

Jadwiga Błahut-Prusik

Czy renesans filozofii społecznej? = Is it the Renaissance of Social Philosophy?

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 16, 107-116

2010

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.

Jadwiga Błahut-Prusik

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

CZY RENESANS FILOZOFII SPOŁECZNEJ?

Is it the Renaissance of Social Philosophy?

Słowa kluczowe: filozofia społeczna, globalizacja ekonomiczna, globalizacja polityczna, globalizacja kulturowa, ekologiczne zagrożenia globalne.

Key words: social philosophy, economic globalization, political globalization, cultural globalization, global ecological threats.

Streszczenie

Dzisiejsza rzeczywistość społeczna dostarcza nam więcej powodów do zadziwienia i refleksji niż kiedykolwiek wcześniej. W zasadniczej mierze spowodowane jest to niespotykaną dotąd dynamiką przemian społecznych z jej globalnymi ekonomicznymi, politycznymi i ekologicznymi konsekwencjami. Kluczowe pytania wymuszone przez dynamikę społecznej transformacji dotyczą globalizacji, a w jej kontekście tożsamości narodowej, demokracji, wolności, środowiskowych i politycznych zagrożeń globalnych, kultury, wartości, czyli kwestii, które będą wytyczać obszar najistotniejszych problemów filozoficznych w nadchodzącym czasie. Najistotniejszych, albowiem wszystkich nas wprost dotyczących, najbardziej odczuwalnych, najważniejszych dla „spójnego poczucia bycia w świecie”. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na wzrastającą rangę zagadnień społecznych, a co za tym idzie – wskazanie na kwestie filozoficzne, które pojawiają się w ich kontekście. Wydaje się, że zmiany społeczne wymuszają refleksję nie tylko nad tym, co *stricte* społeczne, ale również nad tym, co bardziej ogólne. Wraz ze wzrastającą rangą zagadnień społecznych rośnie znaczenie pytań podstawowych.

Abstract

Today's social reality offers more reasons for astonishment and reflection than ever before. This is mainly due to a never previously observed rate of social change along with various economic, political and ecological consequences. Key questions stemming from the dynamics of social transformation pertain to globalization, and – in its context – national identity, democracy, freedom, environmental and political global threats, culture, values – issues, which *de facto* demarcate the sphere of the most significant philosophical problems in upcoming times. These problems are most significant as they affect us all directly, are most perceptible and most important for the “coherent perception of being a part of the world”. The article's objective is to draw attention to the increasing significance of social issues and to indicate philosophical matters which appear within their context. It seems that social change inspires reflection pertaining not only to strictly social issues, but also to general issues. As the significance of social issues increases, so does the rank of underlying matters.

Filozofia społeczna towarzyszy nam od momentu pojawienia się pierwszych pytań filozoficznych bądź w postaci bezpośrednich tez, bądź pośrednio – jako rezultat dedukcyjnie formułowanych wniosków z podstawowych dziedzin filozoficznych. Tak też już najstarsze rozważania natury zarówno ontologicznej, jak i gnoseologicznej implikowały konkretne tezy o charakterze społeczno-politycznym. Czy to monizm ontologiczny, niosąc ze sobą przekonanie o bytowej tożsamości świata, obligował człowieka do życia „zgodnego z naturą”, czy determinizm filozoficzny warunkował znaczenie chociażby takiego pojęcia jak „wolność”, czy w końcu sceptycyzm skłaniał do uznania, że skoro prawda jest względna, również wszelkie rozwiązania społeczne przyjmują taki charakter.

Od tamtych czasów refleksja nad bardzo szeroko pojętymi aspektami życia społecznego wzbogaciła się niebywale. Z pewnością też samo pojmowanie filozofii społecznej zmieniło się w tym sensie, że niegdyś – jak wskazywał Marek Siemek – „gotowe odpowiedzi na [...] najogólniejsze i »najbardziej filozoficzne« pytania trzeba było już mieć, zanim postanowiło się z tych wyżyn filozoficzności »czysteje« zejść w dół, ażeby tym z góry przeniesionym światłem filozoficznej mądrości przynajmniej choć trochę rozjaśnić również inne, w sobie samych niezbyt znaczące, gdyż zasadniczo *pozafilozoficzne* zjawiska i fakty ludzkiego życia, jak np. [...] zjawisko *społecznego współżycia* ludzi”¹.

Jednak rzecz nie tylko w tym, na co zwraca uwagę Siemek w artykule *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, a mianowicie w znaczeniu nowo odkrytych i nowo odczytanych klasycznych wątków filozofii społecznej. Przede wszystkim okazuje się, że dzisiejsza rzeczywistość społeczna dostarcza nam więcej powodów do zadziwienia i refleksji niż kiedykolwiek wcześniej. Idzie o to, że po epoce niezachwianej wiary w jednokierunkowość zachodzących przemian i w racjonalne ich rozpoznanie od dłuższego czasu następuje brutalna rewizja tego przeświadczenia. A zatem renesans filozofii społecznej wiąże się z negatywnymi skutkami rozwoju cywilizacji zachodniej. W głównej mierze jednak rosnąca dynamika przemian społecznych z jej globalnymi ekonomicznymi, politycznymi i ekologicznymi konsekwencjami powoduje powstawanie coraz to nowych pytań domagających się natychmiastowych odpowiedzi. Co więcej, odbywa się to w atmosferze powszechnego dystansu wobec narzucania własnych wizji rzeczywistości, rodząc poczucie ulotności wszelkich rozwiązań i interpretacji.

Truizmem jest już konstatacja dotycząca wejścia cywilizacji zachodniej w nowy etap rozwoju bądź – jeśli ktoś woli – przemian często określanых mianem upadku lub kryzysu, jakim jest „wiek informacji”, nazywany również epo-

¹ M. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, (w:) *Filozofia europejska w XX wieku: tradycje i ich społeczne znaczenie*, pod red. A. Przyłębskiego, Poznań 1999, s. 50.

ką postindustrialną, a nawet postintelektualną². Wielce dyskusyjna wydaje się kwestia, czy mamy do czynienia z powolnym załamywaniem się cywilizacji zachodniej w ogóle, czy jedynie z przejściem do kolejnej fazy jej rozwoju. Nie to jednak będzie przedmiotem naszej refleksji. W kontekście niniejszych rozważań istotny jest sam fakt zmiany i to, co ona ze sobą niesie. Każde ze stadiów rozwoju cywilizacji powoduje zasadnicze przeobrażenia we wszystkich sferach ludzkiego życia. Każdy przełom pociąga za sobą całkowitą przemianę większości jego komponentów. Świat, który wyłania się na skutek zderzenia nowych wartości ze starym, utrwalonym porządkiem rzeczy, domaga się nowych idei, koncepcji, instytucji, uzasadnień.

Jakiego rodzaju pytania wymusza zatem dynamika społecznej transformacji? Przede wszystkim pytanie o globalizację, a w jej kontekście o tożsamość narodową, demokrację, wolność, środowiskowe i polityczne zagrożenia globalne, kulturę, wartości – czyli kwestie, które *de facto* dotyczą losów zbiorowości, wytyczać będą obszar najistotniejszych problemów filozoficznych w nadchodzącym czasie. Najistotniejszych, albowiem wszystkich nas wprost dotyczących, najbardziej odczuwalnych, najważniejszych dla „spójnego poczucia bycia w świecie”; konstytutywnych dla tego, co Anthony Giddens określa mianem „bezpieczeństwa ontologicznego”³, które w perspektywie fundamentalnych przemian zostaje poważnie naruszone. Zwłaszcza gdy namysł nad współczesnym światem społecznym wypełnia znaczna doza niepokoju o jego przyszłość, o to, by to, co kiedyś było dla niego wartością, nie przekształciło się w miecz obosieczny. Ironia losu czy naturalna kolej rzeczy sprawia, że to, o co niegdyś żarliwie walczyliśmy i w wartość czego wierzyliśmy, w pewnym momencie zaczyna ciążyć...

Kwestia globalizacji wydaje się podstawowa, gdyż towarzyszy pozostałym wyżej wymienionym zagadnieniom, które analizowane są w jej świetle i w powiązaniu z nią. Celem niniejszego artykułu nie jest jednak głos w debacie związanej z szeroko pojętym globalizmem. Intencją moją jest jedynie zwrócenie uwagi na wzrastającą rangę zagadnień społecznych. Będę raczej wskazywać na kwestie filozoficzne, które pojawiają się w kontekście wymienionych zjawisk,

² Pojęcia tego używa m.in. Donald N. Wood, określając współczesną epokę mianem „postintelektualnych umysłów”; umysłów tych, którzy – jak pisał – „wyrzekli się intelektualnej odpowiedzialności względem zbiorowego bezpieczeństwa, tych, którzy ignorują długoterminowe potrzeby społeczności kosztem natychmiastowych korzyści [...], tych, którzy wierzą w technologię, ale tracą osobistą perspektywę analityczną”. D.N. Wood, *Post-Intellectualism and the Decline of Democracy. The Failure of Reason and Responsibility in the Twentieth Century*, London 1996, s. 14.

³ Pojęcie bezpieczeństwa ontologicznego Giddens ściśle wiąże ze świadomością praktyczną wyrażającą się w poczuciu trwałości i porządku zdarzeń, a jego alternatywę stanowi chaos – w sensie psychicznym rozumiany jako trwoga, lęk sięgający korzeni naszego spójnego poczucia „bycia w świecie”. Szerzej zob.: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2002, s. 50–78.

niż poszukiwać konkretnych rozwiązań. Ponieważ niemożliwe jest, by ich wykaz był wyczerpujący, ograniczę się tylko do kilku, jak sądzę, najczęściej wskazywanych przykładów.

Globalizacja stanowi fenomen naszych czasów, jest zjawiskiem totalnym. Zasadniczą tego przyczynę stanowi fakt, że jej wymiary wzajemnie się przenikają i częściowo implikują. Toteż bezcelowe wydaje się rozpatrywanie jej konkretnych aspektów w oderwaniu od siebie. Tak jak skutki globalizacji nawzajem się warunkują, tak też szczegółowe pytania ich dotyczące można sprowadzić do kilku ogólnej natury. Możemy zatem pytać – a wręcz powinniśmy – ale przewidzieć wszystkich konsekwencji globalnej transformacji nie sposób.

Każdy z wymiarów przemian globalizacyjnych niesie ze sobą wiele zagadnień natury filozoficzno-społecznej. Kwestię fundamentalną stanowi tu pytanie o możliwość zaistnienia jednego społeczeństwa w skali światowej, o perspektywę jedności rodzaju ludzkiego. Odpowiedź na nie nie jest jednoznaczna. W wymiarze kulturowym, jak również ekonomicznym i politycznym, mimo silnych tendencji unifikacyjnych, nadal trudno mówić o „globalności” rodzaju ludzkiego, co więcej wedle niektórych myślicieli, np. Samuela P. Huntingtona⁴, przeciwnie – globalizacja potęguje tendencje separatystyczne. Natomiast w perspektywie zagrożeń ekologicznych pojęcie globalności wydaje się w pełni uzasadnione⁵.

W znacznej mierze globalne zagrożenia ekologiczne stanowią echo globalizacji ekonomicznej. Niezależnie od stopnia uzasadnienia negatywnego wpływu naszej aktywności na środowisko naturalne, nie ulega wątpliwości, że nurtują i niepokoją one ludzkość nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale przede wszystkim praktycznym. Z pewnością nie jest to nieważki problem, skoro jego rozwiązanie może przesądzać o możliwości przetrwania ludzkości w ogóle. Środowisko stało się globalne w takim stopniu, jak nigdy wcześniej, w tym sensie, że skutki ludzkiej ingerencji dotyczą wszystkich – obecnie może w różnym zakre-

⁴ Szerzej zob.: S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998.

⁵ W tym kontekście Manuel Castells wysuwa tezę o możliwości wypracowania nowej ekologicznej kultury, którą określa mianem „zielonej kultury” (*green culture*). Jego zdaniem, może ona przyczynić się do pojawienia się nowej tożsamości, ujmującej kulturę rodzaju ludzkiego jako komponent natury. Podobnie jak P. Kelly, opiera możliwość jej zaistnienia na konieczności wypracowania umiejętności takiego myślenia i działania, które wypływałyby z uznania wzajemnej zależności pomiędzy wszystkimi żyjącymi istotami i poszanowania znaczenia innych ogniw w rozległej sieci życia. Nowa kultura może powstać tylko w takim duchowym kontekście. M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, t. II: *The Power of Identity*, Oxford 1998, s. 127. „Zielona kultura” stanowi potencjalne ogniwo łączące ludzkość w wymiarze globalnym. O ile zaistnieje powszechnie, będzie dowodem na prawdziwie globalny wymiar współczesnej cywilizacji, której niezależnie od wszelkich różnic pomiędzy tworzącymi ją kulturami, przyświecać będzie jeden wspólny cel – utrzymanie życia na Ziemi.

sie, ale w przyszłości, o ile spełnią się najczarniejsze scenariusze, odczujemy je wszyscy w stopniu jednakowym. Globalne zagrożenia ekologiczne (wśród nich za główne uznawane są: zniszczenie warstwy ozonowej, zmniejszające się właściwości utleniające atmosfery oraz ocieplenie klimatu) wymuszają refleksję nad zagadnieniami dotyczącymi relacji człowiek–natura, statusu natury jako bytu danego, wiecznego bądź przeciwnie – skończonego.

W tym kontekście pojawia się idea „kresu natury”⁶, a wraz z nią pytanie o to, w jakiej mierze człowiek egzystuje w środowisku naturalnym, a w jakiej w spreparowanej przez siebie rzeczywistości. Odpowiedź na nie determinuje jedno z zasadniczych stanowisk ontologicznych w sporze pomiędzy monizmem a pluralizmem. Przyjęcie stanowiska dualistycznego, wyrażającego się m.in. w podziale rzeczywistości na ludzką i przyrodniczą, zaowocowało instrumentalnym traktowaniem środowiska. Dualistyczne postrzeganie rzeczywistości to jedna z zasadniczych przyczyn naszej zaborczej postawy wobec przyrody, co z kolei doprowadziło do pojawiania się szeregu zagrożeń dziś określanых mianem globalnych. Obecnie promuje się powrót do monistycznego, holistycznego paradygmatu ujmowania rzeczywistości, zgodnie z którym wszechświat stanowi dynamiczną, skomplikowaną sieć stosunków i zależności w obrębie spójnej całości. Trudno chyba podać bardziej wymowny dowód na współzależność ludzkiego i przyrodniczego świata niż ekologiczne zagrożenia globalne, trudno również o bardziej szokującą konstatację, że ich autorem jest „ludzki element” środowiska przyrodniczego.

W kontekście ekologicznych zagrożeń globalnych pojawia się również cały szereg pytań natury aksjologicznej. Jeśli pytamy o relację pomiędzy rozwojem gospodarczym a stanem środowiska, o możliwość przemiany naszej postawy wobec świata przyrodniczego, o fundament, który określiłby granice ludzkiej węg ingerencji, o jej cel, sens i koszty, to z konieczności dotykamy kwestii statusu wartości ekonomicznych i ich związku z wartościami moralnymi i społecznymi oraz czynników, które wywołują ich zmianę.

W procesie przewycięzania globalnych zagrożeń fundamentalne znaczenie ma wiedza, jaką na ich temat dysponujemy. Pojawiają się tu zatem pytania o to, jak status wiedzy – przekonanie o jej prawdziwości lub nie – wpływa na nasze działania, czy wiedza jest wystarczającym impulsem pobudzającym do określonego postępowania, w jakiej mierze je warunkuje, a przede wszystkim w jakim stopniu wiedza oraz środki i możliwości, którymi dysponuje współczesny czło-

⁶ Por. B. McKibben, *The End of Nature*, New York 1989. Przez pojęcie „natura” McKibben rozumie niezaludnione prowincje, przestrzenie odseparowane od człowieka, których reguły decydują o jego życiu i śmierci. Ze względu na globalny zasięg skutków ludzkiej działalności takie miejsca, zdaniem autora, przestają istnieć – stąd proponowana przez niego idea „kresu natury”.

wiek, wywołują w nim poczucie indywidualnej odpowiedzialności za stan środowiska, a tym samym za przyszłe losy cywilizacji, za zbiorowe bezpieczeństwo. W tej perspektywie niezwykle istotne stają się pytania o kryterium wiedzy, o możliwość odróżnienia mniemań od wiedzy rzetelnej, naukowej.

O znaczeniu wiedzy we współczesnym świecie nikogo nie trzeba przekonywać. Globalizacja ekonomiczna nierozzerwalnie związana jest z rozwojem nowej gospodarki, której podstawowym kapitałem stała się informacja. Istotnie, to ona umożliwiła zglobalizowanie rynku. Właściwie to specyfika „wieku informacji” sprawia, że globalizacja ekonomiczna zamiast niwelować, powiększa polaryzację tak między Północą i Południem, jak i bogatymi i biednymi w krajach wysoko rozwiniętych⁷. To właśnie dziś wyraźnie widać, w jakim stopniu posiadanie lub brak wiedzy może dzielić ludzi.

Polityczny wymiar globalizacji skupia naszą uwagę w głównej mierze na zagadnieniu demokracji. Pytanie zasadnicze dotyczy kwestii, w jaki sposób globalizacja wpływa na jej rozwój, czy w niedługim czasie będziemy obwieszczać „koniec historii”, czy przeciwnie – zмагаć się z pietrzącymi się konfliktami cywilizacyjnymi. Coraz częściej wskazuje się na związek pomiędzy rozwojem politycznym i ekonomicznym a religijnymi i etnicznymi napięciami⁸. Problem to niezwykle istotny, gdyż dotyczy perspektyw ładu światowego, w jakim w niedalekiej przyszłości przyjdzie nam żyć. W tym kontekście najbardziej naglące i niepokojące wydają się zagadnienia dotyczące terroru i terroryzmu, a wraz z nimi pytania o znaczenie suwerenności i bezpieczeństwa w dobie globalizacji, dialogu jako uniwersalnego narzędzia komunikacji, a może jedynie specyficznej kulturowej praktyki⁹. Tu rodzi się pytanie szerszej natury – o warunki i możliwości ludzkiego „bycia” jako nieuchronnego współ-bycia z Drugim, Innym. Poszukiwanie możliwości dyskursu międzycywilizacyjnego ściśle wiąże się z ko-

⁷ Zdaniem Castellsa, wzrost nierówności i społecznego wykluczenia na całym świecie jest ściśle związany z rozwojem informacjonizmu. Proces ów obejmuje jednostki, grupy, jak również terytoria, które nie odgrywają większej roli w informacyjnym kapitalizmie, omijane są przez zasoby, informacje i technologiczną infrastrukturę, a zatem czynniki umożliwiające komunikowanie, innowacje, produkcję, konsumpcję. Niezdolność do produkowania i używania zaawansowanych technologii skazuje je na wykluczenie z globalnej ekonomii. Zjawisko to Castells określa mianem „czarnych dziur kapitalizmu”. Polega ono na wykluczeniu ludzi i terytoriów, które z perspektywy przeważających interesów w globalnym informacyjnym kapitalizmie przesuwają się na pozycję strukturalnej nieistotności. „Czarne dziury kapitalizmu” stanowią najwyższy wyraz nierówności, dyskryminacji, ludzkiej nędzy i społecznego kryzysu – zwłaszcza w epoce informacjonizmu. Por.: M. Ince, *Conversations with Manuel Castells*, Cambridge 2003, s. 92–94 oraz M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, t. III: *End of Millennium*, Oxford 1999, s. 70–161.

⁸ Szerzej na ten temat zob. np.: J. Haynes, *Religious and Ethnic Conflict*, (w:) idem, *Politics in the Developing World. A Concise Introduction*, Oxford 2002, s. 116–147.

⁹ Szerzej na ten temat zob. np.: G. Borradori, *Filozofia w czasach terroryzmu*, przeł. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Warszawa 2008.

niecznością odpowiedzi na jakże istotne w dobie globalizmu pytanie: jak radzić sobie z różnorodnością?¹⁰ Ponadto globalizacja, która niesie ze sobą rosnącą wielokulturowość, w większości społeczeństw rozwiniętych wymusza redefinicję takich pojęć, jak tożsamość narodowa, państwo narodowe, obywatelstwo, czyli wymusza refleksję nad relacją Ja–Inny, nad przestrzenią relacji międzyludzkich, sferą tego co między-podmiotowe. Skłania do refleksji nad perspektywą ukonstytuowania się postnarodowej tożsamości i ponadnarodowej formy obywatelstwa.

Odpowiedzi na wymienione pytania z dziedziny filozofii polityki implikują rozwiązania bardziej podstawowych kwestii natury epistemologicznej i aksjologicznej. Skoro – przykładowo – przyjmuję, że demokracja liberalna jest najlepszą (z dotąd znanych) formą ustrojową, to zgodnie z podstawowymi wartościami, na których się opiera, uznaję zasadność istnienia każdej innej – choćby z nią sprzecznej i opartej na zupełnie innych wartościach – formy. Pluralizm światopoglądowy wymusza zarówno relatywizm kulturowy, polityczny, epistemologiczny, jak i sceptycyzm poznawczy.

Globalizacja kulturowa postępuje najwolniej, powodem tego jest fakt, że kultura stanowi ten element, który w obliczu rozlicznych ekonomicznych i politycznych przemian pozostaje względnie stabilny. Kultura zdaje się być również tym ogniwem, które do pewnego stopnia blokuje oddziaływanie pozostałych wymiarów globalizacji. Wydaje się, że dopóty owa blokada pozostaje żywotna, dopóki konstatacja dotycząca zaistnienia powszechnej globalizacji jest przedwczesna czy wręcz bałamutna. Niemniej jednak proces globalizacji nasila się i nie sposób zaprzeczyć istnieniu również jego kulturowego aspektu. To, co jest mu najbardziej właściwe, to wewnętrzna sprzeczność w obrębie jego oddziaływania. Globalizacja kulturowa pociąga bowiem za sobą przeciwstawne tendencje, których krańcowe formy budzą największe obawy. W ten sposób ukierunkowuje współczesną debatę na kwestię skutków, jakie ze sobą niosą dwie skrajne na nią reakcje – *Dżihad* i *McŚwiat* (jak określił je Benjamin G. Barber¹¹), czyli na jednym krańcu radykalny tradycjonalizm (fundamentalizm, ksenofobia, trybalizm, sprzeciw wobec dominacji świeckich wartości), na drugim modernizacja, uniwersalizacja, konsumpcja, ekonomizacja życia. Co więcej, w obrębie samych tych tendencji zachodzą procesy dezorganizujące dotychczasowy kształt kultur. Zasadniczy problem, z jakim zmagają się większość demokracji liberalnych, sprowadza się do konstatacji, iż swoich kulturowych fundamentów nie mogą one już traktować jako czegoś nienaruszalnego¹². Kultura różnorodności osłabia czy

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. np.: B. Tibi, *Muslim Migrants in Europe: Between Euro-Islam and Ghettoization*, (w:) *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, ed. N. AlSayyad, M. Castells, California 2002, s. 31–52.

¹¹ Por. B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.

¹² Por. F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. K. Komorowska, K. Dorsz, Warszawa 2000, s. 20–22.

wręcz kwestionuje wartości moralne kultywowane w przeszłości. Odejście od tradycyjnego paradygmatu kultury, w którym pełniła ona funkcję łądotwórczą¹³, w kierunku kultury dynamicznej stwarza pytania typu: jak radzić sobie z różnorodnością wartości, brakiem aksjologicznego centrum, stałych punktów odniesienia, autorytetów i ich konsekwencjami, zwłaszcza społeczną separacją? Najwięcej obaw budzi perspektywa zaistnienia ładu społecznego w warunkach nieistnienia konwencjonalnych zasad leżących u jego podstaw. Stajemy w obliczu pytania o możliwość odnalezienia płaszczyzny pozwalającej na gruntowną reinterpretację wartości ludzkich, nie poddających się fragmentaryzacji, które w warunkach wielokulturowości zostały zagubione. W społeczeństwach niezachodnich z kolei niepokój wzbudza napór modernizacji (industrializacja, urbanizacja, coraz wyższy poziom wykształcenia, mobilność społeczna, różnorodność struktur zawodowych itp.) i przymus podążania za nią; modernizacji, która wiąże się jednak z przesunięciem ludzkich wartości, zmianą podejścia do wielu kwestii i oczekiwań. W efekcie społeczeństwa te zmuszone są poszukiwać pomostu pomiędzy światem zachodnim a własnym, czują niesłabnącą presję godzenia importowanych wytworów kultury z tradycjami kultur lokalnych. Stwarza to zatrważający rozdzźwięk pomiędzy koniecznością podążania za modernizacją a potrzebą zachowania rodzimych wartości.

W perspektywie powyższych zagadnień chodzi nie tylko o kształt i nowe funkcje kultury; zasadnicza kwestia dotyczy tego, czy może ona w przyszłości stanowić czynnik jednoczący ludzkość w wymiarze globalnym. „Rodzi się zatem pytanie o realną możliwość uniwersalizmu w kulturze współczesnego świata. Chodzi przy tym o uniwersalizm rozumiany w sposób filozoficzny, zgodnie z którym powszechnie czy upowszechniane wartości są wyrazem wspólnej akceptacji, uzyskanej nie poprzez wzajemne przymuszanie i nacisk, ale dialog i szukanie kompromisu. Przy takim podejściu pojęcie uniwersaliów oznacza, że zjawiska posiadają identyczną treść, a nie treść kulturowo uwarunkowaną”¹⁴. *De facto* zagadnienie to wpisuje się również w szerszy spór ontologiczny, dotyczący charakteru przemian i zasad nimi rządzących, tj. spór o to, czy np. zmiany, w tym kulturowe i społeczne, dokonują się wedle praw dialektyki, czy w sposób ewolucyjny, wyrażający się we wzrastających zdolnościach adaptacyjnych. Pojawia się tu również ogólniejsza refleksja nad historycznością bytu ludzkiego. W zagadnienie to wpisuje się także pytanie, w jakim stopniu kultura determinuje wzajemne definiowanie się odrębnych podmiotów w ramach odmiennych kulturowych i etycznych wspólnot.

¹³ Szerzej zob.: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 184-189.

¹⁴ W.J. Burszta, *Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane*, (w:) *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, pod red. A. Szahaja, Toruń 1995, s. 197.

Tak jak wspomniałam na wstępie, przy próbie uzasadnienia swojej tezy odwołałam się do kilku tylko przykładów. Starałam się – na ile to możliwe – wybrać te najogólniejsze i najbardziej naglące, które dotyczą – z pewnością w stopniu niejednakowym – wszystkich. Moim celem była refleksja dotycząca tego, w jakiej mierze kwestie natury społecznej narzucają pytania o charakterze ontologicznym, gnoseologicznym i aksjologicznym. Wydaje się, że zmiany społeczne wymuszają refleksję nie tylko nad tym, co *stricte* społeczne, ale również nad tym, co bardziej ogólne. Obecnie, w dobie „zawieszenia”, wszystkie pytania narzucają się jednocześnie, ale ich fundament i kontekst pozostaje społeczny. Okazuje się, że wraz ze wzrastającą rangą zagadnień społecznych rośnie znaczenie pytań podstawowych.

Zagadnienia filozofii społecznej wydają się szczególnie bliskie współczesnemu człowiekowi, co wynika również z płynności linii demarkacyjnych wyznaczających pole problemowe tej dziedziny. Sprawia ona, że łatwiej niż w innych obszarach filozofii – lawirując pomiędzy poszczególnymi naukami szczegółowymi – zderzyć się z pytaniami na tyle ogólnymi, by można je nazwać mianem filozoficznych. Z drugiej jednak strony, jak trafnie zauważa Jerzy Szacki, „niepokojąco łatwo jest w tym wypadku zatrzeć granice pomiędzy tym, co chciałoby się nazywać filozofią, kierując się takimi czy innymi stosowanymi w środowiskach akademickich standardami, i bardziej lub mniej dyletanckimi improwizacjami na zbliżone tematy, w jakie obfituje niemal każde piśmiennictwo zwłaszcza wtedy, gdy przedmiotem dyskusji staje się społeczeństwo”¹⁵. Ponadto, niezwykle istotne w tym względzie niebezpieczeństwo, wymagające od nas wyostrzonej czujności, stanowi groźba popadnięcia filozofii społecznej czy uściślając – politycznej w służbę ideologii.

Być może naiwnością byłoby wierzyć, że filozofia społeczna, dotykając właściwych sobie kwestii oraz wykazując niezwykle ścisły związek teorii z praktyką, mogłaby stać się swego rodzaju impulsem pobudzającym „zwykłego” człowieka do głębszej refleksji nad otaczającą go rzeczywistością. Nieśmiało wierzę jednak, że jako jedyna z dziedzin wiedzy o wszystkim; wiedzy stanowiącej pewien rozbudowany system – w tym sensie, że tezy sformułowane w jednym z jej obszarów badawczych mają swoje bezpośrednie przełożenie na pozostałe – może pobudzać otwartość na filozofię w ogóle.

Na koniec raz jeszcze pozwolę sobie przytoczyć słowa Siemka, który przekonuje, że obszar filozofii społecznej „zostaje wyniesiony do rangi centralnego kręgu problemowego całej myśli filozoficznie znaczącej. To zaś znaczy, że samą *filozofię* da się dziś w ogóle poważnie uprawiać o tyle, o ile pojmuje się ją przede

¹⁵ J. Szacki, *Polska filozofia społeczna XX w.*, [online] <<http://74.125.77.132/search?q=cache:vjGrHMPYvscJ:www.calculemus.org/forum/2/szacki.doc+POLSKA+FILOZOFIA+SPO%5C%81ECZNA+Xx.&cd=6&hl=pl&ct=clnk&gl=pl>>, dostęp: 8.06.2009.

wszystkim jako filozofię społeczną właśnie”¹⁶. Moim zamysłem nie było umniejszenie roli – jak to określa w cytowanym artykule Siemek – czystej „filozofii w ogóle”, a jedynie zwrócenie uwagi na swego rodzaju odwrócenie relacji pomiędzy „peryferiami” tradycyjnej filozofii a jej „centrum”; na możliwość odmiennego sposobu dochodzenia do tego, co pierwsze.

¹⁶ M. Siemek, op. cit., s. 52.