

Krzysztof Pezdek

Spółeczeństwo przejrzyste

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (13), 167-174

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Gianni Vattimo, Społeczeństwo przejrzyste, tłum. Magdalena Kamińska,

Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław 2006, s. 143.

Punktem wyjścia *Społeczeństwa przejrzystego* jest próba zdefiniowania terminu nowoczesność. Według Gianniego Vattima jest to bowiem jedno z podstawowych pojęć pozwalających wyjaśnić historię cywilizacji zachodniej. I tak nowoczesność w swej pierwszej fazie, a więc od XV w., to przede wszystkim apoteoza działalności geniuszy, oryginalnych twórców, kreatorów rzeczywistości społecznej itp. Jednakże od XVIII w. zakres nowoczesności obejmował już nie tylko działalność konkretnych jednostek, lecz przede wszystkim działalność całej cywilizowanej ludzkości. Wskutek tego następowało coraz większe emancypowanie się (polityczne, ekonomiczne) społeczeństwa zachodniego od innych, mniej postępowych cywilizacji. Dlatego też historię świata w owym czasie – zdaniem Vattima – utożsamiono z postępem i ujmowano w sposób unilinearne, tzn. zorientowany przede wszystkim na wydarzenia istotne z punktu widzenia dominującej cywilizacji. Oto słowa autora: „Uznajemy, że historia jest uporządkowana wokół roku zerowego, roku narodzin Chrystusa, a dokładniej – że stanowi sekwencję wydarzeń w życiu ludów zamieszkujących »centrum«, Zachód, obszar cywilizacji, na zewnątrz którego są już tylko ludy »pierwotne«, ludy »rozwijające się« [s. 16]. Stąd też historia pomijała życie zwykłych ludzi, ponieważ o jej biegu decydowali wielcy przywódcy, wojownicy czy też artyści, uczeni itp.

Według włoskiego filozofa podobne ujęcie historii musiało doprowadzić do poważnego kryzysu. Nastąpił on w XIX w. za sprawą trzech głównych przyczyn. Po pierwsze, nastąpiła ostra krytyka ideału historii unilinearnej z perspektywy historycyzmu. Po drugie, nastąpił bunt ludów „pierwotnych”, kolonizowanych przez oświeconych i postępowych Europejczyków. Jednakże do upadku historii unilinearnej przyczyniła się jeszcze jedna, niezmiernie ważna przyczyna. Zdaniem Vattima było nią powstanie społeczeństwa komunikacji. Te trzy przyczyny doprowadziły do roszadzenia ideału historii skoncentrowanej na życiu jednej cywilizacji, na rzecz historii opisującej wiele cywilizacji, kultur, wspólnot. Znacznie osłabiony został także ideał postępowego, cywilizowanego Europejczyka.

Wraz ze zmianą rozumienia historii, ideału oświeconej i twórczej jednostki oraz wyłanianiem się społeczeństwa komunikacji, nastąpiło przejście z epoki nowoczesności do epoki ponowoczesności. Odtąd nośnikami podstawowych wartości społecznych stały się przede wszystkim mass media. To właśnie one zaczęły kreować nową rzeczywistość społeczną, nowe postawy i zachowania jednostek. To one także doprowadziły do uczynienia społeczeństwa jeszcze

bardziej złożonym, a „nawet chaotycznym” [s. 18]. Jednakże w owym chaosie – jak twierdzi Vattimo – nie powinno się upatrywać cechy negatywnej społeczności, lecz nadziei na emancypację. Środki masowego przekazu doprowadziły bowiem do przewartościowania ideału historii unilinearnej poprzez dopuszczenie do głosu wszelkiego rodzaju mniejszości, poprzez sprawienie, że „w świetle reflektorów opinii publicznej znalazły się najróżniejsze kultury i subkultury” [s. 19].

Jedną z konsekwencji wkroczenia społeczeństwa w epokę ponowoczesności jest utrata przez nie przejrzystości. Przystały dominować trendy opowiadające się za prawdą obiektywną, za wiedzą obiektywną, za obiektywnymi wartościami. Społeczeństwo ponowoczesne ma do dyspozycji wiele prawd, wiele teorii na jeden temat, wiele wartości. „Być może w świecie mass mediów wypełnia się »przepowiednia« Nietzschego: prawdziwy świat staje się ostatecznie baśnią” [s. 20] – zastanawia się autor *Społeczeństwa przejrzystego*.

Aby wyjaśnić tę kwestię Gianni Vattimo postanawia zdefiniować nauki humanistyczne, podać istotne cechy i własności społeczeństwa komunikacji, następnie zaś ukazać relacje, zależności, jak również oddziaływania wzajemne, zachodzące pomiędzy rozważanymi zjawiskami. Realizując owy plan włoski uczony odwołuje się do definicji nauk humanistycznych podanej przez I. Kanta. Według królewieckiego filozofa na nauki humanistyczne składają się wszystkie dziedziny wiedzy, które wchodzą w zakres antropologii pragmatycznej [s. 27]. Dzięki niej możliwe jest uzyskanie poznania na temat funkcjonowania człowieka w świecie instytucji, form symbolicznych czy – najszerzej rzecz ujmując – kultury. I faktycznie, w czasach Kanta uważano, że poprzez rozwój antropologii pragmatycznej człowiek, a także całe społeczeństwo zachodnie, stają się coraz bardziej zrozumiali, przewidywalni, a zatem przejrzysti. Ideał samoprzejrzystości stał się wręcz utopią, wyznaczającą na długie lata kierunek postępu cywilizacyjnego. Z perspektywy tak rozumianych nauk humanistycznych człowiek stawał się coraz bardziej wolny, tolerancyjny oraz samoświadomy, konsekwencją zaś tego miała być jego coraz większa odpowiedzialność wobec drugiego człowieka oraz wspólnoty.

Niestety, wiek XX w znacznej mierze sfalsyfikował to optymistyczne podejście do nauk humanistycznych. Prace wielu uczonych, m.in. M. Heideggera, T. Adorno, J. Habermasa, K. O. Apela, skłaniają do wniosku, że „gwałtowny rozwój nauk humanistycznych i intensyfikacja komunikacji społecznej nie powodują wzrostu samoprzejrzystości społeczeństwa, lecz wywołują raczej efekt przeciwny” [s. 35] – jak zauważa Vattimo. Można zatem stwierdzić, że ponowoczesny człowiek i społeczeństwo przestają być zrozumiali, określani i przewidywalni, ponieważ wiedzę o nich dystrybuują mass media, które z kolei stają się coraz bardziej atrakcyjne dla władzy.

Z jednej więc strony rozwój nauk humanistycznych przyczynił się do utrwalenia w społeczeństwie zachodnim ideału samoprzejrzystości, jako podstawowej siły emancypacyjnej. Jednakże z drugiej strony, to właśnie owe nauki doprowadziły do przewartościowania tego ideału, ponieważ rozpoznały jego historyczny,

ograniczony i ostatecznie ideologiczny charakter [s. 37]. Przestała bowiem istnieć jedna, przejrzysta wiedza o człowieku i społeczeństwie. Zaczęto opisywać konkretnego człowieka bądź grupę społeczną, z perspektywy określonej wspólnoty, funkcjonującej jednocześnie wśród innych, równie wartościowych wspólnot. Vattimo dochodzi do wniosku, że „społeczeństwo nauk humanistycznych i powszechnej komunikacji postępuje w kierunku tego, co można by ogólnie nazwać »fabularyzacją świata« [s. 37]. Fatalnym tego skutkiem jest traktowanie owych dystrybuowanych przez media obrazów jako świata obiektywnego, pierwotnego, jako „rzeczy samej w sobie” – by użyć terminologii Kanta. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że ziszczyła się przepowiednia Nietzschego, ponieważ „świat prawdziwy w końcu stał się bajką” [tamże].

Nasuwa się jednak pytanie: jak człowiek w takim świecie-bajce powinien funkcjonować? Poszukując odpowiedzi autor *Społeczeństwa przejrzystego* proponuje przeanalizować funkcję mitu we współczesnym świecie. W najogólniejszym rozumieniu mit jest najczęściej przeciwstawiany nauce. Wiedza mityczna w zasadzie bazuje na narracji, fantazjach, przeżyciach emocjonalnych danej wspólnoty, toteż nie rości sobie ona prawa do obiektywności. Wiedzę tę raczej utożsamia się z religią, sztuką, rytuałem czy magią. Z kolei wiedza naukowa stara się odmitologizować społeczeństwo poprzez wyjaśnianie zjawisk i procesów rzeczywistości z użyciem racjonalnych metod dedukcyjno-indukcyjnych, czy też doświadczenia. I dlatego też uzurpuje sobie ona prawo do obiektywności. Jednakże przeciwstawianie wiedzy mitycznej wiedzy naukowej traci swą wyrazistość, gdy przeanalizuje się podstawowe składniki mitu. Otóż według teorii typów idealnych M. Webera, mit składa się z trzech elementów: archaizmu, relatywizmu kulturowego oraz umiarkowanego irracjonalizmu. Archaizm wyraża niechęć do ujmowania historii świata jako postępu naukowego, technologicznego. Koncentruje się w zasadzie na badaniu kultur „dzikich” i w nich doszukuje się autentycznej wiedzy o człowieku, a także jego relacji ze światem. Vattimo dostrzega słabość tego stanowiska. Uważa, że archaizm „nie stawia problemu historii, nie potrafiąc wypracować stanowiska umożliwiającego konfrontację z nowoczesnym światem” [s. 49]. Relatywizm kulturowy z kolei dowodzi, że nie istnieje istotnościowa różnica pomiędzy mitem a nauką, ponieważ obydwie dziedziny wiedzy „opierają się na założeniach mających charakter mitu, na przekonaniu niemającym dowodu” [s. 46]. Tak więc wartość obydwu manifestuje się nie w teoretycznych założeniach, lecz praktycznych zastosowaniach. Niemniej w relatywizmie kulturowym zostaje obalony ideał prawdy obiektywnej, dostępnej jedynie weryfikowalnym twierdzeniom naukowym. Jednakże i w tym wypadku włoski uczyony dostrzega poważne nieścisłości, mające zresztą podobną naturę co w archaizmie. Zdaniem filozofa relatywizm kulturowy również nie rozwiązuje problemu historyczności, lecz skutecznie go omija [s. 49]. Natomiast stanowisko umiarkowanego irracjonalizmu głosi, że wiedza mityczna jest adekwatna do opisu pewnych obszarów doświadczenia, które „wymykają się” opisowi

naukowemu. Stąd też poznanie mityczne powinno stanowić dopełnienie poznania naukowego. Niestety, także to stanowisko – zdaniem włoskiego myśliciela – nie jest pozbawione słabych stron. Jedną z nich jest fakt, że irracjonalizm umiarkowany „odsuwa problem określenia własnego historycznego położenia” [s. 50].

Staje się zatem jasne, że słabymi punktami wymienionych składników mitu okazał się stosunek do historii. Otóż – jak przekonuje Vattimo – wynika to przede wszystkim z uwzględniania w definiowaniu mitu historii w ujęciu unilinearnym, a więc historii skoncentrowanej na dominującej cywilizacji, pomijającej bądź też marginalizującej znaczenie pozostałych kultur. Analiza definicji mitu ukazała jednak, że tak rozumiana historia, opierając się na ideale przejrzystości rozumu, jako mechanizmie postępu cywilizacji, niczym nie różni się od wiedzy mitycznej. Czymże bowiem jest ów ideał jak nie mitem właśnie?

Nauka pełniąc funkcję demitologizującą sama opiera się na mitach. Z tego też powodu ostateczna demitologizacja wiedzy nie jest możliwa, ponieważ zawsze pozostanie założenie, które skutecznie opierać się będzie wszelkiej demitologizacji. Jedynym słusznym rozwiązaniem staje się zatem akceptacja mitu. Za takim rozwiązaniem opowiada się również turyński uczony. Kiedy bowiem zaakceptujemy znaczenie mitu w procesie poznawania rzeczywistości, to „nasze związki z mitem nie będą już tak naiwne jak dotychczas” [s. 52]. Stanie się on ważnym czynnikiem działalności poznawczej człowieka, tropiąc wszelkie przewartościowania ideałów funkcjonujących w kulturze, nauce czy religii. Nasuwa się wniosek, że poprzez proces demitologizacji, który miał wyeliminować mit z poznania człowieka, odzyskał on swą prawowitość, natomiast zostało „osłabione” doświadczanie prawdy. Gdzie bowiem człowiek ponowoczesny miałby się doszukiwać źródła pewności, będącego podstawą doświadczania prawdy? W kartezyjskim *cogito*? A czymże jest *cogito* jeśli nie jedynie pięknym mitem?

W rzeczywistości, w której znaczenie prawdy obiektywnej zostało poważnie osłabione, zmieniły się również warunki doświadczania estetycznego. Vattimo, powołując się na dzieła takich myślicieli, jak W. Benjamin, T. Adorno czy M. Heidegger, kreśli obraz sztuki przesyconej lękiem, niepokojem, zawieszającej oczywistość i przejrzystość świata. Zdaniem włoskiego filozofa sztuka epoki ponowoczesnej zerwała z jej klasycznym ujęciem, nawiązującym do harmonii i doskonałości świata, do zgodności tego, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne. To właśnie Benjamin, w swym eseju pt. *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, zwrócił uwagę na fakt, że sztuka staje się coraz bardziej dostępna społeczeństwu, coraz bardziej powszechna. Przyczyniły się do tego takie zjawiska, jak np. kinematograf i kino. Sztuka filmowa przedstawia widzowi określoną ilość obrazów, ukazywanych sukcesywnie, jeden po drugim, w niewielkich – wręcz niezauważalnych – interwałach czasu. Widz często odnosi wrażenie jakby był częścią opowiadanej historii, jakby był jednym z wyświetlanych obrazów. Może zatem doświadczać podobnych odczuć i emocji co bohaterowie filmu. Zapoznaje się z lękami, niepewnością, cierpieniem, bólem a nawet śmier-

cią. Podobnie tę kwestię – według Vattima – przedstawia również inny teoretyk sztuki, mianowicie Heidegger. On także w eseju pt. *Źródło dzieła sztuki* wyraża pogląd, że „przeżycie *shock* wywołanego przez sztukę ma związek ze śmiercią” [s. 60]. Dlatego też, jak przekonuje włoski filozof, wspólnym mianownikiem dla obydwu koncepcji jest doświadczanie przez jednostkę wyobcowania, niejednoznaczności, nieswojności. Dlatego też wymaga ono od jednostki pracy nad rekompozycją i ponownym przystosowaniem się do wymagań rzeczywistości społecznej. Konsekwencją tak rozumianej sztuki nie będzie zniwelowanie tych doświadczeń, lecz – przeciwnie – ich utrwalanie [s. 61]. Doświadczanie dzieła sztuki wyzwala nastroj niejednoznaczności poprzez dezorientowanie i oscylowanie pomiędzy obecnością a „ogólną nieobecnością racji i znaczeń” [s. 63]. Jak pisze Vattimo „dzieło sztuki nigdy nie daje ukojenia, nie jest »piękne« w sensie doskonałego pogodzenia zewnętrznego z wewnętrznym, istoty z istnieniem itd.” [tamże]. Jednakże w świecie powszechnej komunikacji to przede wszystkim dzięki takim własnościom sztuki jak niejednoznaczność, oscylacja i dezorientacja może ona „przybrać formę twórczości i wolności” [s. 70].

Zdaniem turyńskiego uczonego sztuka ponowoczesna, przybierając coraz to nowe formy twórczości i wolności, doprowadziła do przewartościowania na płaszczyźnie estetycznej pojęcia utopii. Proces ten stał się szczególnie widoczny za sprawą działalności m.in. H. Marcusego, J. Habermasa oraz H. G. Gadamera. Otóż Marcuse postulował, aby poprzez sztukę zjednoczyć dwie płaszczyzny funkcjonowania ludzkości, mianowicie estetyczną i egzystencjalną. Według niego sztuka ma spełniać funkcję swoistego spoiwa przywracającego rozerwaną jedność życia codziennego i życia estetycznego. Filozof niemiecki dążył więc do osiągnięcia utopii, będącej syntezą poszczególnych form sztuki z codziennością. Z kolei Habermas opowiada się za sprowadzeniem sztuki jedynie do funkcji ekspresyjnej społeczeństwa, w tych wyraźnie określonych granicach dając jej pełną niezależność i autonomię. Koncepcja autora *Teorii działania komunikacyjnego* przeciwstawia się pojmowaniu sztuki jako utopii, polegającej na przekraczaniu wszelkich granic i osiągnięciu jedności z całością świata. Również Gadamer nie zgadza się z rozumieniem sztuki jako dążenia do połączenia piękna z codziennością. Uważa on bowiem, że sztuka obiektywizuje się w granicach wyznaczonych przez konkretną wspólnotę. Pojęcie piękna jest odwzorowaniem wyznawanego przez członków wspólnoty systemu wartości. Nie istnieje jedno pojęcie piękna tak samo, jak nie można mówić o jednym doświadczaniu codzienności. Stąd też w różnych wspólnotach mogą funkcjonować różne definicje piękna a także codzienności.

Powyższe koncepcje przyczyniły się do przewartościowania znaczenia utopii na płaszczyźnie estetycznej. Vattimo pisze: „Doświadczamy zatem tego, że nie ma jednego świata, ale że istnieje ich wiele, a to, co nazywamy światem, jest być może jedynie »szczętkową« ramą, regulatywnym (lecz jakże problematycznym) horyzontem, w którego obrębie dochodzi do artykulacji świata” [s. 78]. W tym kontekście nie można już mówić o utopii, lecz raczej o *heterotopii*

[s. 79], tzn. uzależnianiu definicji piękna od doświadczeń i systemu wartości konkretnej wspólnoty. Mało tego – autor *Spółczesności przejrzystego* twierdzi – że owo piękno może się obiektywizować tylko poprzez współistnienie z pięknem funkcjonującym w innych społeczeństwach.

Zniesienie utopii na rzecz heterotopii niesie z sobą wiele poważnych zagrożeń dla funkcjonowania wspólnot. Vattimo zwraca uwagę na jedno z nich. Otóż zrelatywizowanie piękna do wartości obowiązującej w określonym społeczeństwie może stać się przyczyną poważnych trudności epistemologiczno-metodologicznych. Niemożliwe bowiem staje się wyznaczenie obiektywnego kryterium, które pozwoliłoby „odróżnić pełne przemocy nazistowskie społeczności słuchające Wagnera od rockersów otwartych na przemoc i wandalizm albo od wspólnoty miłośników Beethovena i *Traviaty*...” [tamże]. Jedynym możliwym kryterium staje się zatem przyjęcie wielości kryteriów.

Niemniej „konfrontowanie” się z sobą wielu wzorów piękna pozwala społeczeństwu utożsamiać się z jednym z nich. Stąd też otwarcie się na inne wspólnoty, przenikanie się określonych wartości sprawia, że jednostki akceptują pewne wzory jako własne, tym samym je absolutyzując. I to właśnie wydaje się być największą wartością przezwyciężenia utopii i przejścia do heterotopii. Zostaje bowiem zachowana ontologiczna relacja pomiędzy *bytem*, czy raczej *byciem*, które *nie jest*, lecz *się wydarza* – jakby to ujął Heidegger, a historyczną specyfiką funkcjonowania konkretnych wspólnot.

Jednakże, zdaniem Vattima, przewartościowanie pojęcia utopii nie nastąpiło wyłącznie na płaszczyźnie estetycznej. Podobny proces można także zaobserwować na płaszczyźnie historii. Utopia, jako wyraz najwyższego poziomu racjonalizacji rzeczywistości przez człowieka, ściśle wiąże się ze znaczeniem historii unilinearnej, uprawianej w epoce nowoczesności. Utopia przedstawia rzeczywistość całkowicie zaprogramowaną i kontrolowaną przez jednostkę. Przykładem mogą być dzieła Platona, Campanella, T. More’a czy F. Bacona. Autorzy ci kreślą społeczeństwo doskonałe, funkcjonujące zgodnie z prawidłami rozumu. To właśnie rozum stanowi podstawę systemu wartości obowiązującego w doskonałej wspólnocie. Można więc stwierdzić, że utopia wyznacza kres historii unilinearnej, ponieważ antycypuje wydarzenie, po którym nie nastąpi już nic znaczącego z perspektywy racjonalnej refleksji człowieka nad światem.

Skoro jednak ideał historii unilinearnej został skutecznie podważony przez jej ponowoczesne ujęcia, zmianie uległo również znaczenie pojęcia utopii. Według turyńskiego filozofa w XX w., szczególnie zaś po II wojnie światowej, zaczęły pojawiać się kontrutopie. Do najbardziej znanych można zaliczyć m.in. kontrutopię A. Huxleya czy G. Orwella. Podstawową cechą tych dzieł jest negowanie ideału postępu jako tryumfu rozumu ludzkiego. Świat „oddany” w ręce człowieka wcale nie musi stać się rajem na Ziemi, lecz doprowadzić może do zagłady ludzkości. Po doświadczeniach wojen ostatniego stulecia bardziej prawdopodobna wydaje się ta druga możliwość. Dlatego też – jak uważa Vattimo – należy odejść od historii unilinearnej, od ideału postępu, od konstruowania uto-

pii, ponieważ mogą one doprowadzić do powstania społeczeństw totalitarnych, zniewalających swoich obywateli. W miejsce unilinearnej historii i utopii powinno się wprowadzić historię ironiczno-hermeneutyczno-zniekształcającą oraz kontrutopie. Tylko takie rozumienie dziejów gwarantuje odejście od wszelkich totalitarnych ideologii, ponieważ promuje ono wartość w wielości cywilizacji, kultur. Tak rozumiana historia ukazuje jedynie możliwy opis rzeczywistości, jedną z wielu jej interpretacji, będącej bardziej lub mniej zniekształconym obrazem, a nie wiernym oddaniem faktów.

Według Gianniego Vattima obraz świata należy czym prędzej „odczarować i rozproszyć” [s. 97]. Proces ten ma polegać na odchodzeniu człowieka od postrzegania rzeczywistości z perspektywy uniwersalnych reguł oraz praw, na które nie ma on większego wpływu. Jednostka powinna się zajmować tymi sferami życia społecznego, za które może wziąć całkowitą odpowiedzialność. Oto słowa filozofa: „Odczarowanie świata to zarazem rozpoznanie, że odpowiedzialność za tworzenie znaczenia spoczywa (wyłącznie) na człowieku, a także uznanie, że jest ona prawem – obowiązkiem jednostki” [s. 100]. Skutkiem owego odczarowania rzeczywistości stanie się pozbawienie człowieka jakichkolwiek transcendentalnych podstaw swego działania. Przestaną bowiem mieć znaczenie wszelkie metafizyczne teorie, z pomocą których porządkował on świat jako całość. Teorie takie narzucają jednostce swoje totalne znaczenie, a zatem w jakiś sposób ją dyskryminują. Jak pisze Vattimo, „w świecie bez podstaw wszyscy są równi, a każda próba narzucenia innym jakiegoś systemu znaczeń to przemoc i opresja” [s. 102].

Jednakże manifestowanie przez jednostki swych wolności powinno mieć jakąś wspólną orientację, ponieważ w przeciwnym razie społeczeństwa mogłyby popaść w chaos, a nawet przestać istnieć. Nie jest bowiem żadną tajemnicą, że kiedy wszyscy są równi, jedynym słusznym argumentem może okazać się argument siły. Z kolei takiego rozwiązania nie dopuszcza Vattimo, który poznał zarówno przyczyny jak i skutki wybuchu siłowych konfliktów pomiędzy wspólnotami dwudziestego wieku. Autor *Spółczesności przejrzystego* proponuje więc, aby odczarowywanie świata i rozpraszanie teorii odbywało się równocześnie z coraz większym angażowaniem się jednostek w etykę. Tylko etyka może zapobiec napięciom społecznym, konfliktom zbrojnym czy światowym wojnom. Niemniej nie chodzi tutaj o jakąkolwiek etykę odwołującą się do wartości uniwersalnych. Pamiętajmy wszak, że – według turyńskiego uczonego – wszelkie teorie uniwersalne dyskryminują konkretnego człowieka i poszczególne społeczeństwa. Autor postanawia skoncentrować się na etyce interpretacji, która jest głęboko zakorzeniona w filozofii hermeneutycznej (Gadamer). W opinii Vattima to właśnie hermeneutyka jest w stanie „odnaleźć tę dostarczającą orientacji zasadę, która pozwala jej urzeczywistnić swe powołanie etyczne bez potrzeby odbudowywania metafizyki ani bez kapitulacji przed błahością relatywistycznej filozofii kultury” [s. 125].

Nie tylko jednak etyka stara się wyznaczać jednostkom wspólną orientację w społeczeństwie. Włoski myśliciel uważa, że również ekonomia ma w tym zakresie ogromne znaczenie. Jako potrzeba wolnego rynku, wyznacza ona granice odrzeczywistnienia w świecie masowej komunikacji (estetyzacji) [s. 135]. Wolny rynek w znacznym bowiem stopniu determinuje i określa proces estetyzacji. Jednakże w ten sposób powstaje co najwyżej iluzja rzeczywistości, autentyczności czy też przejrzystości, ponieważ „rynek jest w pewien sposób sztucznym wytworem...” [s. 136]. A zatem granice wyznaczone przez ekonomię nie są realne. Dlatego też – według Vattima – prawdziwą granicę odrzeczywistnienia tworzą same jednostki w swym dążeniu emancypacyjnym. To przecież ich twórcza działalność uwalnia mnogość interpretacji i dążeń do estetyzacji ludzkiego doświadczania świata. Pragnienia i dążenia konkretnych jednostek, którym możemy towarzyszyć i je wspierać, utożsamiać się z nimi bądź nienawidzić. Wyjątkowa możliwość, która została nam dana przez mass media. Możemy śledzić poczynania swoich ulubionych bohaterów, razem z nimi śmiać się i płakać, wspierać ich w rozwiązywaniu problemów życia codziennego, choć wcale nie muszą oni być członkami tej samej co my wspólnoty.

Język *Spółczeństwa przejrzystego* jest jasny i zrozumiały, choć chwilami może zbyt lakoniczny. Książkę czyta się dobrze i myślę, że dzięki niej czytelnik lepiej zrozumie relacje pomiędzy prawdą a życiem społecznym, historią a sztuką, nauką a mitem, mass mediami a potrzebami jednostek. Być może dłużej zastanowi się nad niektórymi z tych zagadnień, być może spróbuje wnikać w nie, albo nawet odczarować i rozproszyć obraz świata kreowany przez Vattima...