powinny w kierunku ponowoczesności zmierzać¹⁰⁶. To przykład naiwnego rozumowania zrównującego ponowoczesność ze stanem, który można nazwać „lepszą nowoczesnością”.

Chociaż „GW” poświęca wiele miejsca krytyce okresu nowoczesności (*vide* duże zainteresowanie problematyką praw człowieka i konsekwentna krytyka „rządów twardej ręki”), to na jej łamach widoczna jest też gorzka refleksja na temat ponowoczesności – także w warunkach polskich. „Czujesz, że ugrzęźłeś na zawsze w bagnie płynnej polskiej ponowoczesności” – pisała Maria Świetlik, wskazując na szereg problemów związanych m.in. z tymczasowością na rynku pracy¹⁰⁷. Z problemami ponowoczesności musiały mierzyć się także miasta: „W czasach ponowoczesności centra pustoszeją, prowincja rośnie w cenę”¹⁰⁸.

Jedna obserwacja łączyła autorów podejmujących na łamach „GW” wątek współczesnej wspólnoty politycznej: elity symboliczne powinny zdawać sobie sprawę, że realia, z którymi się mierzą, mają charakter ponowoczesnego chaosu.

Bibliografia

a) Materiały źródłowe

Ash T. G., *Pax Europeana. Polska. Rok w Unii*, przeł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza” 23.04.2005, s. 23.

Baczyński M., *Człowiek bez zasad*, „Gazeta Wyborcza” („Gazeta Stołeczna”) 1.03.1997, s. 6.

Borkowska G., *Nieprzypadkowe związki*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 28.08.1999, s. 36.

Burska L., *Rewizor i mitotwórca*, „Gazeta Wyborcza” 6.11.1999, s. 18.

Cichy M., *Bauman i Stasiuk*, „Gazeta Wyborcza” 8.06.2001, s. 14.

Cichy M., *Przewodnik po królestwie wolności*, „Gazeta Wyborcza” 25.11.1995, s. 13.

Cieśliak M., *Koniec etosu inteligencji?*, „Gazeta Wyborcza” 11.12.2000, s. 14.

Czapliński P., *Apokalipsa według świętego Jeana. O filozofii Jeana Baudrillarda*, „Gazeta Wyborcza” 11.02.2006, s. 22.

Czapliński P., *Polak naszych czasów*, „Gazeta Wyborcza” 29.07.2000, s. 18.

¹⁰⁶ M. Rydlewski, *Niech włodarze Torunia uczą się od Wrocławia*, „Gazeta Wyborcza” (Toruń) 2.04.2012, s. 2.

¹⁰⁷ M. Świetlik, *Jak zasysa bagno*, „Gazeta Wyborcza” 20.12.2014, s. 29.

¹⁰⁸ T. Sobolewski, *Sąsiad pisarza*, „Gazeta Wyborcza” 30.09.1996, s. 12.

- Czapliński P., *Węgierski bigos z orła*, „Gazeta Wyborcza” 10.06.2008, s. 16.
- Derkaczew J., [brak tytułu], „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 12.04.2008, s. 6.
- Derkaczew J., *Hit*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 14.11.2009, s. 6.
- Fukuyama F., *Kłęska wielokulturowości. Esej. Tożsamość i liberalizm*, przeł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza” 3.02.2007, s. 19.
- Gagacka M., Dybalski T., *Nie tylko drogi, chcemy wizji*, „Gazeta Wyborcza” (Radom) 5.12.2014, s. 6.
- Gałęcki Ł., Bauman Ł., *W fortcach nowoczesności. Globalizacja według Zygmunta Baumana*, „Gazeta Wyborcza” 5.08.2006, s. 22.
- Głowiński M., *Co to za dziwne zwierzę?*, „Gazeta Wyborcza” 5.05.2001, s. 22.
- Grobelska D., *Serbska wojna o symbole*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 28.05.1999, s. 11.
- Janion M., *„Nie-Boska komedia” – skażone arcydzieło*, „Gazeta Wyborcza” 29.03.2008, s. 32.
- Jankowiak J., *Szkic do krajobrazu po zwycięstwie*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Maga-
zyn”) 20.02.1998, s. 14.
- Jarecka D., *Rozchwianie wartości*, „Gazeta Wyborcza” 21.10.1998, s. 17.
- Jedlicki J., *Inteligencja w demokratycznym teatrze*, „Gazeta Wyborcza” 31.12.2004, s. 14.
- Kałębski Ł., *Twarze z telefonu*, „Gazeta Wyborcza” (Katowice) 18.01.2005, s. 6.
- Klich A., Bauman Z., *Boimy się wolności, marzymy o wspólnocie*, „Gazeta Wyborcza” 19.01.2013, s. 20.
- Knittel J., *Kalwaryjskie studenty*, „Gazeta Wyborcza” („Gazeta Stołeczna”) 2.03.1995, s. 6.
- Kurczewski J., *Bauman optymistą*, „Gazeta Wyborcza” 20.11.2010, s. 20.
- Kusiak J., *Im bardziej szukamy centrum, tym bardziej go nie ma*, „Gazeta Wyborcza” („Gazeta Stołeczna”) 8.03.2007, s. 6.
- Makowska L., *Makowska: Jestem dumna, że idę własną drogą. Pod prąd*, „Gazeta Wyborcza” (Gdańsk) 26.11.2012, s. 16.
- Matorg, *Portret prof. Baumana*, „Gazeta Wyborcza” (Szczecin, dodatek „Co Jest Grane”) 3.02.2012, s. 12.
- Mazur N., *Czuję się poznańskim dłużnikiem*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 23.11.2010, s. 5.
- МН, *Krytyczne pierwsze urodziny*, „Gazeta Wyborcza” (Gdańsk, dodatek „Co Jest Grane”) 12.11.2010, s. 12.
- Michnik A., *Basia czyniła nas lepszymi*, „Gazeta Wyborcza” 26.09.2009, s. 25.
- Mikołajko Z., *Nietzsche ciągle żywy*, „Gazeta Wyborcza” 17.10.1994, s. 12.
- Niemczyńska M. I., Varga K., *Nieprzyzwoite ruchy po polsku*, „Gazeta Wyborcza” 9.09.2008, s. 18.

- Nowicka M., *Zygmunt Bauman, tłumacz tonącego świata*, „Gazeta Wyborcza”, 21.11.2015, s. 24.
- Obrębowska-Piasecka E., *Filozoficzny telefon zaufania. Książka o sztuce*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 30.03.1996, s. 5.
- Obrębowska-Piasecka E., Niziołek A., Bauman J., Bauman Z., *Jesteśmy Polakami i to nasza sprawa. Rozmowa z Janiną i Zygmuntem Baumanami*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 22.10.1994, s. 4.
- Obrębowska-Piasecka E., *Postmodernista J. K. Koncert. Jacek Kaczmarski po raz drugi*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 24.06.1998, s. 4.
- Obrębowska-Piasecka E., *Przeośnięte libido*, „Gazeta Wyborcza” 13.02.2006, s. 8.
- Ogórek M., *Ci potępią, tamci otępią*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Gazeta Telewizyjna”) 17.10.2008, s. 18.
- Orbitowski Ł., *Świat według Cormaca McCarthy’ego. Tęsknota za okrucieństwem, czyli za prawdą*, „Gazeta Wyborcza” 9.04.2013, s. 12.
- Ost D., Leszczyński A., *Nie byliście głupi*, „Gazeta Wyborcza” 28.06.2014, s. 32.
- Piasecki P., *Temperatura awangardy*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 24.01.1996, s. 3.
- Pierchala A., *Nowi Obcy*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Książki”) 14.11.2000, s. 3.
- Pilch T., *Pora na alarm – szkoła musi się obudzić*, „Gazeta Wyborcza” 19.01.2006, s. 19.
- Piowarczyk D., Kurkiewicz J., Bator J., *Wielkie włochate męskie ucho*, „Gazeta Wyborcza” 16.01.2015, s. 22.
- Roj K., *Z rytuałem III dla wykluczonych*, „Gazeta Wyborcza” (Wrocław) 7.05.2005, s. 7.
- Romanowski R., *Gdyby polskie kobiety...*, „Gazeta Wyborcza” (Kraków) 28.04.2006, s. 15.
- Rotfeld A. D., *Rosja i świat*, „Gazeta Wyborcza” 6.02.2008, s. 22.
- Rydlewski M., *Niech włodarze Torunia uczą się od Wrocławia*, „Gazeta Wyborcza” (Toruń) 2.04.2012, s. 2.
- Sierakowski S., *Siła bezwstydnich*, „Gazeta Wyborcza” 25.05.2013, s. 19.
- Skórzyńska I., *Etyk w rozterce*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 3.07.2000, s. 6.
- Ślōdkowski J., *Zygmunt Bauman patrzy na sztukę*, „Gazeta Wyborcza” (Łódź) 24.11.2010, s. 7.
- Sobolewski T., Holland A., *Agnieszka Holland: Do Beethovena bez pukania*, „Gazeta Wyborcza” 29.11.2006, s. 16.
- Sobolewski T., *Jezus, którego potrzebujemy*, „Gazeta Wyborcza” 28.10.2014, s. 16.
- Sobolewski T., *Sąsiad pisarza*, „Gazeta Wyborcza” 30.09.1996, s. 12.
- Sokolińska J., Świda-Ziemba H., *Dwujęzyczni*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 4.11.2006, s. 32.
- Sroczyński G., Antonowicz D., *Kto przytuli kibola*, „Gazeta Wyborcza” 24.09.2011, s. 22.

- Sroczyński G., *Co nas boli w środku Europy? Polaku, nie stresuj się*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Duży Format”) 21.03.2013, s. 2.
- Stasiński M., Savater F., *Hiszpańska choroba – nacjonalizm*, „Gazeta Wyborcza” 1.07.2006, s. 20.
- Szacki J., *Nacjonalizm banalny*, „Gazeta Wyborcza” 8.03.1997, s. 11.
- Szahaj A., *Posprzątać po neoliberalizmie*, „Gazeta Wyborcza” 30.07.2011, s. 23.
- Szczuka K., *Szczuka*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Wysokie Obcasy”) 7.10.2006, s. 6.
- Szczygieł M., *Kocha, nie kocha*, „Gazeta Wyborcza” (Opole, dodatek „Festiwalowa”) 31.05.2003, s. 9.
- Świeboda Ł., *Kosowo, sumienie Unii. Bałkany. Niepodległe Kosowo*, „Gazeta Wyborcza” 23.02.2008, s. 17.
- Świetlik M., *Jak zasysa bagno*, „Gazeta Wyborcza” 20.12.2014, s. 29.
- Talarczyk M., *Otrząpywała błoto z butów. Wydane w Poznaniu. Raj to inni. Rozmowy z siostrą Emmanuelle*, „Gazeta Wyborcza” 19.02.1998, s. 4.
- Tokarska-Bakir J., Cichy M., Bauman Z., *Chaos nasz powszedni. Z Zygmuntem Baumanem rozmawiają Joanna Tokarska-Bakir i Michał Cichy*, *Gazeta Wyborcza* 29.10.1994, s. 16.
- Tokarska-Bakir J., *Ponowoczesność jest kobietą*, „Gazeta Wyborcza” 27.12.1996, s. 16.
- Traba R., *Jakie muzeum nowoczesności*, „Gazeta Wyborcza” (Olsztyn) 1.09.2011, s. 5.
- Włodek-Biernat L., *Po co dziś państwo narodowe. Azja Środkowa. Nacjonalizm i globalizacja*, „Gazeta Wyborcza” 10.06.2006, s. 28.
- Wyszyńska M., *Wykłady Zygmunta Baumana. Troski filozofa*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 15.10.1994, s. 4.
- Wyszyńska M., *Zbyt intymne sfery kultury*, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) 14.03.2000, s. 3.
- Zanussi K., *Dramaturgia a ponowoczesność*, „Gazeta Wyborcza” (Opole) 6.03.2010, s. 4.
- Żakowski J., Balcerowicz L., *Na przykład skacząc z wieży*, „Gazeta Wyborcza” 14.09.1996, s. 8.
- Żakowski J., Barber B. R., *W mackach McŚwiata*, „Gazeta Wyborcza” 14.03.1998, s. 7.
- Żakowski J., *Niedokończona przemiana prezesa w premiera. Po expose premiera Kaczyńskiego*, „Gazeta Wyborcza” 22.07.2006, s. 13.
- Żakowski J., *Złe przedszkola*, „Gazeta Wyborcza” 6.07.2013, s. 26.
- Żakowski J., *Boska jednostka*, „Gazeta Wyborcza” 12.11.2013, s. 2.
- Żmigrodzka A., *Guy Cassiers: droga na przełaj*, „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Rok Grotowski”) 27.03.2009, s. 3.

b) Monografie, prace zbiorowe

- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Burszta W. J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Warszawa 1998.

Potulski J., *Geopolityka w świecie ponowoczesnym*, Częstochowa 2011.

Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002.

c) Rozdziały w pracach zbiorowych

Bauman Z., *Modernity and ambivalence*, [w:] *Global culture. Nationalism, globalisation and modernity*, red. M. Featherstone, London–Thousand Oaks–New Delhi 1990, s. 143–169.

Frankowski P., *Miejsce narodu w ponowoczesnej Europie*, [w:] *Nowoczesność, ponowoczesność. Społeczeństwo obywatelskie w Europie Środkowej i Wschodniej*, t. 1, red. S. Partycki, Lublin 2007, s. 164–169.

Frankowski P., *Ponowoczesne „państwo” i jego miejsce w wyłaniającym się łańdzu światowym*, [w:] *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, red. M. Pietraś, K. Marzęda, Lublin 2008, s. 335–346.

Karnat-Napieracz A., *Od świadomości do tożsamości – szkic o teoriopoznawczym statusie socjologicznej kategorii świadomości*, [w:] *Zrozumieć współczesność* [księga jubileuszowa dedykowana prof. Hieronimowi Kubiakowi w 75. rocznicę urodzin], red. G. Babiński, M. Kapiszewska, Kraków 2009, s. 615–636.

Mautner G., *Analiza gazet, czasopism i innych mediów drukowanych*, [w:] *Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych*, red. R. Wodak, M. Krzyżanowski, tłum. D. Przepiórkowska, Warszawa 2011, s. 51–85.

Peter-Wirski M., *Wpływ czynników ponowoczesności na powstawanie fenomenu państw upadłych*, [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, red. R. Kłossowicz, A. Mania, Kraków 2012, s. 53–65.

c) Artykuły naukowe

Lipowicz M., *Problem z „ponowoczesnością”: pusty spór formalny czy zmiana charakteru egzystencji ludzkiej?*, „Analiza i Egzystencja” 2014 nr 26, s. 111–134.

Łoś-Nowak T., *Jakie państwo w ponowoczesnym świecie*, „Przegląd Politologiczny” 2006 t. 11, s. 26–45.

Matysek M., *Europa – niebezpieczna misja?*, „Kultura Współczesna” 2007 nr 3, s. 194–201.

Nowicki M., *Global governance jako kierunek rozwoju ładu międzynarodowego w erze globalizacji*, „Nauki Społeczne. Social Sciences” 2013 vol. 8 nr 2, s. 227–240.

Oniszcuk J., *Ponowoczesność: państwo w ujęciu postnowoczesnym kilka zagadnień szczegółowych*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego. Studia i Prace” 2012 nr 1, s. 11–41.

Suwada K., *Jak nazwać współczesność? Problem konceptualizacji płynnej nowoczesności Zygmunta Baumana, drugiej nowoczesności Ulricha Becka i późnej nowoczesności Anthony’ego Giddensa*, „Kultura i Edukacja” 2007 nr 3, s. 37–48.

Zboroń H., *Aksjologiczne problemy globalizacji w czasach późnej nowoczesności*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2007 nr 10, s. 66–81.

Abstrakt

Celem artykułu jest zbadanie, w jaki sposób na łamach „Gazety Wyborczej” przedstawiana jest problematyka ponowoczesności. Szczególną uwagę poświęcono roli i funkcjonowaniu wspólnoty lokalnej oraz państwa narodowego w ponowoczesnym świecie. Skoncentrowano się na ponowoczesności w dominującym na łamach „Gazety Wyborczej” ujęciu Zygmunta Bauman. Wykorzystano metodę jakościowej analizy dyskursu. Korpus zbudowano z artykułów opublikowanych na łamach dziennika od jego powstania do końca 2015 roku. Badanie odsłania ambiwalentną ocenę ponowoczesności i towarzyszący jej chaos pojęciowy. Świat po „wieku totalitaryzmów” pełen jest zarówno szans, jak i poważnych zagrożeń dla wspólnot politycznych.



Spółczesność – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2015, s. 115–125
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385053.10>

Marek Jakubiec

PRZECIW OBIEKTYWIZMOWI I FORMALIZMOWI: RUCH CLS (CRITICAL LEGAL STUDIES) A FILOZOFIA PONOWOCZESNA

Jednoznaczne zdefiniowanie pojęcia „ponowoczesność” następuje z wieloma trudnościami. Wiążą się one zarówno z mnogością nazwisk myślicieli i poglądów określanych mianem ponowoczesnych, jak również różnorodnością dyscyplin, których zjawisko „ponowoczesności” ma dotyczyć. Sprawia to, że pojęcie staje się na tyle szerokie, że ztraca określone znaczenie. Ponowoczesność jako zjawisko językowe jest wszak odmienne od ponowoczesności z perspektywy antropologii filozoficznej czy filozofii prawa.

Z tego względu wśród nurtów filozoficzno-prawnych określanych mianem ponowoczesnych wymieniane są, pomimo istniejących pomiędzy nimi różnic ruch studiów krytycznych nad prawem (CLS, Critical Legal Studies), feministyczna teoria prawa, ruch Law and Literature (którego reprezentanci proponują między innymi badanie prawa jako formy literackiej), a także krytyczna rasowa teoria prawa¹. Przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście będzie nurt Critical Legal Studies, swego czasu jeden z bardziej wpływowych ruchów w prawoznawstwie. Jego przedstawiciele, krytycznie ustosunkowujący się do zastanej myśli teoretycznoprawnej, proponowali odrzucenie dwóch elementów charakterystycznych w ich opinii dla owego tradycyjnego rozumienia prawa: obiektywizmu i formalizmu. Choć nie byli oni jedynymi, którzy wysuwali tego rodzaju tezy w dwudziestowiecznej filozofii, to jednak ich

¹ G. Minda, *Postmodern legal movements. Law and jurisprudence at century's end*, New York 1995, s. 106–167.

propozycje zasługują na uwagę między innymi ze względu na wzrost znaczenia szeroko rozumianej myśli ponowoczesnej, jaki nastąpił w ostatnich dekadach.

Geneza CLS

Ruch studiów krytycznych nad prawem narodził się w latach siedemdziesiątych dwudziestego stulecia, a więc w czasie, gdy w amerykańskiej jurysprudencji szczególną pozycję zajmowali przedstawiciele nurtu ekonomicznej analizy prawa (Law and Economics). Twórcy CLS zajęli się krytyką nie tylko klasycznie rozumianej filozofii i nauki prawa, lecz także kontestowali ustalenia poczynione przez zwolenników analizy ekonomicznej². Spotkanie, które uznawane jest za początek ich ruchu, odbyło się w 1976 roku na Uniwersytecie Wisconsin – w jego wyniku powstała nowa grupa intelektualistów³. Pomimo iż głoszone przez nich koncepcje od początku budziły opór przedstawicieli teorii prawa, stały się one z czasem jednym z kluczowych elementów prawniczego dyskursu. Poszukując przyczyn zaistnienia takiego stanu rzeczy, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na „klimat opinii”, jaki zdominował lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte w Stanach Zjednoczonych. Jak wskazuje Ryszard Sarkowicz, warto w tym kontekście wskazać następujące czynniki: niechęć do angażowania się w konflikty zbrojne, afery na szczytach władzy, napięcia na tle rasowym, zabójstwa polityczne (John Fitzgerald Kennedy, Martin Luther King)⁴. Takie i podobne wydarzenia często stają się fundamentem daleko idących zmian i zaczynem nowych ruchów intelektualnych, nierzadko o charakterze rewolucyjnym. Z tego rodzaju sytuacją przedstawiciele jurysprudencji mieli do czynienia w przypadku ruchu CLS. Wśród jego przedstawicieli nie panowała jednak pełna zgodność co do poszczególnych zagadnień, był to zdecydowanie heterogeniczny intelektualnie nurt, nieco podobny w tym aspekcie do realizmu amerykańskiego. Członków ruchu łączyło jednak jedno: lewicowa orientacja polityczna. Znalazła ona wyraz między innymi w omawianej poniżej krytyce elementów charakteryzujących nie tylko pozytywistyczny sposób myślenia o prawie, lecz także znajdujących odzwierciedlenie w intuicyjnym rozumieniu jego fenomenu: formalizmu i obiektywizmu.

² G. Minda, *Postmodern legal movements...*, dz. cyt., s. 106.

³ G. Minda, *Postmodern legal movements...*, dz. cyt., s. 106.

⁴ J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999, s. 175.

Krytyka formalizmu

Formalizm może być rozumiany na różne sposoby. W przypadku przedstawicieli CLS był interpretowany nieco odmiennie niż ma to miejsce zazwyczaj, gdy jest traktowany jako przekonanie o adekwatności rozumowań dedukcyjnych lub *quasi-dedukcyjnych* do rozwiązywania problemów prawnych⁵; jak wskazuje Roberto Mangabeira Unger, chodzi raczej o formalizm jako przekonanie o możliwości istnienia takiego uzasadnienia prawnego, które może być odróżnione od niekończących się dysput o ideologicznym, filozoficznym lub wizjonerskim charakterze. Formalizm zakładać ma również, że w ramach doktryny prawniczej możliwa jest niepolityczna metoda analizy. Tym samym procesy stanowienia i stosowania prawa mają zdecydowanie się od siebie różnić – fakt charakteru politycznego *par excellence* legislacji ma nie mieć znaczenia dla aplikacji poszczególnych uregulowań prawnych. David M. Trubek z kolei zauważa, że krytyka formalizmu ze strony zwolenników ruchu CLS dotyczy przede wszystkim możliwości istnienia autonomicznej metody prawniczej, niezależnej ponadto od problematyki aksjologicznej⁶. Konstruktywnym wnioskiem wypływającym z krytyki formalizmu ma być program „rozbudowanej prawnej analizy” (*expanded legal analysis*), rozwiązujący problemy doktrynalne przez redefiniowanie związanych z nimi pojęć⁷. Natomiast Mark Tushnet i Jennifer Jaff definiowali formalizm jako stanowisko, zgodnie z którym wynik każdej rozważanej przez prawnika sprawy w pewnym nietrywialnym sensie jest zdeterminowany przez określony zbiór ogólnych zasad⁸ (wobec braku zgody na takie stwierdzenie stanowisko przynajmniej części filozofów CLS może zostać uznane za przejaw specyficznego sceptycyzmu co do reguł). Wskazali oni następujące typy formalizmu⁹:

⁵ R. M. Unger, *The Critical Legal Studies movement*, Cambridge 1986, s. 1.

⁶ D. M. Trubek, *Where the action is. Critical Legal Studies and empiricism*, „Stanford Law Review” 36 (1984), s. 577–579.

⁷ R. M. Unger, *The Critical Legal Studies movement*, dz. cyt., s. 20.

⁸ M. Tushnet, J. Jaff, *Critical Legal Studies and criminal procedure*, „Catholic University Law Review” 35 (1985) No. 2, s. 361.

⁹ M. Tushnet, J. Jaff, *Critical Legal Studies and criminal procedure*, dz. cyt. s. 361; zob. też: K. Russell, *A critical view from the inside. An application of Critical Legal Studies to criminal law*, „Journal of Criminal Law and Criminology” 85 (1994) No. 1, s. 229.

- 1) klasyczny formalizm doktrynalny, który wyinterpretowyywuje zasady prawa po prostu z przepisów prawa,
- 2) formalizm filozofii moralnej, zgodnie z którym zasady prawa powinny mieć źródło w zasadach moralnych (tym samym filozofia moralna staje się źródłem rozwiązywania problemów prawnych),
- 3) formalizm ruchu ekonomicznej analizy prawa, który wyinterpretowyywuje zasady z tzw. logicznych konsekwencji założeń dotyczących ludzkiej racjonalności i strategii zachowań w sytuacji, gdy dobra są limitowane,
- 4) formalizm socjologiczny, oparty z kolei na obserwacji ludzkich działań w ramach systemu prawnego.

Następnie, odwołując się do kilku spraw sądowych i traktując je jako przykłady modelowe, zwolennicy ruchu CLS wskazali, że pierwszy z powyższych typów formalizmu nie znajduje zastosowania w rozumowaniach przeprowadzanych przez prawników. Podobnie jest w przypadku drugiego modelu formalizmu – nie może on zostać zaakceptowany, bowiem zależy od tego, jakie koncepcje filozoficzne zostaną przyjęte w trakcie analizy konkretnej sprawy. Analiza ekonomiczna również zostaje przez nich odrzucona, choć trzeba zaznaczyć, że autorzy ograniczyli się wyłącznie do spraw karnych, w odniesieniu do których koncepcje Law and Economics wydają się szczególnie kontrowersyjne. Dlatego też stwierdzenie analogiczne do następującego: analiza ekonomiczna nie dostarcza zasad, ponieważ może zdarzyć się, że zapadnie rozstrzygnięcie niezgodne z wytycznymi ekonomicznymi, ale odpowiadające społecznemu poczuciu sprawiedliwości¹⁰, wydaje się trywialne. Nieco inaczej sytuacja mogłaby wyglądać, gdyby rozważyć zastosowanie analizy ekonomicznej w przypadku spraw cywilnych, ale to zupełnie odrębne zagadnienie. Formalizm socjologiczny jest z kolei nieadekwatny, gdyż w żadnym stopniu nie ułatwia podejmowania decyzji¹¹.

W związku z powyższymi argumentami formalizm został odrzucony jako nieadekwatny do stosowania prawa. Rozwiązanie, które obok niejednoznacznej poszerzonej prawnej analizy proponują Crits (jak niekiedy określa się zwolenników CLS), zostanie zaprezentowane nieco później.

¹⁰ M. Tushnet, J. Jaff, *Critical Legal Studies and criminal procedure*, dz. cyt., s. 373.

¹¹ K. Russell, *A critical view from the inside...*, dz. cyt., s. 229.

Krytyka obiektywizmu

Obiektywizm ma oznaczać przekonanie, że system prawny odzwierciedla, choć zawsze niedoskonałe, pewien rozumny porządek moralny¹². Takie rozumienie obiektywizmu należy uznać za dość nietypowe w przypadku filozofii prawa. Podobnie jak w przypadku formalizmu, Unger i związani z nim prawnicy stworzyli więc nowe znaczenie tego pojęcia. Gdy pisali o antyobiektywizmie, chodziło im, przynajmniej częściowo, po prostu o odrzucenie zarówno części radykalnego utożsamienia prawa i moralności, charakterystycznego np. dla zwolenników klasycznego tzw. „prawa natury”, jak i poglądów bardziej umiarkowanych, jak np. propozycje Lona L. Fullera¹³ czy Johna Finnis¹⁴. W tym kontekście ich uwagi nie stanowią więc szczególnego *novum*. Unger interpretuje jednak ów „porządek moralny” bardzo szeroko. Wskazuje, że krytyka pewnego typu obiektywizmu może być rozwijana przez interpretację współczesnego prawa, które w jego opinii nie przedstawia jednorodnej wizji demokracji czy funkcjonowania wolnego rynku¹⁵. Jest nawet przeciwnie – poszczególne regulacje zdają się stanowić emanacje całkowicie odmiennych założeń. Na marginesie, z tym stanowiskiem nie sposób się nie zgodzić, przenosząc je również na grunt prawa polskiego i europejskiego oraz biorąc pod uwagę stan regulacji prawnych. Celem podważania zasadności obiektywizmu jest podważenie zasadności pewnego systemu społecznego z wbudowaną, jak określa ją Unger, „strukturą instytucjonalną”.

Tego rodzaju pogląd zasadniczo wpisuje się w główne założenia przedstawicieli myśli ponowoczesnej, nastawionej z jednej strony na dekonstrukcję, obdarcie (*trashing*) prawa z iluzji wskazującej na to, że służy wszystkim członkom społeczeństwa¹⁶, a z drugiej na wskazanie błędów w przyjmowanym rozumieniu relewantnych zjawisk. Z tego względu, przez krytyczne podejście do obiektywizmu, istnienie porządku prawnego zostaje podane w wątpliwość. Interpretowanie prawa (w drodze pewnych rozumowań) jako systemu specyficznych

¹² R. M. Unger, *The Critical Legal Studies movement*, dz. cyt., s. 2.

¹³ Zob. np. L. L. Fuller, *Moralność prawa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1978 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).

¹⁴ Zob. J. Finnis, *Prawa naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001 (Klasyfikacja Filozofii Prawa).

¹⁵ R. M. Unger, *The Critical Legal Studies movement*, dz. cyt., s. 7.

¹⁶ J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 179.

pojęć, który miałby dostarczać odpowiedzi na pytanie o charakter zachowań społecznych¹⁷, nie może zostać uznane za właściwą drogę ich wyjaśnienia. Wynika to przede wszystkim z tego, że prawo nie tworzy takiego zupełnego systemu, który zawierałby w sobie z jednej strony uniwersalny opis wszelkich możliwych sytuacji, a z drugiej każdą z nich normował (w taki sposób, by wszelkie możliwe stany faktyczne mogły zostać przyporządkowane do poszczególnych norm). To natomiast jest efektem między innymi tego, że deskryptywne założenia norm prawnych nie odzwierciedlają pewnego spójnego i powszechnie akceptowalnego obrazu społeczeństwa i relacji pomiędzy jednostkami¹⁸ (ze względu na to, że taki obraz nie istnieje w pluralistycznym społeczeństwie). Również w kwestii relacji pomiędzy normami a ludzkimi zachowaniami jedno z intuicyjnych przekonań, zgodnie z którym normy prawne mają realne znaczenie z perspektywy zachowań jednostek nienaruszających ich ze względu na internalizację ich treści bądź odczuwanie obawy przed możliwością zastosowania określonych sankcji, nie jest dla przedstawicieli CLS akceptowalne. Biorąc pod uwagę poprzednie założenia, stoją oni na stanowisku, że normy prawne nie mogą wywierać takiego wpływu na członków społeczeństwa. Jak zauważa Sarkowicz¹⁹, wiele koncepcji, które uformowały się w ramach nurtu krytycznego, jest zbliżonych do realizmu prawnego. Nie sposób nie zgodzić się z taką diagnozą, zwłaszcza w perspektywie analizy zagadnienia obiektywizmu, dlatego warto krótko wskazać na główną myśl realistów. Została ona wyrażona przez sędziego Olivera Wendella Holmesa, który w *The path of the law*²⁰ przedstawił koncepcję odmienną od tradycyjnych, wskazując, że prawo stanowią nie zbiory przepisów, lecz zachowania sędziów. Stąd słynne stwierdzenie przypisywane realistom (inną sprawą jest, czy w pełni słusznie), zgodnie z którym prawem jest to, co czynią sędziowie. Metoda prawnicza to więc, oczywiście w dużym uproszczeniu, przewidywanie zachowań sędziów w konkretnych sytuacjach (dokonywanie predykcji). O tradycyjnym obiektywizmie, rozumianym w sposób podobny do interpretacji Ungera, nie może więc być mowy.

Należy również zaznaczyć, że podobieństwo pomiędzy dwoma nurtami jest zauważalne z nieco innej perspektywy: w obu przypadkach nie mieliśmy

¹⁷ J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 183.

¹⁸ J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 183.

¹⁹ J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 183.

²⁰ O. W. Holmes, *The path of the law*, „Harvard Law Review” 1897 vol 10.

do czynienia z prądami jednolitymi. Jak zauważa Gary Minda, Crits łączy raczej niechęć do tradycyjnej jurysprudencji niż propagowanie wspólnej koncepcji dotyczącej fenomenu prawa²¹. Niektórych (w tym zwolenników CLS, jak Tushnet²²) skłoniło to nawet do stwierdzenia, że CLS nie jest nurtem intelektualnym, a raczej wyłączenie postawą polityczną, tym bardziej że jego badacze uznają prawo za tożsame z polityką (z tym stanowiskiem nie zgodził się Minda²³). Amerykańscy realiści, choć zaproponowali zręby metodologiczne „nauki prawa”, byli ruchem równie heterogenicznym co Crits pod względem rozwiązań szczegółowych i przyjmowanych założeń. Nie oznacza to jednak, że źródła obu nurtów były takie same. Jak wskazano, u fundamentów powstania CLS leżała sytuacja polityczna i społeczna, a także szeroko rozumiana myśl ponowoczesna. W przypadku realistów, przynajmniej niektórych, było to raczej podejście pragmatyczne.

Krytyka obiektywizmu i formalizmu a myśl ponowoczesna

Jak wspomniano, pod określeniem „ponowoczesność” kryje się mnogość poglądów i koncepcji. W związku z tym, poszukując ponowoczesnych aspektów w nurcie CLS, konieczne jest zwrócenie uwagi na następujące aspekty: inspiracja marksizmem, dążenie do dekonstrukcji dotychczasowej narracji (*trashing*), krytyka obiektywizmu (swoista płynność), krytyka formalizmu, niechęć do dotychczasowych koncepcji, wielość inspiracji, nierzadko wzajemnie sprzecznych. Warto krótko pochylić się nad każdym z tych elementów.

Sygnalizowano już, że myśliciele związani z omawianym nurtem byli politycznie zdecydowanie lewicowo zorientowani. Stąd ich sympatia do spuścizny Marksa i jej późniejszych reinterpretacji (nierazko niezgodnych z propozycjami samego filozofa) nie budzi zdziwienia, zwłaszcza biorąc pod uwagę jej popularność w lewicowych kręgach w państwach demokratycznych (choć w USA jej wpływy były o wiele słabsze niż w niektórych państwach Europy Zachodniej). Co istotne, inspiracje tą myślą można określić jako charakterystyczne dla wielu „programów” ponowoczesnych – Butler zauważa nawet, że większość

²¹ G. Minda, *Postmodern legal movements...*, dz. cyt., s. 107.

²² C. Butler, *Postmodernism. A very short introduction*, Oxford 2002, s. 7, 10, 13.

²³ G. Minda, *Postmodern legal movements...*, dz. cyt., s. 109.

myślicieli ponowoczesnych (a w konsekwencji ich koncepcje), którzy odpowiadają za współczesny kształt myśli ponowoczesnej, pozostawała pod silnym wpływem filozofii Marksa²⁴. Równie istotna dla recepcji koncepcji niemieckiego filozofa była krytyka liberalizmu, który był uznawany za pełen sprzeczności – co więcej, kategorie liberalnego myślenia zostały utożsamiane z kategoriami kapitalistycznymi²⁵. W odmianie marksizmu, która wśród Crits była najbardziej wpływowa, przeważały analizy procesów hegemonii i legalności²⁶ (jej początki związane są przede wszystkim z pismami Antonia Gramsciego, a później z działalnością szkoły frankfurckiej). Nie oznacza to bynajmniej, że recepcja marksizmu była wśród różnych przedstawicieli CLS jednakowa i nie budziła kontrowersji. Łączy ich jednak charakterystyczne dla wielu marksistów uznanie, że prawo jest narzędziem klasy panującej, służącym do ucisku jednej grupy społecznej przez inną grupę²⁷.

Oczywiście, aby powyższe stwierdzenie mogło zostać wypowiedziane w sposób uzasadniony, nie może wynikać wyłącznie z przyjętych założeń filozoficznych. W związku z tym Crits kładli nacisk na analizę funkcjonowania prawa, prowadzącą do obdarcia go z wielu iluzji. Taka dość specyficzna dekonstrukcja, określana wspomnianym wcześniej terminem *trashing*, ma stanowić metodologiczną alternatywę dla krytykowanego formalizmu²⁸. Polega na odsłonięciu struktur pojęciowych poszczególnych fragmentów regulacji prawnych w celu uczynienia ich widocznymi, co ma umożliwić ich kontrolę. To z kolei jest warunkiem ukazania słabości stanowiska, zgodnie z którym społeczne instytucje (jak prawo) są naturalne lub niezbędne. Ukończenie tego procesu ma umożliwić budowę społeczeństwa egalitarnego, w którym system rządzenia jest zdecentralizowany, a hierarchia staje się zbędna, gdyż każdy dzieli się „pracą, dobrami i odpowiedzialnością”²⁹. Taka wizja raz i oczywiście swą utopijnością i naiwnością, tym niemniej jest konsekwencją przyjętych założeń i toku rozu-

²⁴ C. Butler, *Postmodernism. A very short introduction*, dz. cyt., s. 7.

²⁵ A. Hunt, *The theory of Critical Legal Studies*, „Oxford Journal of Legal Studies”, 6 (1986) No. 1, s. 8.

²⁶ A. Hunt, *The theory of Critical Legal Studies*, dz. cyt., s. 9.

²⁷ R. W. Gordon, *Critical legal histories*, „Stanford Law Review” 1984 Vol. 36 (57), s. 75 (Yale Law School. Faculty Scholarship Papers, Paper 1368, 1984).

²⁸ J. Hardwick, *The schism between minorities and the Critical Legal Studies movement. Requiem for a heavyweight?*, „Boston College Third World Law Journal” 1991 Vol. 11 issue 1, s. 149.

²⁹ R. Delgado, *The ethereal scholar. Does Critical Legal Studies have what minorities want?*, „Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review” 1987 Vol. 22 No. 1, s. 313.

mowania. Warto też powtórzyć w tym miejscu, że koncepcja trashingu jest dla ponowoczesności dość charakterystyczna, gdyż stanowi pewien rodzaj dekonstrukcji, znanej co prawda głównie z pism Derridy³⁰ poświęconych krytyce literackiej, ale wykorzystywanej również poza obszarem badań nad literaturą.

Powyższe zagadnienia występują w ścisłym związku z omówionymi powyżej koncepcjami związanymi z krytyką obiektywizmu z jednej strony, a formalizmu z drugiej; z jednej strony warunkują odpowiednie elementy krytyki, a z drugiej stanowią o alternatywnych sposobach rozumienia określonych zagadnień.

Na koniec warto zasygnalizować jeszcze jeden aspekt metodologiczny, charakterystyczny dla wielu ponowoczesnych nurtów filozoficznych i socjologicznych, jaki stanowi eklektyzm. Obok marksizmu, egalitaryzmu czy dekonstrukcji Crits inspirowali się również między innymi psychoanalizą, (podobnie jak wielu myślicieli, jak Jacques Lacan czy Slavoj Žižek). Jak jednak wskazał Alan Hunt, owa różnorodność tradycji intelektualnych, do których odwoływali się *Crits*, stanowiła o ich sukcesie³¹.

Podsumowanie

Krytyka obiektywizmu i formalizmu zawarta w pismach przedstawicieli ruchu CLS daje się relatywnie łatwo powiązać z ich postmodernistycznymi inspiracjami. W artykule wskazano na związek pomiędzy wątkami marksistowskimi i koncepcją dekonstrukcji a krytycznym podejściem do tych dwóch „klasycznych” sposobów interpretacji prawa i metodologii jego stosowania. Propozycje Crits są kontrowersyjne i niejednoznaczne. Nie sposób jednak w prosty sposób odrzucić ich krytyki względem zarówno obiektywizmu, jak i formalizmu. Choć niekiedy stawiane przez nich zarzuty mogą wydawać się trywialne, to jednak przynajmniej część z nich zasługuje na analizę. Należy również wziąć pod uwagę, że były one formułowane w czasie, gdy przedstawione podejście oznaczało pewne *novum* w sposobie myślenia o fenomenie prawa. Między innymi z tych względów propozycje omawianych amerykańskich przedstawicieli jurysprudencki warto są rozważenia również i dziś.

³⁰ Zob. np. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.

³¹ A. Hunt, *The theory of Critical Legal Studies*, dz. cyt., s. 3.

Bibliografia

- Bjarup J., *The philosophy of Scandinavian legal realism*, „Ratio Juris” 2005 Vol. 18 No. 1, s. 1–15.
- Butler C., *Postmodernism. A very short introduction*, Oxford 2002.
- Delgado R., *The ethereal scholar. Does Critical Legal Studies have what minorities want?*, „Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review” 1982 Vol. 22 No. 1, s. 301–322.
- Finnis J., *Prawa naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001 (Klasyfikacja Filozofii Prawa).
- Fuller L. L., *Moralność prawa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1978 (Biblioteka Myśli Współczesnej. Plus Minus Nieskończoność).
- Gordon R. W., *Critical legal histories*, „Stanford Law Review” 1984 Vol. 36 (57), s. 57–125 (Yale Law School. Faculty Scholarship Papers, Paper 1368, 1984).
- Hardwick J., *The schism between minorities and the Critical Legal Studies movement. Requiem for a heavyweight?*, „Boston College Third World Law Journal” 1991 Vol. 11 issue 1, s. 137–164.
- Holmes O. W., *The path of the law*, „Harvard Law Review” 1897 Vol. 10, s. 457–478.
- Hunt A., *The theory of Critical Legal Studies*, „Oxford Journal of Legal Studies” 6 (1986) 6 No. 1, s. 1–45.
- Jakubiec M., *O relacji pomiędzy filozofią nauki a jurysprudencją w świetle problematyki naturalizacji prawa*, „Logos i Ethos” 20 (2014) nr 2, s. 137–152.
- Jakubiec M., *Tù-Tù Alfa Rossa a tezy skandynawskiego realizmu prawnego*, [w:] *Naturalizm prawniczy. Stanowiska*, red. J. Stelmach i in., Warszawa 2015, s. 200–221.
- Minda G., *Postmodern legal movements. Law and jurisprudence at century's end*, New York 1995.
- Russell K., *A Critical view from the inside. An application of Critical Legal Studies to criminal law*, „Journal of Criminal Law and Criminology” 85 (1994) No. 1, s. 222–240.
- Stelmach J., Sarkowicz R., *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1999.
- Trubek D. M., *Where the Action Is: Critical Legal Studies and Empiricism*, „Stanford Law Review” 36 (1984), s. 575–622.
- Tushnet M., Jaff J., *Critical Legal Studies and criminal procedure*, „Catholic University Law Review” 35 (1985) No. 2, s. 361–384.
- Unger R. M., *The Critical Legal Studies movement*, Cambridge 1986.

Abstrakt

Critical Legal Studies to jeden z najbardziej kontrowersyjnych nurtów współczesnej filozofii prawa. Krytyka obiektywizmu i formalizmu zawarta w pismach przedstawicieli tego ruchu daje się relatywnie łatwo powiązać z ich postmodernistycznymi inspiracjami. W artykule wskazano na związek pomiędzy wątkami marksistowskimi i koncepcją dekonstrukcji a krytycznym podejściem do tych dwóch „klasycznych” cech, nierzadko przypisywanych systemowi prawnemu.





BIOGRAMY AUTORÓW

Agnieszka Janas, doktorantka w Katedrze Filozofii Społecznej i Polityki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, absolwentka filologii polskiej i oligofrenopedagogiki na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zainteresowania naukowe: filozofia społeczna, etyka, filozofia języka i filozofia kultury.

Weronika Wojtanowska ukończyła filozofię i europeistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorantka w Katedrze Etyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Wybrane publikacje: *Dorastanie w popkulturze*, „Cywilizacja” 2014 nr 50; *Wieczne dzieci czy mali dorośli? Perspektywy rozwoju dziecka w dobie kultury masowej*, [w:] *Współczesne zagrożenia: rzeczywistość czy fikcja?*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2015.

Adres e-mail: weronikamw@vp.pl

Małgorzata Hołda, doktor nauk humanistycznych, autorka licznych artykułów na temat postmodernizmu, filozofii, kultury i literatury postmodernistycznej. Zainteresowania naukowe: hermeneutyka i jej uniwersalność, tożsamość narracyjna, myśl Paula Ricoeura, Hansa-Georga Gadamera, fenomenologia, filozofia dialogu, filozofia postmodernistyczna; zwłaszcza Jürgena Habermasa, Jeana Baudrillarda, Jacquesa Derridy, postmodernizm i kultura postmodernistyczna, wielokulturowość, transkulturowość.

Wybrane publikacje: *Aporia of time in Virginia Woolf's „Mrs. Dalloway” and „Kew Gardens” in the light of Paul Ricoeur's hermeneutics*, [w:] *Old challenges and new horizons in English and American studies*, ed. A. Walczuk, W. Witalisz, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2014 (Text – Meaning – Context: Cracow Studies in English Language, Literature

and Culture, 9); *Unreliable stories, vacillating borders and impossible possibilities – an attempt at a deconstructive reading of Graham Swift's short story „Seraglio”*, „Scientific Journal of College of Management, Law and Languages of Siauliai Region” 2008; *Whose body is this? Playing with the body politics in Malcolm Bradbury's „Composition” and „Miniature Golf”*, [w:] *Corporeal inscriptions. Representations of the body in cultural and literary texts and practices*, ed. E. Lorek-Jezińska, K. Więckowska, Toruń 2004.

Adres e-mail: margaret.c.holda@gmail.com.

Damian Mazur, magister filologii polskiej i licencjat filozofii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, doktorant na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Nauczyciel języka polskiego w Zespole Szkół Salezjańskich w Krakowie. Zainteresowania naukowe: etyka, aksjologia, filozofia społeczna, filozofia ekonomii, konsumpcjonizm. Wybrane publikacje: *Samotrawiąca namiętność posiadania, marnotrawstwo i nadprodukcja śmieci*, [w:] *Zrównoważony rozwój. Idea czy konieczność?*, red. A. Kleśta, M. K. Terlecka, t. 2, Krosno 2014; *Idea odpowiedzialności w świetle filozofii cradle-to-cradle*, [w:] *Społeczeństwo odpowiedzialne? O aspektach odpowiedzialności w życiu społecznym jednostek*, red. K. Cikała, W. B. Zieliński, Kraków 2015.

Adres e-mail: damian.m.mazur@gmail.com.

Jakub Gomułka, doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Boga na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się filozofią religii, filozofią umysłu, filozofią języka i filozofią technologii. Wydał m.in. monografię poświęconą Wittgensteinowskiej filozofii religii (*Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków 2011).

Karol Lenart, magister filozofii, doktorant w Zakładzie Ontologii w Instytucie Filozofii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: metafizyka analityczna, fenomenologia, poststrukturalizm, marksizm.

Adres email: karolus112@gmail.com.

Katarzyna Cikała-Kaszowska, magister filozofii (spec. etyka stosowana), doktorantka w Katedrze Etyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, absolwentka dziennikarstwa i komunikacji społecznej

na tej samej uczelni. Inicjatorka konferencji naukowych, członkini zarządu Samorządu Doktorantów UPJPII oraz w latach 2013/2014 Pełnomocnik ds. uniwersytetów przy Krajowej Reprezentacji Doktorantów. Zainteresowania naukowe: etyka, filozofia społeczna, filozofia konsumpcjonizmu, postmodernizm, komunikacja społeczna.

Wybrane publikacje: *Chciwość w społeczeństwie konsumpcyjnym, czyli o potrzebach konsumenta*, [w:] *Chciwość w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Kraków 2013 (Etyka i Życie Publiczne, 5); *Społeczeństwo konsumentów. Kilka słów o racjonalizacji na sprzedaż*, [w:] *Społeczeństwo rozumne? O relacji między jednostkami a racjonalnością*, red. K. Cikała, K. Drążkiewicz, W. B. Zieliński, Kraków 2014; *Normy w społeczeństwie nadzoru*, [w:] *Normy, dewiacje i kontrola społeczna*, red. J. Zamecka, t. xv, Warszawa 2014.

Adres e-mail: katarzyna.cikala@gmail.com.

Arkadiusz Nyzio, licencjat politologii i bezpieczeństwa narodowego na Uniwersytecie Jagiellońskim, magister politologii i europeistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim (dyplomy z wyróżnieniem). Doktorant w Zakładzie Bezpieczeństwa Narodowego Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Student edytorstwa, spec. redakcja tekstu na UJ (studia podyplomowe). Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Poliarchia” wydawanego przez wsmiP UJ i zastępca redaktora naczelnego „Zeszytów Naukowych Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego”. Wielokrotny stypendysta UJ (uzyskał m.in. stypendium Rektora UJ dla najlepszych studentów i stypendium dla najlepszych doktorantów UJ). Laureat Konkursu prac magisterskich im. Jana Józefa Lipskiego (nagroda I stopnia). Jego monografia *Rządzić znaczy służyć? Historia Unii Demokratycznej (1991–1994)* została nominowana do Nagrody im. Kazimierza Moczarskiego za najlepszą książkę historyczną wydaną w 2014 roku. Asystent w projekcie badawczym „Pamięciowy wymiar transformacji ustrojowej w świetle uchwał kommemoratywnych Parlamentu RP podejmowanych w latach 1989–2014”, realizowanym w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Marek Jakubiec, absolwent prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obecnie doktorant w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej wPiA UJ oraz w Katedrze Filozofii Przyrody

WF UPJPII. Zainteresowania: filozofia prawa, filozofia nauki, problematyka naturalizmu. Autor kilkunastu artykułów naukowych (m.in. *O relacji pomiędzy filozofią nauki a jurysprudencją w świetle problematyki naturalizacji prawa*, „Logos i Ethos” 2014 nr 2, *Autonomia filozofii prawa względem metafizyki w ujęciu W. Sołowjowa – zarys problematyki*, „Hybris” 2015 nr 28, *Interpretations of Quine’s „naturalized epistemology” and the character of „naturalization of law”*, „Semina Scientiarum” 2015 nr 14).

Adres e-mail: marek.m.jakubiec@gmail.com.



SPIS TREŚCI

REDAKCJA

Wstęp 5

AGNIESZKA JANAS

Kultura w społeczeństwie ponowoczesnym 7

WERONIKA WOJTANOWSKA

Wartości nowoczesne w społeczeństwie ponowoczesnym –
wybrane zagadnienia 16

MAŁGORZATA HOŁDA

Relatywizm moralny znakiem ponowoczesnej rzeczywistości 29

DAMIAN MAZUR

„Ludzie na przemiał”,
czyli Inni w ponowoczesnym społeczeństwie konsumentów 40

JAKUB GOMUŁKA

Ponowoczesność jako kryzys. Filozofia kultury Stanisława Lema . . . 53

KAROL LENART

Między postmodernistyczną a poststrukturalistyczną
wizją polityki 71

KATARZYNA CIKAŁA-KASZOWSKA

W poszukiwaniu wspólnoty. Ponowoczesny problem
ze wspólnotą w ujęciu Zygmunta Bauman 85

ARKADIUSZ NYZIO

Wspólnota lokalna i państwo narodowe w ponowoczesności
na łamach „Gazety Wyborczej”. Jakościowa analiza dyskursu 97

MAREK JAKUBIEC

Przeciw obiektywizmowi i formalizmowi:
ruch CLS (Critical Legal Studies) a filozofia ponowoczesna 115

Biogramy autorów 127