

# Ireneusz Bittner

---

## O społeczeństwie jako świecie „poznawanym” i świecie „przeżywanym” - czyli o sposobach doświadczania rzeczywistości „ponowoczesnej” : wprowadzenie

---

Civitas Hominibus : rocznik filozoficzno-społeczny 2, 5-21

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ireneusz Bittner

## **O społeczeństwie jako świecie poznawanym i świecie przeżywanym - czyli o sposobach doświadczania rzeczywistości „ponowoczesnej”. Wprowadzenie**

### **Uwagi wstępne**

Podjęte w tym tekście rozważania należałoby potraktować – w zamierzeniu piszącego – jako próbę ukazania **ogólnego tła konceptualnego** dla całości publikowanych w zbiorze studiów nad problematyką społeczeństwa alternatywnego i odpowiadającej mu strukturalnie, zakresowo i genetycznie – kontrkultury.

Aby – w jakiejś mierze – uczynić na wstępie zadość wymogom semantycznym, pragnąłbym wstępnie wskazać kilka funkcjonujących w literaturze przedmiotu znaczeń terminów „**społeczeństwo alternatywne**” i „**kontrkultura**”.

I tak, społeczeństwo alternatywne to:

- społeczeństwo, które równoległe do struktur społecznych oficjalnie uznawanych ma się dopiero pojawić;
- wspólnota powstająca poza oficjalnym społeczeństwem lub **wbrew** niemu – w szczególności jego systemom wartości;
- społeczeństwo dające wolne pole do samorealizacji jednostek i autentyczności życia pozbawionego przymusu.

Autorzy słowników – zaznaczmy – podając konotacje terminu „społeczeństwo alternatywne” odsyłają często do hasła „**kontrkultura**”<sup>1</sup>. Termin „kontrkultura” znalazł swe pełne określenie w pracach amerykańskiego teoretyka kultury Theodore Roszaka (w jego

<sup>1</sup> Np. w *Słowniku wydarzeń, pojęć i legend XX wieku* Władysława Kopalińskiego, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 389.

słynnej pracy *The Making of a Counter-Culture*, opublikowanej w 1969 roku); a w polskim piśmiennictwie m.in. w pracach Aldony Jawłowskiej<sup>2</sup>. I tak, w szerszym znaczeniu: kontrkultura to **kontestacja**, w szczególności:

- ruch w opozycji do zwyczajów i wartości społeczeństwa masowego;
- ruch społeczny powstały w USA w połowie lat 60 XX wieku, rozszerzony na Europę Zachodnią;
- styl życia oparty na swobodzie obyczajów, organizowaniu komun;
- styl życia zafascynowany muzyką rockową; ze skłonnością do mistycyzmu (wczesny beat), narkotyków, powszechnej miłości.

Na szczególną uwagę w określeniu kontrkultura zasługuje – zdaniem piszącego – dokonane przez Aldonę Jawłowską wyróżnienie tego pojęcia w trzech znaczeniach:

- jako określenie odpowiadające obiegowemu terminowi „kontestacja”;
- jako pewien zespół wartości i postaw przeciwstawnych dominującej kulturze;
- jako ruch odrzucający podstawy etosu kultury zachodniej; manifestujący swoiste formy ekspresji i style życia.

Rozpatrywane w tym studium teksty to głównie teksty Zygmunta Baumana, Ericha Fromma, Anthony’ego Giddensa, Herberta Marcusego oraz – w końcowej części studium – Maxa Schelera.

Punktem odniesienia publikacji wymienionych autorów stała się problematyka przemian nowożytnego społeczeństwa, otwierająca zarazem nowe obszary badań i analiz opisujących i wyrażających niepokoje i zagrożenia człowieka w świecie „nowoczesności”, jego obawy i nadzieje. Człowieka tracącego poczucie bezpieczeństwa, skazanego na sytuacje kryzysowe; realizującego – w jakimś stopniu – wolność **od**, ale zatracającego orientację w uzyskiwaniu wolności **do**.

Wybór tych autorów i ich prac podyktowany został **intencją** piszącego ukazania zawartych w nich krytycznych analiz współczesnego społeczeństwa, które to analizy uznać można za „elementy instytucjonalnej refleksyjności nowoczesności” (by użyć określenia Anthony’ego Giddensa).

Jest rzeczą godną – w tym kontekście – odnotowania, że w minionym ostatnio półwieczu XX wieku wzrosły zarówno filozoficzne zainteresowania socjologów, jak i socjologiczne zainteresowania filozofów – co można dostrzec w dokonanych przez autorów analizach. I tak, oto niemała część rozważań socjologów nabrała w naszych czasach charakteru analiz filozoficznych, zaś wiele analiz filozoficznych uzyskało charakter przemyśleń socjologicznych.

## **Zygmunt Bauman – teoretyk „społeczeństwa ponowoczesnego”**

Stanisław Obirek w słowie *Od tłumacza* ocenia postawę Zygmunta Baumana – autora książki: *Praca – konsumpcjonizm i nowi ubodzy* jako tego, który demaskuje mechanizmy

---

<sup>2</sup> Zwłaszcza: „Kontrkultura” [w:] A. Kłoskowska (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, b.w., Wrocław 1991.

niszczące godność człowieka. W przekonaniu tłumacza i zarazem recenzenta, refleksja Zygmunta Baumana

[nad] etyką pracy, jej dwuznacznościami, nad miejscem bogactwa i ubóstwa, nad powszechnie przyjętym konsumpcjonistycznym stylem życia budzi szacunek i zasługuje na baczną uwagę każdego, komu leżą na sercu problemy ludzkości<sup>3</sup>.

Z kolei w *Przedmowie wydawcy* Tim May stwierdza, że zgodnie z intencjami Baumana nauki społeczne chcąc zachować żywotność i znaczenie stać się powinny

[...] rodzajem luster, w których przeglądamy się nie tylko po to, by zrozumieć, kim byliśmy i kim jesteśmy w chwili obecnej, ale również by wypracować idee pomagające przewidzieć, kim się staniemy.

Wedle wydawcy, nauki społeczne nie mogą unieważnić nadziei, pragnień i dążeń ludzkich; nie mogą, ponieważ

[warunkiem] koniecznym ludzkiej wolności jest możliwość działania w sposób nieprzewidywalny oraz wyobrażania siebie i praktykowania alternatywnych sposobów organizacji społeczeństw i wspólnego życia<sup>4</sup>.

A teraz oddajmy głos autorowi, którego główne idee – jak to określa Jerzy Szacki – przyświecają poszukiwaniu postmodernistycznej socjologii.

Intencją Zygmunta Baumana w omawianej książce jest – jak pisze –

[...] prześledzić tę zmianę, która zaszła w największych dziejach i sporządzić inwentarz skutków, jakie ona za sobą pociąga.

Zgodnie z tą intencją pragnie on ukazać

[...] stopniowe lecz nieubłagane przejście z wczesnego do późnego stadium współczesnego społeczeństwa: od „społeczeństwa producentów” do „społeczeństwa konsumentów”<sup>5</sup>.

We współczesnym zamożnym społeczeństwie rodzi się *underclass*, „naruszająca wszystkie wartości hołubione przez większość”. Ten plód społeczeństwa ma tendencję – jak to formułuje Bauman – „by być antyportretem owego społeczeństwa ze znakiem ujemnym”.

Tak rozumianym członkom *underclass* mówi się, że „wystawna konsumpcja, to znak sukcesu”, że

[...] posiadanie i konsumowanie pewnych przedmiotów i praktykowanie pewnych stylów życia jest koniecznym warunkiem szczęścia; zapewne nawet godności ludzkiej.

W świecie, w którym konsumpcja jest miarą udanego życia, szczęścia a nawet przyzwoitości; w świecie, w którym nie wszystkie podziały kart są równe, to bezsilnych i opieszalnych graczy, należy trzymać poza grą; są oni produktem ubocznym – konstatuje autor.

<sup>3</sup> Por.: Z. Bauman, *Praca – konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków: WAM, 2006, s. 8; tytuł oryginalny w jęz. angielskim: *Work – Consumerism and the New Poor*, Open University Press UK, 2004.

<sup>4</sup> Por.: tamże, s. 11 i 12.

<sup>5</sup> Tamże, s. 18.

Tym zaś – kontynuuje wywód – którzy

[...] pozostają w grze, trzeba ukazywać przerażający widok [...] alternatywy, aby lepiej, chętniej i z większą cierpliwością znosili trudy i napięcia, jakie wywołuje ich udział w grze. Ci natomiast – którzy pozostają poza grą – niespełnieni konsumenci [...] – są żyjącym wcieleniem „wewnętrznych demonów” [...]<sup>6</sup>.

Bauman akceptuje tezę Corneliusa Castoriadis, że kryzys zachodniego świata

[...] polega dokładnie na tym, że przestał on sam siebie kwestionować.

Wyrazem tego jest to, że przestaje się już zadawać pytania wymagające *dookreślenia* typu: wszystko jest

[...] podporządkowane skuteczności – lecz skuteczne dla kogo, w świetle czego i w jakim celu? Realizuje się wzrost gospodarczy, lecz czego jest to wzrost, dla kogo, w jakim celu, za jaką cenę i do czego ma on doprowadzić?<sup>7</sup>.

I jeszcze jedna z wypowiedzi – świadczących o trafnej ocenie Baumana jako wiodącego analityka współczesnych koncepcji i praktyk społecznych. Otóż w przekonaniu, że władza w krajach najbardziej rozwiniętych w „coraz większym stopniu »uwodzi« obywateli za pomocą nowoczesnych środków komunikowania się masowego”; że „trwa kryzys tożsamości” – rozmówca pyta:

Czy egzystencja pod hasłem „nie ma alternatywy” nie jest dla społeczeństwa takim samym poniżeniem, jak brak możliwości wyboru – dla jednostek?<sup>8</sup>

## **O pytaniach Ericha Fromma: „Czy jesteśmy zdrowi?” i „Czy społeczeństwo może być chore?”**

Erich Fromm, którego dorobek naukowy wykazuje – godny uznania – związek między psychologią i filozofią, etyką i socjologią, przedstawił krytycznie i zarazem sugestywnie obraz „zdrowego społeczeństwa”, ideę „chorej rzeczywistości” i „chorego człowieka”.

Mirosław Chałubiński – zajmujący się jego twórczością – w *Słowie wstępnym* do książki Fromma *Mieć czy być* bardzo trafnie ocenia jego studia za dar syntezy zaspokajającej „tęsknotę za globalną wizją problemów społecznych”; za komunikatywność formy przekazu w dążeniu do obudzenia w ludziach ich potencjału rozwojowego, a więc w ujawnianiu się pozytywnych możliwości natury ludzkiej.

---

<sup>6</sup> Por.: tamże, s. 145–146 i 147. Nasuwa się tu, rozważana w dalszych częściach tejże książki, swoista mentalność „zamożnych” i ich odpowiedzialności za „trwającą nędzę biedaków świata”; w ocenie tych „zamożnych” „górze bierze ekonomiczna konkurencja, a zalecenie etyczne zastępują reguły wolnego handlu, konkurencyjność i produktywność. Gdzie mówi ekonomia, lepiej, by etyka była cicho” – konkluduje, nie bez ironii – autor; por. tamże, s. 155.

<sup>7</sup> Por.: tamże, s. 203 i 204; autor książki *Praca – konsumpcjonizm i nowi ubodzy* odwołuje się do pracy: C. Castoriadis: *Le montée de l'insigni-finance*, Paris: b.w., 1996, s. 64 i 157–160. Słuszne są tu uwagi cytowanego w *Przedmowie wydawcy* Tima Maya, że dla Baumana wzrost, „dla samego wzrostu bez względu na dobro ludzkości [...] nie stanowi właściwej odpowiedzi”.

<sup>8</sup> Por.: Z. Bauman, K. Tester, *O pozytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Kraśńska, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2003, s.74.

### Chałubiński słusznie akcentuje

[...] swoisty klimat analiz Fromma, a więc przekonanie o radykalnym kryzysie naszej cywilizacji, polegającym głównie na praktykowaniu przez ludzi fałszywego systemu wartości i związanych z tym zagrożeniem<sup>9</sup>.

### Kryzys ten nie wykluczał wszelako – wedle Fromma

[...] pewnego optymizmu w ocenie celowości konstruowania alternatywnych światów i szans realizacji takich prób<sup>10</sup>.

Dla Fromma w jego analizach dużo kwestii nabiera fundamentalnego znaczenia; kwestia **kryzysu kultury** w „odczłowieczonej” technologii oraz stanowiąca jej symptom – „**orientacja rynkowa**”. W tym kontekście autor *Zdrowego społeczeństwa* artykułuje pytanie natury psychospołecznej: jaki „rodzaj osobowości” jest „pożądany i konieczny” we współczesnym społeczeństwie przemysłowym.

Konstatując, że ekonomiczne funkcjonowanie rynku zmierza ku coraz bardziej potęgującej się rywalizacji, uznaje, iż w tego typu systemie ekonomicznym celem wszelkiej aktywności gospodarczej jest **zysk**. Te warunki określające „społeczeństwo konsumenckie”

[...] tworzą osobowość nowożytnego człowieka Zachodu i ponoszą odpowiedzialność za zaburzenia jego zdrowia psychicznego.

Autor, kreśląc obrazowo przejawy „orientacji rynkowej”, tak opisuje uwarunkowaną na tę orientację „koncepcję nieba”:

Gdyby człowiek współczesny miał odwagę jasno sformułować swoją wizję nieba, przedstawiłby je jako największy na świecie dom towarowy pełen nowych rzeczy i gadżetów, a siebie samego jako kogoś, kto ma mnóstwo pieniędzy, żeby wszystko kupować<sup>11</sup>.

Czy w „wędrownce po tym niebie gadżetów i towarów” rzeczywistość spełnia się „samopotwierdzenie w wartościach”; czy podsuwając nowy sposób **używania** nie wtrąca się człowiekowi w „**nową**” zależność; czy owe zaspokajanie pragnień nie nabiera charakteru wyalienowanej przyjemności – takie refleksje i takie obawy szczególnie niepokoją Fromma.

Stawiając te kwestie, świadomym był autor *Zdrowego społeczeństwa*, że zysk – nadrzędna wartość „nowoczesnej produkcji” wykroczyła w konsekwencji

[...] poza królestwo produkcji gospodarczej i rozszerzył się na postawę człowieka wobec rzeczy, ludzi i siebie samego<sup>12</sup>.

W tej uprzemysłowionej społeczności, trawionej „obsesją ekonomiczną” – konstatuje Fromm – „zaniedbuje się te właśnie sprawy, dla których bogactwa warto gromadzić”. Zarysowuje się na tym tle – jak to określa autor – „widmo społeczeństwa całkowicie zmechanizowanego”; społeczeństwa, w którym ludzi „doświadczą się jako wcielenia wartości wymiennej”.

<sup>9</sup> Por.: E. Fromm, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1999, s. 21.

<sup>10</sup> Por.: tamże, s. 10–11.

<sup>11</sup> E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: PIW, 1996, s. 142.

<sup>12</sup> Por.: tamże, s. 121.

W konsekwencji – pisze Fromm – „kategorie handlowe wkroczyły w nasze myślenie religijne”. Autor podaje tu dość drastyczny przykład:

Kaznodzieja Billy Graham powiada: „Sprzedaję najwspanialszy produkt na świecie: czemuż nie miałbym go reklamować równie dobrze, jak się reklamuje mydło?”<sup>13</sup>.

Zaniepokojenie Ericha Fromma zjawiskami kryzysu duchowego współczesnego społeczeństwa – „chorego społeczeństwa” podyktowało mu w *Rewolucji nadziei* rozpocząć I część wymownym tytułem: *Na rozdrożu*. W tonie kasandrycznym i wręcz apokaliptycznym pisał:

Staliśmy oto w obliczu demona, choć jeszcze niewielu dostrzega go wyraźnie: Nie jest to już stary duch komunizmu czy faszyzmu, lecz widmo społeczeństwa całkowicie zmechanizowanego, nastawionego maksymalnie na produkcję dóbr<sup>14</sup>.

Dla Fromma owe przejawy „odczłowieczonej technologii” nabierają cech zespołu chorobowego; zespołu wyobcowania człowieka jako istoty „bezsilnej, samotnej, pełnej niepokoju”; istoty „mającej kłopoty z samookreśleniem”.

Zdaniem Fromma – autora *Anatomii ludzkiej destruktywności* – wręcz cała kultura w tym „chorym społeczeństwie”

[...] napędzana jest określonym rodzajem patologii i organizuje swe środki, by oferować zaspokojenie doprowadzane do patologicznego modelu.

Fromm, przekonany, że „prawdziwa zmiana w człowieku zależy od jego odkrycia samego siebie”, nie utracił zaufania do potencjałów ludzkiej natury. Temu przekonaniu i temu zaufaniu nie przeczyło to, że człowieka oceniał jako

[...] ignorantą wobec najważniejszych i najbardziej podstawowych problemów ludzkiej egzystencji – kim jest człowiek? Jak powinien żyć i w jaki sposób potężne siły w nim drżące mogą zostać wyzwolone i twórczo użyte?<sup>15</sup>

Żywiąc nadzieję, że czytelnikowi uda się przezwyciężyć zwyczaj parcelacji problemów i że nie sprawią mu trudności skoki z psychologii do socjologii, polityki i na odwrót – pozostaje obecnie odnieść się do komentarzy cytowanego już Mirosława Chałubińskiego – krytyka i badacza twórczości Ericha Fromma (jego praca o Frommie nosi tytuł: *Antropologia i utopia. Jednostka a społeczeństwo w poglądach Ericha Fromma*, Warszawa 1992).

We *Wstępie do wydania polskiego* książki Fromma *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda* (książka opublikowana w języku angielskim w 1962 roku) Chałubiński uznaje, że książka pozwalała „uchwycić trwałość zainteresowań i pasji Fromma”. Fromm angażując się w:

[...] inicjatywy sprzyjające realizacji celów, które uważał za słuszne, np. działalność ruchu pacyfistycznego, wspierał piórem i publicznymi wystąpieniami studenckich kontestatorów.

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 126.

<sup>14</sup> E. Fromm: *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, przeł. H. Adamska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1996, s. 23.

<sup>15</sup> Tamże, s. 16.

Fromm śledząc wydarzenia polityczne XX wieku i trendy rozwojowe współczesnych społeczeństw, „poddawał – pisze Chałubiński – ostrej krytyce zarówno kapitalizm [...], jak i komunizm”. Oba te systemy Fromm określał jako społeczeństwa chore.

Postawy krytyczne Fromma przyjęte przez niego w książkach: *Rewolucja nadziei* (1968), *Mieć czy być* (1976) sytuowały go w „okolicach ówczesnej nowej »lewicy«” – konkluduje Chałubiński.

Swoje nadzieje lokuje Fromm w antyautorytarnych postawach znaczących kręgów tzw. klasy średniej i młodego pokolenia, które najwyraźniej hołduje wartościom „postmaterialistycznym” (określenie R. Ingelharta). [...] Zauważyć trzeba w tym miejscu, iż Fromm swoją afirmacją treści moralnych [...] wyróżnia się zdecydowanie na tzw. Nowej lewicy, do której skądinąd politycznie przynależy<sup>16</sup>.

Nie jesteśmy – zdaniem Fromma – skazani na klęskę w walce o dobro człowieka. *Rewolucja nadziei* – wzrost optymizmu i masowych dążeń w kierunkach samorealizacji – stanowi już sama w sobie moralne osiągnięcia kontrkultury.

Autor oceniając, że postawa Fromma odróżniała go od wielu nurtów kontrkultury, konstatuje:

Fromm wierzy w to, iż powstałe podczas kontestacji studenckiej instytucje społeczeństwa alternatywnego okażą się nie tylko trwale, lecz zainicjują niesłabnący ruch w stronę społeczeństwa „być”.

W końcowej części *Słowa wstępnego* Mirosław Chałubiński, odnosząc się do kwestii kontrkultury, zaznacza:

Kontrkultura (w tym także Fromm) spotykała się z różnymi formami czasem napastliwej, niesprawiedliwej krytyki. Zazwyczaj zarzucano jej utopijność postulatów, programów, dążeń. W ostatnich latach krytykowano ją z pozycji neokonserwatyizmu (czynili to m.in. Daniel Bell i Peter L. Berger), dezawuuując całkowicie jej wartość. Jest to – moim zdaniem – krytyka niesprawiedliwa, zapoznająca znaczenie kontrkultury dla rozwoju ruchu ekologicznego i feministycznego oraz oryginalne osiągnięcia kontrkultury w dziedzinie dokonań literackich, naukowych i filozoficznych<sup>17</sup>.

W ocenie dorobku Fromma trudnym – co przyznają jego krytycy – nie do podważenia jest fakt, że jego twórczość wskazywała na szanse jednostkom na ich samourzeczywistnienie; szanse na ich odnalezienie się w sytuacjach alienacyjnych. Nade wszystko – rozpoznawała i ostrzegała przed pokusami „ucieczki przed ciężarem człowieczeństwa”, pomagając w rozpoznawaniu manipulacji „technologów” wykorzystujących w psychice człowieka jego poczucie „ja”, jego „tożsamość”.

I jak to wyartykułował i wyakcentował Fromm:

Poczucie **ja** wyrasta z doświadczenia mnie samego jako podmiotu **mojego** doświadczenia, **mojej** myśli, **mojego** uczucia, **mojej** decyzji, **mojego** sądu, **mojego** działania<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Chałubiński, *Słowo wstępne* do książki *Rewolucja nadziei*, op. cit.

<sup>17</sup> Por.: E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, op. cit. s. 16, 17.

<sup>18</sup> Por.: E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, op. cit., s. 149; na uwagę zasługuje w tym kontekście ocen – książka A. Elliotta, *Koncepcje „ja”* (Warszawa 2007); w recenzji Tadeusz Dąbrowski formułuje tezę: „tożsamość stanowi ciągłe wyzwanie i zadanie”.



Można stwierdzić w formie reasumpcji, że krytycy zajmujący się twórczością Fromma zgodnie wskazują na fakt, iż jego analizy, opisy i oceny pobudziły czytelników do odnalezienia się w sytuacjach alienacyjnych, dokonania właściwych wyborów wbrew mechanizmom cywilizacji, a nade wszystko zmierzały do przeciwstawiania się pokusom „ucieczki przed ciężarem człowieczeństwa” przeciw wszelkim manipulacjom „technologów” wykorzeniających w psychice człowieka jego poczucie „ja”.

Erich Fromm – w cytowanej książce *Zerwać okowy iluzji* w końcowym XII rozdziale wyraził swoje *credo* i swój, zorientowany perspektywistycznie, optymizm.

Przekonany był, że mimo zagrożeń dla ludzkiego „ja” w „zachodniej cywilizacji kapitalistycznej” i w państwach totalitarnych człowiek uwolni się od „stereotypowych alternatyw myślowych”; że potwierdzi, iż jest zdolny do „władania samym sobą”; że będzie miał odwagę powiedzieć „nie” tym wszystkim, którzy pragnęli go „zniewolić, wyzyskać i zdławić”.

## Nowoczesność i jej „zapędy” w ujęciu Anthony’ego Giddensa

Problemem kluczowym u czołowego brytyjskiego socjologa Anthony’ego Giddensa jest koncepcja podmiotowości jednostek jako członków społeczeństwa oraz ich motywów, jakimi kierują się w swej praktyce życiowej. Autor *Nowoczesności i tożsamości* (książka opublikowana w 1991 roku) podjął pytanie – jak to określa Jerzy Szacki –

[...] czym jest nowoczesne społeczeństwo w ogólności, jak i pytanie, jakie są osobliwości społeczeństwa współczesnego, które wielu teoretyków nazywa ponowoczesnym.

Giddens, wbrew obiektywistycznym tendencjom socjologii usuwającym członków społeczeństwa w cień podmiotowości, uznaje potrzebę doceniania faktu, że rzeczywistość społeczna jest rzeczywistością **czyjąś**; rzeczywistością przeżywaną przez członków społeczeństwa jako „podmiotów świadomych” tworzących rzeczywistość poprzez ich aktywne działania<sup>19</sup>.

Giddens, określany jako współczesny socjolog – teoretyk krajów anglosaskich wyróżnił trzy rodzaje „wiedzy podmiotów obdarzonych inicjatywą i zdolnością do refleksji”.

Pierwszym z trzech wyróżnionych rodzajów wiedzy – „poziomów” jest **wiedza dyskursywna**, dzięki której podmioty potrafią „ująć w słowa i wyjaśnić to, co robią”.

**Wiedza praktyczna** – to wiedza ważna w działaniu, ale niełatwo poddająca się werbalizacji.

Trzecim poziomem wiedzy jest **podświadomość**; jest ona niezwykle ważna z tego głównie względu, że zależne od niej jest poczucie „ontologicznego bezpieczeństwa”; szczególnie: podświadomość ujawnia się w okresach kryzysów, kiedy zostaje naruszona „rutyna”.

Wyróżnione przez Giddensa poziomy wiedzy składają się na tożsamość jednostki i określają **refleksyjność** znamionującą „wysoko rozwiniętą nowoczesność”.

<sup>19</sup> Por.: A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001, s. 225, por. także: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, wydanie nowe, Warszawa: PWN, 2002, s. 885, 888.

Kontynuując swe analizy skoncentrowane wokół kwestii tożsamości jednostki i „trajektorii” od przeszłości do antycypowanej przyszłości – Giddens konstatuje:

Nowoczesność stawia przed jednostką całą gamę rozmaitych możliwości, a równocześnie, z racji braków fundamentalistycznych zapędów, nie udziela wskazówek, które z nich powinno się wybrać<sup>20</sup>.

Odnosząc się do kwestii owej „gamy rozmaitych możliwości”, autor wskazuje przede wszystkim na dwie ich konsekwencje; na dwa rodzaje wyborów, a to: „życie w porządku posttradycyjnym” lub „pluralizacja stylu życia”. Autor nie wyklucza możliwości innych wyborów; wyróżnia też wybór wywołany globalizacją środków przekazu (telewizję i prasę), a wyróżniający się efektem kolażu; przemieszaniem sytuacji i potencjalnych stylów życia.

Owa „gama rozmaitych możliwości” w doświadczeniu jednostki nie tyle wzbogaca osobowość, co ją degradowuje; nie tyle też wzbogaca jej doświadczenia, co zubaża, a ściślej zubaża „doświadczenia samego siebie”. W tym świecie „wysoko rozwiniętej nowoczesności” jednostka – stwierdza Giddens – czuje się samotna i opuszczona; w świecie tym zabrakło jej „psychicznego wsparcia i poczucia bezpieczeństwa, jakie dają tradycyjne układy”. W tym klimacie społecznym, kulturowym oraz ideowym słabnie poczucie podmiotowości jednostki, „kruche” staje się poczucie jej „własnej tożsamości”.

Czasy późnej nowoczesności znamionuje nastrój apokaliptyczny; wzmagą to niepokój zrodzony „zmianami wykraczającymi poza wszelkie oczekiwania człowieka i wymykającymi się jego kontroli.

Jego nadzieje na coraz skuteczniejsze podporządkowanie sobie społecznego i naturalnego środowiska okazują się bezzasadne<sup>21</sup>.

Giddens już w swym *Wprowadzeniu* uznał za fundamentalny problem socjologiczny kwestię „nowoczesności i aktualnego kształtu jej form instytucjonalnych”. Píše:

Nowoczesność radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenia człowieka<sup>22</sup>.

Co zatem przyjąć należy za główne determinanty owego przekształcenia „charakteru życia codziennego” i „osobistego doświadczenia człowieka”?

Na tak zadane pytanie są – jak można zasadnie przyjąć – zgodnie z analizami Giddensa – dwa podstawowe czynniki: dynamizm epoki i jej kryzys – w określonym znaczeniu. Odwołajmy się do sądów Giddensa – jego też i jego wyjaśnień:

Czymś, co w najbardziej oczywisty sposób – pisze Giddens – odróżnia epokę nowoczesną od wszystkich poprzedzających ją okresów, jest niesłychany dynamizm. Nowoczesny świat „ucieka”: nie tylko **tempo** zmian jest nieporównanie szybsze niż w przypadku jakiegokolwiek wcześniejszego systemu, ale niespotykany jest także ich **zasięg** i radykalny **wpływ**, jaki wywierają na zastane praktyki i zachowania społeczne<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN, 2002, s. 112.

<sup>21</sup> Por.: tamże, s. 40.

<sup>22</sup> Tamże, s. 3.

<sup>23</sup> Tamże, s. 23.

Giddens, podejmując kwestie natury nowoczesnego społeczeństwa, wykazuje, że procesy przemian, jakie zachodzą w epoce nowoczesności wyzwalają poczucie bycia wrzuconym w rwący nurt globalnych przemian; że dotyczą „samyh podstaw działania i tożsamości jednostki”.

W tych warunkach „wysoko rozwiniętej nowoczesności” – co, zauważmy, brzmi paradoksalnie – „doszło do normalizacji kryzysu” – utrzymuje Giddens.

Nowoczesność na wielu swoich poziomach, jest z natury podatna na kryzysy. Do „kryzysu” dochodzi wtedy, kiedy jednostka lub zbiorowość zdradzają nagle nieprzystosowanie do rzeczywistości. W tym sensie kryzysy stały się częścią „normalnego” życia, ale taką, jaką z definicji nie poddaje się rutynizacji.

Giddens w swych analizach kwestii nowoczesności i tożsamości odróżnia dwa rodzaje zaburzeń, jakimi owocuje nowoczesność.

Po pierwsze, przyczynia się do powstawania ogólnej atmosfery niepewności, która niepokoi jednostkę bez względu na to, jak by się starała zepchnąć ją w głąb świadomości. Po drugie, skazuje każdego na różne mniej lub bardziej znaczące sytuacje kryzysowe, które nieraz zagrażają samemu rdzeniowi tożsamości<sup>24</sup>.

Autor w końcowej partii swego studium *Nowoczesność i tożsamość* wskazuje na „możliwości podejmowania dowolnie wybranych stylów życia, podstawową zdobycz porządku posttradycyjnego”. Świadom tego, że rodzi to wiele dylematów moralnych pyta:

Jak mamy przywrócić życiu społecznemu wymiar moralny i nie paść ofiarą uprzedzeń. [...] Jeżeli nie istnieją żadne ponadhistoryczne zasady etyczne, to jak bez zastosowania siły ludzkość ma uporać się ze starciami „prawdziwie wierzących”?<sup>25</sup>

Tak postawione i tak sformułowane pytania każą zastanowić się głębiej nad zjawiskami, ideami i postawami jednostek poddanych wpływowi kryzysu nowoczesności w różnych jego formach i wymiarach.

## **Rzecznik „Wielkiej Odmowy” – Herbert Marcuse**

Dostrzegalny wyraźnie już u Ericha Fromma nacisk w jego analizach socjologicznych na wątki psychologiczne jest również charakterystyczny w twórczości Herberta Marcusego, co – dodajmy – staje się zrozumiałe, zważywszy, że twórczość obu myślicieli pozostaje w dużym stopniu związana z Zygmuntem Freudem – psychoanalitykiem. W dużym też stopniu pozostawali oni w jego ideowym kręgu, świadomi jego doniosłej roli w analizach psychologicznych o socjologicznych implikacjach.

Można tu – za Jerzym Szackim – mówić także o socjologicznych implikacjach freudyzmu; o jego „odkryciu psychoanalizy” w obszarze socjologii.

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 252, 253.

<sup>25</sup> Tamże, s. 313.

To w dużym stopniu dzięki Freudowi w analizach na tym obszarze psychologii „wykraczano poza powierzchowny opis obserwowanych zjawisk”; to dzięki wpływowi Freuda w dziełach Fromma, jak i Marcusego – pisze Szacki –

[...] tematem głównym był człowiek jako istota powołana z natury do wolności i radosnej twórczości, ale wciąż pozbawiona (i pozbawiająca się) szans samorealizacji<sup>26</sup>.

Zrozumiałe staje się też, że śledząc myśl filozoficzną i socjologiczną XX, wieku nie sposób pominąć Marcusego, z racji podejmowanego tu tematu.

Śledząc myśl filozoficzną i socjologiczną XX wieku nie sposób w tych studiach pominąć poglądów Herberta Marcusego, który w latach 60. zrobił swoistą karierę, jako „prorok kontrkultury”, jako rzecznik kultury „nierepresjonowanej”.

Marcuse za główną przyczynę zniewolenia człowieka uznał szczególną patologię rozumu, który w formie „rozumu instrumentalnego” zorientowanego pierwotnie na sprawy techniki, w sposób nieprawomocny stał się narzędziem autodestrukcyjnym, zastosowanym do obszaru życia społecznego, politycznego, kulturowego. Ta „ambicja” władania przez rozum instrumentalny wszystkich sfer życia stała się narzędziem manifestacji człowieka; narzędziem czyniącym z istot ludzkich przedmiot eksploatacji.

Marcuse zaznaczał, że „wszechwładza” rozumu – co istotne – dokonała się w ramach współczesnej cywilizacji w obrębie „tego samego ładu społecznego”. Marcuse fakt ten podkreślał pisząc, że „zwrot od państwa liberalistycznego do totalno-autorytarnego odbywa się w obrębie tego samego ładu społecznego”<sup>27</sup>.

Marcuse – jeden z reprezentantów „krytycznej teorii społecznej” (rozwijanej w ramach „szkoły frankfurckiej” – Instytutu Badań Społecznych) – w systemie kapitalistycznym preferującym władztwo „rozumu instrumentalnego” dostrzegał wręcz „diaboliczne siły”.

Wedle Marcusego – autora książek kultowych (*Eros i cywilizacja*, 1955, *Człowiek jednowymiarowy*, 1964) – współczesne społeczeństwo jest „zdeformowane”; narzucone rzeszom wzorce kultury wypierają i władają na zasadzie „uniwersalnego panowania” – ludzkimi potrzebami i aspiracjami; zaś wartości kulturowe traktują jako przedmiot sprzedaży, czyniąc też sztukę środkiem reklamy. W jednym z wywiadów Marcuse mówił, że taka „władcza” i „represyjna” karykatura kultury typowa jest dla systemu „przemysłowego społeczeństwa”; w takim systemie społecznym cenione są tylko „dochodowe formy działalności”. W takim też społeczeństwie w pełni ujawnia się

[...] do jakiego stopnia panująca struktura władzy jest w stanie manipulować, zarządzać i kontrolować nie tylko samą świadomość, lecz także podświadomość i nieświadomość jednostki<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Por.: J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, wydanie nowe, Warszawa: PWN, 2002, s. 343 i 531.

<sup>27</sup> Por.: H. Marcuse: *Nogations. Essays in Critical Theory*, Boston: b.w., 1968, s. 19. Kwestią dyskusyjną wydaje się tu teza Czesława Miłosza, wedle którego pisma Marcusego (także Jeana Paula Sartre’a) stanowiły „uzasadnienie dla terrorystycznej działalności stosowanej przez »wychowanków Sorbony« i »europejskich organizacji podziemnych«”.

<sup>28</sup> Por.: B. Magee, *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*, Oxford–New York: b.w., 1974, s. 47. Zauważmy, że w tych sformułowaniach Marcusego o „podświadomości i nieświadomości” łatwo dostrzec jego fascynację psychoanalizą Freuda – i jak pisze Jerzy Szacki – „interpretowaną zresztą na różne sposoby”; por.: J. Szacki, *Historia...*, op. cit., s. 531.

Marcuse, wskazując na owe mechanizmy władzy, akcentuje, że zmierzają one do dehumanizacji obywateli i to właśnie w państwach chlubiących się zasadami demokracji; owe mechanizmy władzy bliskie są mechanizmom – jak zaznacza autor – „totalitaryzmu”.

Marcuse sąd ten formułuje wyraziście w *Człowieku jednowymiarowym* pisząc, że:

[...] totalitaryzm” to nie tylko terrorystyczne, polityczne „uporządkowanie społeczeństwa”, lecz także jego „nie-terrorystyczne, ekonomiczno-techniczne uporządkowanie”.

Ów „nie-terroryzm” – wyjaśnia – działa poprzez manipulowanie potrzebami właścicieli kapitału<sup>29</sup>.

W wyniku działających mechanizmów w społeczeństwie poddanym kulturze pseudoautentycznej, kulturze masowej utrwalają się i standaryzują recepcje, gusta jej odbiorców. W społeczeństwie tym kultura w swym działaniu na jednostkę „pęta ich świadomość”, tłumi spontaniczność przeżyć; „uruczawia” ich i „uprzedmiotawia”.

Kultura tego typu – kultura „bogatyń społeczeństw” wbrew takiej jej funkcji wyzwala jednak w jednostkach różne formy ich protestu, agresywności, a równocześnie – potrzeby przekształcania świata „sytych i bogatyń”. Bezrobotni, inteligencja i studenci pozbawieni są perspektyw, ale też nieskrepowani sztucznymi konwenansami, pragną tworzyć inny świat, wedle kształtujących się „projektów”<sup>30</sup>.

Tak oto Marcuse w swej niespodziewanej karierze został obwołany liderem radykalnych ruchów studenckich lat 60. XX wieku, ruchów „Wielkiej Odmowy”.

Jak to odnotowują kroniki tych lat, nazwisko jego trafiło w 1968 roku na pierwsze strony gazet – jako mentora duchowego światowej rewolty młodzieży, ogarniającej wiele stolic Europy. W tym miejscu uzasadniona staje się też uwaga, że zarówno Marcuse, jak i Fromm – jak pisze biograf Ericha Fromma Rainer Funk – „stali się »prorokami« ruchu studenckiego, Marcuse w większym stopniu w obszarze niemieckim i europejskim, Fromm bardziej w USA” – szczególnie w istniejących tam studenckich campusach – dodajmy.

Dla Marcusego, ujawniającego słabość i kryzys oraz patologię normalności społeczeństw przemysłowych, niepokojącym zjawiskiem było kształtowanie się „społeczeństwa bez opozycji”, które oddalało realizację socjalizmu humanistycznego (odmiennym od socjalizmu „państwowo-kapitalistycznego”).

Marcuse – autor *Erosu i cywilizacji* uznał kulturę „nadpresji”, typową dla „krajów przemysłowych”, jako kulturę hamującą ludzką „spontaniczność, autentyczność”, a utrwalającą natomiast „zasadę” **wydajności**, także – zasadę utrzymywania *status quo*.

Kultura „nadpresji” prowadzi do lęku, zmienia, tłumi sumienie i wrażliwość, przeczy humanizacji. Kultura taka przybiera – co jest szczególnie niepokojące – formę represji – formę „represywnej tolerancji”, która w istocie jest niebezpieczną „ofertą” ideową, mającą „łagodzić”, czy też przeciwstawiać się tendencjom i koncepcjom nawołującym do zmiany *status quo*.

<sup>29</sup> Por.: H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Stanisław Konopacki, Warszawa: PWN, 1991, s. 19. O ile dostrzegalna była „fascynacja” Marcusego Freudem w jego cytowanych wypowiedziach, także w jego książce *Eros i cywilizacja*, to i tu odnotujemy z kolei – w *Człowieku jednowymiarowym* – w krytyce manipulacji społeczeństwem przez „właścicieli kapitału” charakterystyczna jest jego orientacja „postmarksistowska” (szczególnie jego przekonanie o „podrzędności” świadomości w stosunku do ekonomicznej „bazy” [I.B.]).

<sup>30</sup> Zauważmy, że terminem „projekt” posługiwał się Jean-Paul Sartre, który w eseju *Egzystencjalizm jest humanizmem* konkludował: „Człowiek jest przede wszystkim **projektem** przeżywanym subiektywnie, a nie przedmiotem, być pianą, pleśnią, czy kalafiorem”.

Dla Marcusego niebanalnym stało się pytanie, w jakim stopniu dążenia alternatywne w społeczeństwach kapitalistycznych zostaną przez istniejące tam systemy „zneutralizowane” i odporne na najbardziej nawet mocne „ciosy”. Tak funkcjonująca represyjna tolerancja pod pozorem „maski obfitości i swobody – podporządkuje sobie wszelką autentyczną opozycję; zatem, w jakimś stopniu „wchłania wszelkie alternatywy”<sup>31</sup>.

Rodzi się tedy – zaznacza Marcuse – potrzeba owej Wielkiej Odmowy, owego Wielkiego Odrzucenia – jak to formułą Andrzej Szahaj i Marek N. Jakubowski – „jako gestu niezgody na cywilizację represywną; cywilizację, która odbiera człowiekowi „wielką przyjemność ze zmysłowego i komplementarnego odnoszenia się do świata”.

W świetle głoszonych i formułowanych poglądów głównie Marcusego, Nowa Lewica – jak piszą wymienieni Szahaj i Jakubowski – szuka swych „agentów” w walce o lepszą przyszłość w obszarze ekonomii i kultury.

Dlatego też swą obecność zaznaczyła głównie w świecie akademickim oraz w środowiskach artystycznych i środkach masowego przekazu. Stała się ona ideologicznym zapleczem całego ruchu społecznego [...], ruchu **kontrkultury**<sup>32</sup>.

Podkreślmy, że Marcuse, kierując się intencją przewycięzania ograniczeń myślenia poddanego rozumowi instrumentalnemu, odrzucenia form „zniewolenia” i „alienacji”, widział szanse „wybawienia” poprzez sztuki piękne.

Tak pojęta rola „wybawienia estetycznego” stanowi – zdaniem Marcusego – istotne antidotum na zakorzenioną w zachodnich społeczeństwach fascynację myśleniem technicznym i nieograniczonymi możliwościami techniki.

Można by tu zapytać wprost, jakie sądy, tezy, hasła Herberta Marcusego zawarte w jego omawianych książkach znalazły szczególny oddźwięk w kręgach lewicowych środowisk intelektualnych w latach 60. XX wieku. W formie syntetycznej koncepcje i tezy autora dają się tak oto sformułować:

- zjawisko „represji dodatkowej” (*surplus-repression*) stało się determinantą „restrykcji wymuszonych na człowieku”; wyrażającej się w represjonowaniu jego popędów, spontaniczności w samorealizacji;
- owe formy represji i restrykcje podyktowane są interesami dominacji sfer rządzących; działają w pewnym sensie „podstępnie, niejako w ukryciu”; sprawia to, że przeciętny członek społeczeństwa nie zawsze uświadamia sobie sposób ich działania i z trudem ich rozpoznaje;
- procesy ich rozpoznawania jednak potęgują się i kształtują wizję modelu kultury „bezrepresyjnej”; procesy te stanowią przesłanki „Wielkiej Negocjacji” – „Wielkiej Odmowy”; są zwiastunami nowych tendencji rozwojowych kultury zachodniej;
- sprawcami owych procesów i zmian stają się w stechnologizowanym świecie te grupy i środowiska, które nie przystają do świata „współczesnych technologii”; sprawcami tymi stają się ludzie „pozbawieni nadziei”; ale właśnie – jak pisze Marcuse w *Człowieku jednowymiarowym* (kończąc to dzieło): „Tylko przez wzgląd na pozbawionych nadziei, nadzieja jest nam dana”.

<sup>31</sup> Por.: H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, op. cit., s. 37.

<sup>32</sup> A. Szahaj, M.J. Jakubowski, *Filozofia praktyki*, Warszawa: PWN, 2006, s. 105, 106.

## Kilka refleksji i wniosków

Pojęcie społeczeństwa alternatywnego i kontrkultury można potraktować, ze względu na ich wielowymiarowość, obejmującą zarówno osobowość, jak i praktykę członków współczesnego społeczeństwa, jako **kategorie** skupiające w sobie wiele też problemów filozoficznych, społecznych, psychologicznych.

Mimo że w samych „formacjach dyskursywnych” spotykane są często na marginesie stwarzające i potęgujące potrzeby poszukiwania, to sygnalizują w dyskursach swą obecność; nowych paradygmatów wiedzy humanistycznej w ogóle, a wiedzy socjokulturowej – w szczególności.

Staje się zrozumiałe, że dla wielu teoretyków myśli filozoficznej, socjologicznej i psychologicznej w modelu bezalternatywności społeczeństwa dopatruje się pewnego już anachronizmu i stereotypowości, zwłaszcza wobec przejściowości i transformacji społeczeństwa epoki postindustrialnej.

Właśnie te zmiany i towarzyszące im kryzysy, podważające trwałość kanonów kultury, sprawiają, że diagnoza społeczeństwa ponowoczesnego nabiera cech **wyzwania** dla teoretyków usiłujących definiować, czy też redefiniować, skalę i jakość zmian zachodzących we współczesnym świecie.

Podjęte w niniejszym szkicu próby ukazania źródeł i przejawów „późnej nowoczesności” oraz pewnych schematów zmian społecznych oraz ideowych nasuwa potrzebę nie tylko opisu niepokojów i zagrożeń człowieka w tej „późnej nowoczesności”, ale także przemyślenia, czy nie można by uznać przeżywaną nowoczesność za „nowoczesność refleksyjną”, wymagającą nade wszystko dostrzeżenia dokonującego się przewrotu w świecie **wartościowania naturalnego**.

Używając tu określenia Maxa Schelera – autora *Resentymentu a moralności* i odwołując się też do jego krytyki okresu mieszczańskiego należałoby mówić o wypaczeniu hierarchii aksjologicznej, jaka kryje się w moralności nowożytnej.

W studium Maxa Schelera o podanym tytule płyną wręcz obrazoburcze dla społeczeństw zachodnich wnioski jego autora; wiele jej elementów – jak pisze we *Wstępie* Hanna Buczynska-Garewicz – „zachowało swą aktualność po dzień dzisiejszy”<sup>33</sup>.

Dodajmy tu, że Max Scheler w swej pracy, opublikowanej już w 1912 roku szczególnie waloryzował ludzką świadomość aksjologiczną, ludzką recepcję świata wartości wyraźnie dostrzegając aksjologiczne aspekty rzeczywistości społecznej.

Moralność mieszczańska, typowa dla moralności późnej nowoczesności, wysoko rozwiniętej nowoczesności charakteryzuje się – konstatuje Scheler – podporządkowaniem „tego, co szkodliwe, temu, co »pożyteczne«”. Cnotami kardynalnymi stają się głównie

<sup>33</sup> Por.: M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa: b.w., 1997. Autorka w tym wstępie pisze o charakterze „wyraźnie nowatorskim” dokonanej przez Schelera krytyki „etosu mieszczańskiego”, wymienia elementy, które nadal są ważne we „współczesnych analizach stanu aktualnego naszej cywilizacji”, m.in.: „krytykę społeczeństwa konsumpcyjnego, krytykę alienacji społecznej, krytykę dóbr materialnych jako najwyższego ideału i jedynej motywacji działań, dominację wartości utylitarnych w świecie kapitalistycznym”; por.: tamże, s. 22.

„umiejętność szybkiej akomodacji”, „zmysł kalkulacji”. Cnotom tym „podporządkowują się odwaga, waleczność, ofiarność, radość z ryzyka, szlachetność [...]”<sup>34</sup>.

Głębszemu przekształceniu ulegają też pojęcia „choćby nawet ich **nazwa** powstała bez zmiany”. I tak: panowanie nad sobą staje się po prostu środkiem – środkiem zapewniającym „pomyślność własnych interesów, a może nawet pokonanie konkurencji”<sup>35</sup>.

W hierarchii dóbr także dokonuje się w czasach „jednostronnego uprzemysławienia” analogiczne przekształcenie. Egzystencja zostaje dopiero usprawiedliwiona przez **pożytek**, jaki przynosi **szerszej** wspólnotie. A wspólnota? Zamiast jej „pojawia się »społeczeństwo«, samowolne, sztuczne, powiązanie ludzi, oparte na obietnicy i umowie”<sup>36</sup>.

Max Scheler analizując ów przewrót w sposobie wartościowania, owe „wypaczenie ocen wartości” oraz przekształcenie pojęć, ocenia owe przewartościowanie jako „regres w rozwoju ludzkości”; jako przejaw panowania „przemysłnych nad szlachetnymi”.

Rozpatrywane w niniejszym szkicu – w poszczególnych rozdziałach – poglądy autorów – Zygmunta Baumana, Ericha Fromma, Anthon’ego Giddensa, Herberta Marcusego i w końcowej partii szkicu – Maxa Schelera potwierdzają – zgodnie z uwagami wstępnymi – pewną ich korespondencję z tendencjami ku otwieraniu się socjologii na filozofię; ku przekraczaniu przez nich granic między poszczególnymi dyscyplinami naukowymi, a zatem – ku pewnej interdyscyplinarności, oraz integracji nauk w odkrywaniu najważniejszych pytań, czy też w udzielaniu na nie odpowiedzi.

Jerzy Szacki – autor cytowanej *Historii myśli socjologicznej*, akcentuje oraz interpretuje te tendencje jako pewne próby „reorientacji myślenia socjologicznego”, a to – jak pisze – z tendencją „na postrzeganiu świata społecznego jako rzeczywistości nieuporządkowanej, niestabilnej, i nieprzewidywalnej, pełnej zagrożeń, niepewności i ryzyka”<sup>37</sup>.

Nie dokonując tu żadnego odkrycia, stwierdzić należy, że owa diagnoza socjologii, jej tendencji dotyczy w istocie diagnozy samej świadomości **epoki „postmodernistycznej”**, kultury i stanu społeczeństwa.

W tym sensie – zgodnie z sądami autora pracy o „postmodernizmie” Macieja Świerkockiego

[...] poczucie fundamentalnej bezradności metafizycznej i egzystencjalnej niepewności [...] stanowi trwały element kultury postmodernistycznej na wszystkich jej płaszczyznach<sup>38</sup>.

Nie podejmując w tym szkicu próby historycznego dookreślenia postmodernizmu, należy wszelako uznać za ważne i doniosłe pytania zrodzone

[...] podatnością związanego z postmodernizmem społeczeństwa postindustrialnego na kryzysy wystawiające jednostkę na ciężką próbę.

<sup>34</sup> M. Scheler, *Resentiment...*, op. cit., s. 191.

<sup>35</sup> Por.: tamże, s. 192–193.

<sup>36</sup> Por.: tamże, s. 204.

<sup>37</sup> Por.: J. Szacki, *Historia...*, op. cit., s. 942–944.

<sup>38</sup> Por.: M. Świerkocki, *Postmodernizm – paradygmat nowej kultury*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1997, s. 25. Nie może ująć tu uwadze fakt, iż postmodernizm – jak odnotowują w *Słowniku pojęć współczesnych* „zawdzięcza wiele radykalnym ruchom z lat 60.”; jest to „ciągle amorficzny, rozwijający się w różnych kierunkach obszar kultury, naznaczony eklektyzmem i pluralizmem”; por.: *Słownik pojęć współczesnych*, red. A. Bullock, O. Stallybrass, S. Frombley, Katowice: Wydawnictwo „Książnica” 1999, s. 461.



Pytaniom tym, skierowanym do ludzi ponowoczesnych i odniesionym do polityki życia można by, posługując się wypowiedziami myślicieli XX wieku, nadać kształt następujący:

- czy **obowiązuje jeszcze** wyrazista „polityka życia” zgodna z zasadami etyki sprawiedliwości, równości i uczestnictwa” (Anthony Giddens);
- czy opiewanie wielkości człowieka jest po Auschwitz **nadal możliwe** (Theodore W. Adorno);
- czy należy zadowolić się zamianą w postmodernistycznej nauce „sensu słowa **wiedzieć**, na ograniczenie jej do „**tlumaczenia w jaki sposób**”; dokonując zmiany sensu „wiedzieć” (Jean-Francois Lyotard);
- czy słuszny jest sąd, że „nieustająca desakralizacja człowieka współczesnego **wypaczyła treść** jego życia duchowego” (Mircea Eliade).

Łatwo dostrzec można, że pytania te – skierowane, powtórzmy, do ludzi ponowoczesnych, są odzwierciedleniem niepokojów, obaw i zagrożeń człowieka nowej epoki. Implikacja światopoglądowo-kulturowa tychże pytań i rysujący się także zakres polemiki, czynią w pełni zrozumiałym fakt, że podejmowana tematyka społeczeństwa alternatywnego oraz kontrkultury poszerza perspektywy na nowe doświadczenia jednostki, że jest wyrazem **wyzwania** do określenia się wobec dylematów ideowych, społecznych i moralnych epoki.

## Bibliografia

Bauman Z., *Culture as Praxis*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Bauman Z., *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Cambridge MA: Basil Blackwell, 1995.

Bauman Z., *Modern Times, Modern Marxism*, [w:] P.L. Berger (red.), *Marxism and Sociology. Views from Eastern Europe*, New York 1969.

Bauman Z., *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy Tester Keith z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2003.

Bauman Z., *Praca – konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przekład S. Obirek, Kraków: WAM, 2006.

Czerniak S., Szahaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, tłum. tekstów D. Domagała i in., Warszawa: IFIS PAN, 1996.

Fromm E., *Die Hereinsforderung Gottes und des Menschen*, Konstanz: Diana, 1970.

Fromm E., *Ethik und Politik, Schriften aus dem Nachlass*, t. 4, München, 1996.

Fromm E., *Mieć czy być*, przekład J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1999.

Fromm E., *Rewolucja nadziei. Ku ucłowieczonej technologii*, przeł. H. Adamska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1996.

Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulska, Warszawa: PIW, 1996.

Fromm E., *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, przeł. J. Kozłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2000.

Giddens A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, t. 1., Berkley: University of California Press, 1981.

- Giddens A., *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN, 2002.
- Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990.
- Giddens A., *The Transformation of Intimacy Sexuality, Love and Erotism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Kłoskowska A. (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, Wrocław 1991.
- Magee B., *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*, Oxford–New York 1974.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa: PWN, 1991.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, Warszawa: Muza S.A., 1998.
- Marcuse H., *Kultur und Gesellschaft*, Bd I–II, Frankfurt am Main: b.w., 1965.
- Marcuse H., *Nogations. Essays in Critical Theory*, Boston: b.w., 1968.
- Marcuse H., *Sowiet Marxism. A Critical Analysis*, New York: Doubleday Anchor. Book, 1962.
- Nycz R. (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, przeł. P. Bukowski i in., Kraków: Universitas, 1998.
- Roszak T., *Person-Planet. The Creative Destruction of Industrial Society*, London: Gollancz, 1979.
- Roszak T., *The Making of a Cointerculture*, New York: Anchor Press, 1968.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Seidler-Janiszewska A. (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturowej*, Warszawa: Instytut Kultury, 1991.
- Smith D., *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Cambridge, 1999.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa: PWN, 2002.
- Szahaj A., Jakubowski M.N., *Filozofia polityki*, Warszawa: PWN, 2006.
- Świerkowski M., *Postmodernizm, paradygmat nowej kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego: Łódź 1997.
- Toeplitz K.T., *Wszystko dla wszystkich*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.