

Anna Kurkiewicz

Bezpieczeństwo w świecie płynnej nowoczesności : aksjologiczne konteksty

Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa nr 2, 189-201

2014

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.

Anna KURKIEWICZ

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa w Poznaniu

BEZPIECZEŃSTWO W ŚWIECIE PŁYNNEJ NOWOCZESNOŚCI. AKSJOLOGICZNE KONTEKSTY

Jednego możemy być pewni: jakakolwiek moralność istnieć może w społeczeństwie, jakie przyznało otwarcie, że brak mu podstawy i celu, i że tylko chybota kładka konwencji przykrywa Otchłań ziejącą, tam gdzie tkwić winny jego fundamenty, może być jedynie moralnością etycznie nieufundowaną. Musi więc być niekontrolowalna i nieprzewidywalna.¹

Zygmunt Bauman

Czy w świecie płynnej nowoczesności, świecie traktowanym jako rzeczywistość zwiększonego ryzyka, możliwe jest zachowanie elementarnego poczucia bezpieczeństwa? Czy ludzki byt można ujmować w kategoriach bezpiecznego osadzenia w szeroko pojętym środowisku życia człowieka? Czy człowiek w ponowoczesnej rzeczywistości może się odwoływać do pojęcia bezpieczeństwa w jego ontologicznym wymiarze? Jaka jest cena wyrwania z przyrodniczego uwikłania, cena postępu, technologicznego rozwoju, informatyzacji, diametralnej zmiany znaczenia systemów komunikacji, cena wypierania lokalności na rzecz struktur globalnych? Czy możliwe jest w tak zarysowanej rzeczywistości utrzymanie etyki jako wyznacznika ludzkiej aktywności w świecie i czym miałyby ona być, co stanowić miałyby jej fundament? Czy ludzkie działanie podlegać może jeszcze jakimkolwiek uniwersalnym regulacjom?

Współczesny człowiek wyemancypowany ze świata przyrodniczego uwikłania za sprawą, z jednej strony, „odczarowania samego świata” (pozbawienia wpisywanego weń dotąd elementu zagadkowości, tajemniczości) jako konsekwencji wzrostu świadomości, racjonalizacji wiedzy, a z drugiej strony, rozbudowanych systemów abstrakcyjnych zapośredniczających życie ludzkie – zatracą stabilny grunt, twardą podstawę odniesienia w określaniu siebie samego, własnej tożsamości, systemu określonych dóbr (wartości). Zerwanie bezpośredniego związku z rzeczywistością materialnego bytu, a wraz z tym rosnąca świadomość siebie i świata, odrywają człowieka stopniowo od rzeczywistości jego bytowego osadzenia, osadzenia w perspektywie czasu i przestrzeni. To, co dotąd organizowało życie ludzkie, ujmując dynamikę świata w czasoprzestrzenny ład i porządek, zostaje zastąpione, jak podkreśla Giddens, szczególnego rodzaju otwartością: otwartością na świat, otwartością rozrywającą czasoprzestrzenne w nim uwikłanie (a tym samym określone jego ramy). Drogę ku tak pojętej otwartości torują, co podkreśla autor *Konsekwencji Nowoczesności*, zarówno przywołane systemy abstrakcyjne, jak i leżące u ich podstaw mechanizmy wykorzeniające. Mechanizmy wykorzeniające, czyli mechanizmy wyrrywające niejako z bezpiecznej rzeczywistości, ze świata, który zasiedlał dotąd człowiek konstruowaniem spójnych jego opisów oraz wpisywaniem w nie określonych projekcji przyszłość. Tak pojęty świat zespalał ludzkie życie z pojęciem losu,² jasno określonej i z góry wyznaczonej jego trajektorii.

¹ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman. Warszawa 1994, s. 52

² Patrz: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka. Warszawa 2010, s. 47

Rozerwanie owego, wytyczonego losem, biegu ludzkiego życia wprowadza w nową rzeczywistość – już nie zamkniętą spójnymi jej opisami, a otwartą na szereg, nie danych w gotowej postaci, możliwości. Na tak rysowany, „otwarty” świat – zarówno w aspekcie czasowym, jak i przestrzennym – nakłada się swoista dynamika zmian zachodzących w otaczającej człowieka bliższej i dalszej rzeczywistości, a wraz z nią swoista nieciągłość doświadczenia. Świat wkracza w okres późnej nowoczesności wypierając stabilność struktur i schematów myślenia właściwych rzeczywistości przednowoczesnej i nowoczesnej. Wraz z postępującą technicyzacją, informatyzacją oraz globalizacją człowiek wstępuje w nieznany dotąd obszar – podważenia bezpiecznego osadzenia w zastanej rzeczywistości na rzecz zwiększonego ryzyka. Jak zaznacza Giddens: „Reorganizacja czasu i przestrzeni, mechanizmy wykorzeniające i refleksyjność nowoczesności zakładają uniwersalizm, który tłumaczy ekspansywność i iskrzenie nowoczesnego życia społecznego w zetknięciu z tradycyjnie ustalonymi praktykami”.³

Wznoszone na gmachu pewności i utrwalonych wzorów zachowań poczucie bezpieczeństwa zderza się z dynamiką wielowarstwowej, niepoddającej się jednoznacznej ocenie rzeczywistości. Człowiek odnajduje siebie w świecie, który nie może stanowić już gwaranta ciągłości i stabilności życiowego doświadczenia. Lecz czy podważanie stałości, jednoznaczności czy też pewności w odniesieniu do istnienia świata, jak i wiedzy o nim, wypiera tym samym tęsknotę za owym szczególnym, jak powie polski badacz, uporządkowanym „uniwersum kultury”? Wszak: „od najdawniejszych czasów człowiek dążył do tego by nadawać porządek otaczającemu go światu. Tworzył religie, hierarchie wartości i wzory pożądanych zachowań społecznych, aby w obojętnym i chaotycznym świecie poczuć się u siebie, zadomowić”.⁴ Regulacji (porządkowaniu) podlegała także możliwość przekraczanie trwałość i stabilność społecznych struktur i panujących w nim „twardych”, jasno określonych zasady. Owo rozrywanie utrwalonych reguł dopuszczał, wyróżnionym, z góry określonym czasem, karnawał (w rozumieniu czasu odświętnego, zabawy). Normowana kulturowo ludyczność w miejsce, co podkreśla Szachaj, „niepodważalnych prawd i zniewalających racji” wprowadzała „poczucie niestabilności, otwartości i zmienności świata”.⁵ Ów poddawany kontroli chaos i związana z nim szczególna żywiotowość nie burzyły jednak trwałości i spójności całej struktury czy obrazu rzeczywistości, stanowiąc jedynie jej akceptowany i sankcjonowany, acz marginalny element. Współczesność, wraz całokształtem dynamiki zachodzących w niej procesów, znaczone jest swego rodzaju odwróceniem ustalonego tradycją porządku (hierarchii określonych dóbr), odwróceniem relacji pomiędzy ładem i przysługującą mu powagą a czasem „niepowagi”, czasem burzenia, podważania zastanych ram, schematów myślenia i postępowania.⁶ Szachaj za Lyotardem podkreśla, iż „obserwujemy dziś zmierzch wielkich narracji, zespołów idei i przekonań (religijnych, filozoficznych, naukowych), które były w stanie organizować społeczną wyobraźnię. Ich miejsce zajmują teraz lokalne gry językowe najlepiej wyrażające

³ Ibidem, s. 38

⁴ A. Szachaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń 2004, s. 47

⁵ Ibidem, s. 48

⁶ Por. Szachaj, *Zniewalająca moc kultury*, op. cit., s. 49

stan rozpowszechnienia współczesnej kultury, jej, chciałoby się rzec, polifoniczność”⁷.

Bezpieczeństwo w jego różnych wymiarach, fundowane na poczuciu pewności co do istnienia samego świata, jego trwałości, trwałości wiedzy o otaczającej człowieka rzeczywistości, przekładającego się na określone, wektory myślenia i działania – za sprawą owej, przybierającej polifoniczny kształt, dynamiki świata ponowoczesnego – ulega zachwianiu. Poczucie bezpiecznego, a tym samym pewnego osadzenie w świecie, zderza się z niestannym wątpliwym, ciągłym podważaniem, uznawanych za spójne, utrwalonych systemów wiedzy. Miejsce pewności zajmuje jej brak (niepewność), ustalony tradycją ład i porządek wypierają porządki nowe czy raczej nie-porządki (w odniesieniu do utrwalonego rozumienia pojęcia porządku jako uporządkowanej, dającej się opisać struktury). Jasno określona – wytyczonymi tradycją regułami – trajektoria losu pojedynczego człowieka przechodzi w dynamiczny, wartki bieg bez wyraźnej zarysowej i określonej linii horyzontu, z góry wytyczonego, jednego celu. Owa szczególna otwartość w odniesieniu do projekcji własnego losu, a co z tym związane konstytucji własnej tożsamości, wnosi z sobą szereg możliwości, lecz jednocześnie obarczona jest zachwianiem bazowego poczucia bezpieczeństwa oraz zwiększonym ryzykiem.

Ryzyko staje się odąd wyznacznikiem ludzkiej aktywności, wpisując się tym samym w jej plan aksjologiczny. Jednoznaczne systemy etyczne wypiera wieloznaczność sądów, ocen moralnych. Bauman przywoła wyraźnie obecne we współczesnych dyskursach, kwestionowanie zasadności samej etyki, pisząc: „Etykę (...) potępia się jako któreś tam z rzędu nowoczesne kajdany (niegdyś może i użyteczne, dziś zbędne), teraz rozbite na kawałki i wyrzucone na śmietnik historii; drwi się z etyki jako z jeszcze jednego złudzenia, bez którego człowiek ponowoczesny może się wspaniale obejść”⁸. Wyzwolenie podmiotu, jak zaznacza filozof, prowadzi do „zmiękania etyki”, zjawisk „zastępowania etyki przez estetykę”⁹.

Lecz czy współczesny człowiek odrzucając spójne systemy etyczne rezygnuje tym samym z moralności – moralnego horyzontu własnej egzystencji, bycia w świecie za każdym razem konfrontowanego z Innymi – drugim człowiekiem, człowiekiem, który domaga się ujęcia go w planie wartości (założonego dobra)? Czy ów zamach na etykę nie jest podcinaniem korzeni nadwątlonemu już, za sprawą przejścia w rzeczywistość ryzyka, poczuciu bezpieczeństwa, bezpiecznego osadzenia jednostki w zastanym i choć nieokreślonym jednoznacznie, to już jakoś danym świecie? Przekonanie, iż wyznaczony „logiką opatrności” czy też losu świat, świat dający się ująć w miarę spójne systemy wiedzy zagwarantuje człowiekowi „bezpieczniejszy byt” wyparte zostało niepewnością czy wręcz zwątpieniem. Zwątpieniem w możliwość budowy – koherentnych systemów wiedzy (systemów mogących stać się gwarantem stabilnego oparcia, trwałego zakotwiczenia człowieka w świecie). Na gruncie etyki, jak zaznacza Bauman, wiązało się to z przekonaniem o niemożliwości stworzenia pewnego kodeksu porządkującego i opisujących całość ludzkich zachowań pod

⁷ Ibidem, s. 52

⁸ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir. Warszawa 1996, s. 6

⁹ Ibidem

kątem ich słuszności i wagi oraz jednoznacznej oceny (wraz z całokształtem jej możliwych konsekwencji). Zwątpienie zdaje się stanowić jeden z głównych wyznaczników nowoczesności w jej późnym kształcie. Jak zaznacza Giddens „W pełni rozwinięta nowoczesność znamionuje rozpowszechnione zwątpienie w opatrność połączone z dostrzeżeniem dwoistej natury nauki i techniki, z jednej strony stwarzających nowe parametry ryzyka i zagrożenia, a drugiej wciąż dostarczających ludzkości nowych rozwiązań”.¹⁰

Ludzkie doświadczenie – doświadczenie zapośredniczone poprzez język (mówiony, pisany, drukowany), język wszechobecny za sprawą środków masowego przekazu, zostaje niejako rozszerzone, rozszerzone o nowe, dotąd nieznanne jakości. Zapśredniczenie doświadczenia poprzez język środków masowego przekazu odwołuje się już nie do samej rzeczywistości, a jak go nazywa Giddens, „porządku odwróconego”, media bowiem nie tyle rzeczywistość odzwierciedlają, co rzeczywistość tworzą.¹¹ Życie ludzkie z faktycznego miejsca osadzenia (z konkretnej czasowej i przestrzennej perspektywy) zostaje przeniesione w dowolny – projektowany za sprawą kreowanego obrazu czy też odtwarzania zarejestrowanych wydarzeń w oderwaniu od ich faktycznego czasu zaistnienia – punkt. Otwiera to możliwość wglądu w dowolne punkty historyczne i geograficznie rysowanej przestrzeni ludzkiej aktywności. Człowiek zostaje tedy wyrwany z czasoprzestrzennych ograniczeń, co przekłada się na swoistą otwartość czasu i przestrzeni, w których przychodzi się mu poruszać. Otwartość wprowadza w pole szerokiego wachlarza możliwości, możliwości bycia w tym lub innym miejscu tak lub inaczej, w takiej lub innej perspektywie czasowej. Wiąże się to ze swego rodzaju wyzwaniem: „kolonizacją” czy też zasiedleniem przyszłości poprzez dokonywane nieustannie – wymuszane samym kształtem otaczającej rzeczywistości – wybory. „Przed jednostką i zbiorowościami w post-tradycyjnym świecie społecznym w każdym momencie stoi otworem nieprzebrana możliwość potencjalnych sposobów postępowania (wraz z towarzyszącym każdemu ryzykiem)”.¹² Rzeczywistość nabiera kontrfaktycznych kształtów – tego, co potencjalnie może zaistnieć i co obciążone jest założonym już z góry ryzykiem. Tak pojęte kolonizowanie rzeczywistości odnosi się również do planu etycznego. Jeśli w świecie nowoczesnym istotę etyki stanowiło odniesienie do jednorodnych, założonych z góry możliwości jej przejrzystego kodyfikowania, to świat ponowoczesny taką możliwość odrzuci. Napisze Bauman: „Myśl i praktykę moralności nowoczesnej ożywiła wiara w możliwość *jednoznacznego, nieaporetycznego kodeksu etycznego*. (...). Brak wiary w możliwość takiego kodeksu jest dla odmiany zjawiskiem ponowoczesnym”.¹³

Lecz czy ów przywołany brak wiary w zasadność i siłę kodeksów etycznych jest jednoznaczny z wkroczeniem w epokę postdeontyczną (postetyczną), co wieszczą niektórzy badacze współczesnego świata, Bauman, krytykując

¹⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, op. cit., s. 48

¹¹ Patrz: ibidem, s. 47

¹² Ibidem, s. 47

¹³ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 16

ów szczególny fatalizm deontyczny, wychodzi ze stanowiska odwrotnego apelując jednocześnie o swoiste umoralnienie życia społecznego.¹⁴ Na czym jednak zasadzać miałyby się „istota etyki w świecie ponowoczesnym”? Czy przybieranie moralności w szaty tego, co przypadkowe, przygodne nie jest jednoznaczne z podważaniem istoty samej moralności? Czy składowy element ludzkiej tożsamości stanowić może jeszcze „dobro” – pojęte jako szczególna wartość? Czy plan moralny pozostaje istotnym planem samookreślenia się człowieka, jego roli i miejsca w świecie?

Co zostało podkreślone – człowiek (post)nowoczesny to człowiek uwikłany w nieustanne samookreślanie się, owo szczególne ujmowanie własnej tożsamości, siebie samego, tego kim jest, a raczej kim się nieustannie staje. Proces „rodzenia się” współczesnego człowieka, a raczej określonego typu tożsamościowej konstrukcji przebiega na tle zmagania z jej „uwikłaniem etycznym” oraz podejmowanych prób jego rozerwania czy przekroczenia. Budowa tożsamości odbywa się w zderzeniu z pytaniem o możliwość utrzymania jej bezpośredniego związania z planem kulturowo normowanych wartości. Podkreślana częstokroć kontestacja utrwalonych tradycją, określonych dóbr (wartości), podważanie zasadności ich porządkowania (normowania), stawia współczesnego człowieka, wobec problemu – określenia składowych jego wewnętrznej tożsamości (tożsamości). By odnieść się do zarysowanej trudności, przywołajmy analizy kształtowania się nowoczesnej tożsamości czynione przez Richarda Taylora. To kim człowiek jest, w ujęciu filozofa, określa w dużej mierze jego stosunek do tego, co dobre czy złe, słuszne czy niesłuszne, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe, właściwe czy niewłaściwe. Człowiek zostaje w ten sposób nierozdzielnie związany z polem moralnym. Ów moralny horyzont ludzkiego bytu zostaje dodatkowo wpisany w perspektywę dialogu. Człowiek „staje się” – buduje własną podmiotowość – w relacji z innym, w dialogicznej z nim konfrontacji lub jeszcze inaczej za sprawą wypowiedzianych w kierunku innego słów. Słowo określające podejmującego dialog nabiera znaczenia, gdy zostaje wyartykułowane, wypowiedziane w obliczu i przed drugim człowiekiem. Zdolność uczynienia zeń pola sensu – ubrania w słowne i pojęciowe szaty, w szaty nadawanych określonym słowom i pojęciom znaczeń, co istotne, w sposób zrozumiały dla rozmówcy, legitymizuje samo słowo – wprowadza je we właściwą przestrzeń społeczną, przestrzeń międzyludzkich relacji. Tak rodzi się podmiot (człowiek jako podmiot). Co odróżnia, zdaniem Taylora, człowieka doby nowoczesności od jego historycznych poprzedników to otwarty horyzont konstruowania znaczeń i sensów. Człowiek zostaje określony jako „poszukujący”¹⁵ – poszukujący właściwego celu (sensu) własnego życia. Już nie poruszanie się w twardych, jednoznacznych pojęciowo i określonych – wyznaczonych kulturowo – ramach pojmowania i rozumienia człowieka określa jego byt, a samo ich konstruowanie. Świat współczesnego człowieka stanowi otwarte pole możliwości, możliwości stawiania się tym lub innym, możliwości projektowania własnej tożsamości i wyznaczania biegu (nadawania kierunku) własnego losu. Człowiek bowiem, zdaniem Taylora, określa i definiuje siebie (a tym samym w jakimś sensie stwarza) poprzez

¹⁴ Ibidem, s. 7-8

¹⁵ Patrz: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa 2012, s. 57

„wyrażanie siebie”, co m.in. znajduje wyraz w twórczym działaniu. Twórczość okazuje się tutaj istotnym elementem w kształtowaniu ram pojęciowych, w które przybrana zostaje istota ludzka (konkretny człowiek). Człowiek osadzony w realiach współczesnego świata, wyznaczając pojęciowe ramy tego, kim jest, za każdym razem odnosi się również do określenia własnej orientacji względem „spraw najistotniejszych” – uznawanych za szczególny rodzaj dobra. Zarysowanie przestrzeni wartości umożliwi zorientowanie się w świecie i podjęcie określonych w nim działań, określonej w nim aktywności,¹⁶ („potrzeba moralnej orientacji”¹⁷). Zdaniem Taylora pytanie o „wagę życia”, jego znaczenie okazuje się zarazem pytaniem „o to w jakim „punkcie”, czy w jakiej „pozycji” w stosunku do dobra”¹⁸ znajduje się w danym momencie człowiek. Filozof zaznacza, iż właściwe współczesności jest „pytanie o to czy nasze życie stanowi całość czy też dni następują po sobie bez żadnego sensu i celu, podczas gdy przeszłość zatracą się w nicości, nie stanowi więc preludium, zwiastuna, otwarcia czy wczesnego stadium czegokolwiek, jest tylko „straconym czasem” w podwójnym sensie (...), jako czas zarazem zmarnowany i nieodwracalnie, nieodwołalnie utracony, w którym przemijamy jak gdyby nas nigdy nie było”.¹⁹ Samo pytanie jest już możliwością otwarcia pola sensu, możliwością wprowadzenia sensu, wagi jego znaczenia, w czas. Wypełnienie danego czasu konstruowanym sensem przekłada się na kształt tożsamości współczesnego człowieka, który nie tyle jest, co nieustannie się staje. Pytanie o człowieka, o to kim jest, w całokształcie dynamiki życiowych zmian, zostaje przekute w nieustanne „stawanie się” również samego pytania, jego otwartości. Ludzka autonomia, jak zaznacza filozof, rodzi się w zdolności kształtowania czy zajmowania własnego stanowiska względem dobra. Jednak owa zajmowana przez człowieka pozycja „jest nieustannie konfrontowana z nowymi wydarzeniami w naszym życiu, jak również stale możliwa jest jej rewizja w miarę jak dojrzewamy i nabieramy nowych doświadczeń. Dlatego pytanie nie może dotyczyć jedynie tego, kim *jestemy*, ale i tego, dokąd *zmierzamy*”, ponieważ jako świadoma siebie, autonomiczna jednostka „nie możemy obejść się bez orientacji względem dobra...”²⁰ Co istotne owa przywoływana pozycja wobec określonych wartości nie posiada natury statycznej, a nieustannie się zmienia wraz z dynamiką zmian zachodzących w ludzkim życiu, zmian generowanych upływem czasu i nabywanym wraz z czasem życiowym doświadczeniem, czy może raczej doświadczeniem życia w jego zmienności i dynamice. Z biegiem czasu rodzi się także „rozumienie własnego życia”, a na jego kanwie kształtuje się tożsamość. Jednak „po to aby posiadać jakąś tożsamość potrzebujemy orientacji wobec dobra”, z zaznaczeniem, iż „owa koncepcja dobra musi być wpleciona w moje rozumienie własnego życia jako rozwijającej się opowieści”.²¹

Przekłada się to na narracyjne podejście do własnego życia, a także do zajmowanej względem dobra pozycji. Tak jak samo życie człowieka charakteryzuje określona czasowa rozciągłość – życie nieustannie się staje

¹⁶ Patrz, *ibidem*, s. 84

¹⁷ *Ibidem*, s. 85

¹⁸ *Ibidem*, s. 85

¹⁹ *Ibidem*, s. 86

²⁰ *Ibidem*, s. 93

²¹ *Ibidem*, s. 94

w i za sprawą osadzenia w czasowym planie (wymiarze), tak też „przestrzeń moralna”, jako jego istotna składowa, nieustannie się staje, a raczej jest konstytuowana. Zrozumienie własnego położenia czy też pozycji w owej przestrzeni (przestrzeni moralnej) możliwe jest właśnie dzięki narracyjnemu kontekstowi, owej czasowej dynamice zmian.²² To właśnie w czasie człowiek ujmuje siebie, swoje życie stawiając szereg pytań – pytań o naturę dobra (określonych wartości) i własnego doń stosunku. Ludzka tożsamość tedy to całokształt rodzących się i wypowiedzianych w zmiennej perspektywie czasu pytań. Lub jeszcze inaczej – człowiek staje się w i za sprawą pytania, pytanie rodzi określone sensy, a jednocześnie samo w sobie jest już nośnikiem sensu – kształtuje owo „jak?” – biegu ludzkiego losu, możliwe sposoby jego przeżywania i realizacji.

Współczesna świadomość moralna zatem to otwartość na zarysowaną dynamikę. Człowiek, również w odniesieniu do moralnego planu swej egzystencji, nie tyle odnajduje twardy jej fundament, by uczynić zeń trwały punkt podparcia, co sam nieustannie stwarza względne punkty odniesienia, pozwalające orientować się w dynamicznej rzeczywistości zewnętrznej. Fundamentem okazuje się tutaj nie jednoznaczność, a wielość możliwych znaczeń i sensów. Jak zaznacza Bauman: „W społeczeństwie prawdziwe „autonomicznym”, sensy – w tym też sens „tego, co moralne” – nie jawią się jako bezpodstawne, choć jest dla wszystkich jasne, że pozbawione są one „fundamentów” (...) jaźń moralna nie „odkrywa” swych fundamentów etycznych, lecz (na podobieństwo nowoczesnych artystów, którzy dostarczyć muszą nie tylko dzieł sztuki, ale i klucza interpretacyjnego dla ich odczytania i oceny) wznosi owe fundamenty w toku samo-konstrukcji”.²³ Autor *Płynnej nowoczesności* za podstawę etyki, możliwość jej utrzymania, czy odwołania do tego, co określa mianem jaźni moralnej przyjmuje wieloznaczność. Sądy bazujące na elemencie pewności, orzekające w sposób niepozostawiający miejsca na wątpliwość co do oceny ludzkiego postępowania czy wcześniej jeszcze, naturalnych uwarunkowań czy skłonności, w przekonaniu filozofa, rozmijają się ze złożonością, nie dającej zamknąć się w ramach oczywistości, ludzkiej natury. Ludzie bowiem „... są moralnie wieloznaczni: ambiwalencja unosi się nad „pierwotną sceną” ludzkiego spotkania”.²⁴ Etyka w świecie ponowoczesnym zasadza się na ambiwalencji w kwestii ocen moralnych, gruntowania tego, co określane jako słuszne czy niesłuszne nie na trwałym, jednoznacznym gruncie, a na wieloznaczności. W przekonaniu Baumana próby odkrycia „fundamentów bytu” podejmowane przez człowieka na przestrzeni wieków, okazały się bezowocne. Ich daremność demaskuje współczesna rzeczywistość, a raczej generowane przez nią dyskursy i narracje. Owa opiewana przez antycznych *ananke* wyparta została na rzecz przygodności, przypadkowości czy wręcz chaotyczności (chaosu jako przeciwwagi porządku, uporządkowanych struktur myślenia i samej rzeczywistości). W *Dwóch szkicach o moralności* czytamy: „Jawi się nam dziś moralność jako zjawisko równie przygodne, co i reszta bytu – jak i reszta bytu pozbawiona fundamentów, w jej przypadku etycznych”.²⁵ Zjawiska

²² Ibidem, s. 97

²³ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit., s. 53

²⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 17

²⁵ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit., s. 50

moralne bowiem są z natury nieracjonalne i aporetyczne, bezzasadnym jest zatem przykładanie do nich miary wyabstrahowanego rozumu. Moralność zawsze jest już zapośredniczona w zmiennej, częstokroć chaotycznej tkance społecznego bytu. Fundowana na niejednoznacznym gruncie sama z ze swej istoty nie może być jednoznaczna. Współczesnemu człowiekowi pozostaje tedy dokonanie przewartościowania w obrębie samej moralności, jak i konstruowanym na przednowoczesnym i nowoczesnym rozumieniu etyki poczuciu bezpieczeństwa (szczególnie w jego wymiarze ontologicznym – bezpieczeństwa jako pewności samego bytu i jednoznaczności wiedzy dotyczącej rzeczywistości).

Ujęte w ramy utrwalonych dyskursów bezpieczeństwo (jego poczucie) na gruncie etyki odnosi się do postulatu jednoznaczności, ujęcia etyki jako kodeksu, systemu prawa, który jasno i przejrzysto określa co dobre, a co złe, jakie zachowanie człowieka możemy uznać za słusne, a jakie za niesłusne, co jest nie do pogodzenia z kondycją samej rzeczywistości i wpisanego weń człowieka. Taki kodeks, który usuwa ambiwalencje i „wielorakość opinii”²⁶ z założenia przekształcić musi się w utopię. Jeśli odwołać się do rzeczywistości historycznej, rzecz można, iż wszelkie próby budowy rzeczywistości w oparciu o jednoznaczne zasady kończyły się fiaskiem – miast głoszonego rajy na ziemi, rzeczywistości jasno określonych norm i zasad, przejrzystości i klarowności rozbudowanych, powszechnie dostępnych systemów wiedzy – wyłoniło się „piekło” – przeciwieństwo rzeczywistości założonej; czy innymi słowy konstruowana na idealistycznych założeniach rzeczywistość przeistoczyła się w swą antytezę, postulowane szczęście ludzkości przekształciło się w dramat negacji samego człowieka (czego egzemplifikację stanowią XX wieczne totalitaryzmy).

Bauman podkreślać będzie, iż by zejść z wątpliwej drogi utopii, miast do etyki, współczesny człowiek winien odwoływać się raczej do jaźni moralnej. Czym jednak jest postulowana świadomość czy też „jaźń moralna”? Mielibyśmy tutaj propozycję odwołania do świadomości, świadomej (dynamicznego, aporetycznego kontekstu własnego osadzenia w świecie), reflektujące nad rzeczywistością jednostki. Jednostki powodowanej ową szczególną wrażliwością na moralny kontekst ludzkiego bytu, bytu zanurzonego w realia współczesności. Jednostki powodowanej wrażliwością bezpośrednio sprzęgnięta z jaźnią, jaźnią już nie w ujęciu św. Agustyna czy Kartezjusza, która po założonym metodycznie wątpleniu dąży nieuchronnie w stronę pewności (pewności co do własnego istnienia, jak i wiedzy o świecie), a jaźnią dopuszczającą niepewność, niepewność szczególnie w odniesieniu do ocen moralnych. Tak pojęta jaźń, zanurzona w wieloznaczności form i znaczeń, nie stroniąca od wyłaniających się z natury zjawisk sprzeczności (postrzeganych jako zagrażające i wrogie), wychodzi im naprzeciw, podejmując próby odpowiedzialnego mierzenia się z dobrem, dobrem rozumianym jako zmienne i dynamiczne, podlegające nieustannej rekonstrukcji, dobrem własnym i dobrem drugiego człowieka. Jak czytamy w *Dwóch szkicach o moralności*: „Jaźń moralna porusza się, czuje i działa w sytuacji ambiwalencji, zmorzona niepewnością. Sytuacja moralna wolna od wieloznaczności istnieje tylko w utopii; (...). Czyny moralne rzadko przynoszą niczym nie zmącone zadowolenie; odpowiedzialność, jaka kieruje poczynaniami

²⁶ Patrz: Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 18

osoby moralnej, jest zawsze „w przedzie”, wyprzedza o parę kroków każde poczynanie już dokonane lub możliwe do dokonania. Na przekór wszelkim wysiłkom, niepewność towarzyszyć będzie jaźni moralnej na wieki. Istotnie: jaźń moralną po tym się najlepiej rozpoznaje, że nie jest pewna, czy uczyniła wszystko, co winna była uczynić i co uczynić mogła”.²⁷

Tutaj punkt wyjścia stanowi drugi człowiek, potencjalna możliwość jego spotkania. Jaźń moralna w tak rysowanym kontekście okazuje się założoną postawą „bycia dla Drugiego”,²⁸ otwarcia na innego człowieka, na dynamikę rzeczywistości, którą inny z sobą wnosi, na jego dobro, a nie li tylko wyłącznie na określony, utrwalony w kodeksie schemat postępowania względem drugiego. Moralność służyć ma bowiem faktycznemu dobru, a nie stanowić narzędzie, jak zaznacza filozof „społecznej manipulacji”. Człowiek budujący własną tożsamość poprzez zajmowanie określonego stanowiska względem dobra wkracza tym samym w przestrzeń moralną, przestrzeń spotkania drugiego człowieka, (człowieka pojętego jako dobro). Już możliwość spotkania (samo spotkanie) wnosi z sobą określoną wartość, ale i wzywa do odpowiedzialności, odpowiedzialności za drugiego człowieka. Owa szczególna odpowiedzialność – odpowiedzialność moralna, co podkreśla Bauman, jest rezygnacją z „bycia dla siebie” na rzecz „bycia dla innego”.²⁹ Człowiek wiedziony jej poczuciem przekracza biologicznie warunkowane instynkty, instynkt do samo zachowania, ale i agresji względem tego, co słabsze (słabszego człowieka), przekracza w stronę świadomej rezygnacji ze stawiania siebie na pierwszym planie. Owa koncentracja na sobie, zaspokajaniu własnych potrzeb przeniesiona zostaje na innego, to drugi staje się przedmiotem (lecz nie w sensie uprzedmiotowienia) uwagi. Plan moralny pozostaje tedy, co podkreśla Bauman, istotnym planem ludzkiej aktywności, nie sposób bowiem go pominąć mówiąc o człowieku, człowieku osadzonym za każdym razem w horyzoncie spotkania (założonym jako możliwość), spotkania innego, drugiego człowieka.

Moralność ogólnoludzka „jest do pomyślenia jako odległa (niechby i utopijna) perspektywa emancypacji autonomicznej jaźni moralnej i rewindykacji moralnej odpowiedzialności; jako rezultat śmiałej konfrontacji jaźni moralnej z przyrodzoną i nieuleczalną ambiwalencją sytuacji, w jakiej podjęcie odpowiedzialności ją niechybnie umieści: tej ambiwalencji, która już jest jej losem, a teraz czeka na to, by się ją przekształciło w powołanie”.³⁰ Powołanie, które możemy za Giovannim Vattimo określić jako próbę kreacji „nowego początku”, budowy odmiennej jakościowo, gdyż wielowymiarowej jedności, jedności wiedzy również w odniesieniu do określania, ujmowania takich pojęć jak „dobro”, czy „prawda”. Co jednak istotne, jak podkreśla filozof, prawda wpisana w kondycję współczesnego świata, jeśli ma w nim pozostać, nie jest i być nie może prawdą dogmatyczną, roszcującą sobie pretensje do niezachwianego, twardego w podstawach gruntowania czy też spajania wiedzy o świecie. Jedną, niezachwianą prawdą, jako fundament nauk (w tym etyki) jest nie do utrzymania w rozwarstwionej, nastawionej raczej na wielowątkowość narracji niż dowodzenie istnienia twardych podstaw wiedzy rzeczywistości. Prawda w świecie ponowoczesnym, jeśli miałaby dojść do

²⁷ Ibidem, s. 19

²⁸ Ibidem, s. 21

²⁹ Ibidem, s. 22

³⁰ Ibidem, s. 24

głosu, to raczej jako prawda „słaba”, „której słabość mogłaby się odwołać do niejednoznaczności zasłaniania i odsłaniania, charakteryzującej Heideggerowskie pojęcie *Lichtug*”.³¹ *Lichtung*, czyli prześwit to, co zakryte, a co się jedynie odsłania, uwidaczniając to, co z natury swej niewidoczne. Prawda byłaby tedy tym, co prześwituje, co niekiedy wyłania się jedynie na mgnienie, by znów pogрузić się w niedostępnej ludzkiej wiedzy, czy ludzkiemu poznaniu otchłani. Do tak pojętej prawdy można dążyć, docierać czy raczej podejmować próby jej odsłonięcia, odsłaniania tego, co zakryte, jak chcieli antyczni, wodami wypływającej z Hadesu rzeki Lethe (Λήθη) – co w języku greckim oznacza zapomnienie, stąd *aletheia* – ‘prawda’ to odsłanianie zakrytego, zepchniętego w czeluście niepamięci. Prawda jako solidny, twardy fundament traci – w rzeczywistości negacji pewność wiedzy, jak i poznawanego bytu – zasadność. Możliwość jej utrzymania upatruje Vattimo w jej „zmiękczeniu”, podkreślając, iż w świecie ponowoczesnym „metafizyczne pojęcia podmiotu i przedmiotu, albo wręcz rzeczywistości i prawdy-fundamentu, tracą wagę. W tej sytuacji należy, (...), mówić o „słabej ontologii” jako jedynej możliwości wyjścia z metafizyki – na drodze przyjęcia – powrotu do zdrowia – wykrzywienia, które nie ma w sobie już nic z właściwego nowoczesności krytycznego przewyższenia. Być może tu właśnie dla ponowoczesnego myślenia leży szansa nowego – nowego w słabym tego słowa znaczeniu – początku”.³²

Etyka w tak pomysłanym świecie, etyka rozumiana jako jednoznaczny system zasad, do których można się za każdym razem odwołać – jako do autorytarnego w dziedzinie ocen ludzkiego działania arbitra – traci umocowanie. Tam, gdzie na arenę ludzkiej egzystencji wkracza ambiwalencja i niejednoznaczność, tam twarde fundamenty (stanowiące dotąd podstawę ludzkiej wiedzy) zaczynają kruszeć. Miejsce etyki zajmuje wrażliwość czy jak chciał Bauman jaźń moralna, lub też, by odwołać się do Richarda Rorty’ego, wyobraźnia (wyrosła z próby przekroczenia ostrej dychotomii pomiędzy rozumem a uczuciem). Postęp moralny zdaniem autora *Etyki bez zasad* nie jest odrzuceniem etyki jako takiej, lecz reinterpretacją jej podstaw. Gruntowanie etyki na wyprowadzonym z rozumu, uniwersalnym nakazie moralnym, co właściwe etyce kantowskiej, czy też separowanie rozumu w czystej postaci od sfery namiętności, co wyraźne w dualistycznej koncepcji Platona, jest dziś tak samo wątpliwe jak Hume’owskie negowanie tego, co rozumne na rzecz namiętności.³³ Przywołane a utrwalone w tradycji zachodnioeuropejskiej podejścia do etyki nie uwzględniają, co podkreśla Rorty, kontekstu relacyjnego, w jakim odnajduje i kształtuje siebie podmiotowe – Ja. „Rozwój moralny jednostki i postęp moralny ludzkości polegają na odtwarzaniu Ja ukierunkowanym na potęgowanie mnogości relacji konstytuujących owe Ja”.³⁴ Moralność kształtowana na gruncie relacyjnego odniesienia Ja do innych Ja, czy raczej do złożonej sieci wzajemnych z nimi powiązań jest właśnie możliwością pozytywnej odpowiedzi na złożoność i czasową oraz tożsamościową zmienność

³¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska. Kraków 2006, s. 167-168

³² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska. Kraków 2006, s. 169

³³ Patrz: R. Rorty, *Etyka bez zasad*. (w:) R. Rorty, *Filozofia a nadzieje na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć. Toruń 2013, s. 127-128

³⁴ *Ibidem*, s. 130

samego Ja. Uwzględnienie relatywnego kontekstu osadzenia działającego podmiotu, jak i nieciągłość jego tożsamościowej struktury, co generuje współczesna, dynamiczna i wieloparadygmaticzna rzeczywistość, prowadzi w konsekwencji do zmiany podstaw samej etyki. Miast fundowania jej na z góry założonej, uznanej za uniwersalną i trwałą podstawie – rozumie, czy uczuciu, współczesny człowiek winien – jeśli pozostawić chce w świecie, w którym przychodzi się mu poruszać, przestrzeń dla etyki – odnieść się do wielości elementów konstytuujących tożsamościowe złożenie Ja, winien dążyć w stronę coraz to większego uwrażliwienia na kwestie moralne, nie negując ani uczucia, ani rozumu, ale też żadnemu nie przydając roli nieomylnego arbitra. Jak zaznacza autor *Etyki bez zasad*, „najlepiej (...) rozumieć postęp moralny jako kwestię coraz większego uwrażliwienia, wzmoczonego wyczulenia na potrzeby coraz szerszych grup ludzi i przedmiotów”.³⁵ Ostra dychotomia, sztuczne separowanie rozumu od namiętności, na drodze moralnego rozwoju, winno przeistaczać się w rozszerzanie współczucia i kształtowanie wrażliwości na innego, drugiego człowieka. Tutaj istotnym okazuje się nie tyle utrzymanie zastanych, dających gwarancję spokoju (bezpieczeństwa) norm, ile możliwość wyjścia naprzeciw zmiennej rzeczywistości. Zamknięta w klatce narzuconego rozumem porządku, stanowiąca podstawę pewności rzeczywistość, ustępuje miejsca otwartej na wątplenie i zmianę kreacji. Postęp moralny zdaniem Rorty’ego to nie poszukiwanie pewności a wraz z nią prawdy, a rozbudzanie wrażliwości i wyobraźni. Tak pojęte ujęcie moralności odnaleźć możemy w koncepcji Johna Dewey’a, w której pragmatyzm, definiujący podmiot poprzez jego osadzenie w kontekście społecznym, zasadza się na trosce o potrzeby człowieka, a właściwie coraz to większych grup ludzi (grup złożonych z poszczególnych, „domagających się” troski jednostek).³⁶ W ten sposób współczucie, a wcześniej jeszcze wrażliwość, jako *modi* natury ludzkiej, zderzają się z jej antycznym ujęciem – bazującym na kategorii rozumu. Istota tak pojętego rozdzielania, to „różnica między zamknięciem a otwartością, między poczuciem bezpieczeństwa, które daje niezmienność, a (...) romantyzmem nieprzewidywalnej zmiany. Ten element nadziei romantycznej, chęć zmiany pewności na wyobraźnię, dumy na ciekawość, burzy greckie rozróżnienie kontemplacji i działania”. Rorty podkreślał będzie „wyższość” Dewey’owskiego pragmatyzmu, przedkładającego dualność ujmowania człowieka w perspektywie albo rozumu albo aktu nad rozumienie istoty ludzkiej jako za każdym razem „działającego podmiotu”. Jak zaznacza filozof „... wyższość ta przybrała postać pierwszeństwa potrzeby kreacji nowych sposobów praktykowania człowieczeństwa oraz pozostawienia przyszłym pokoleniom nowego nieba i nowej ziemi, przed pragnieniami stabilność, bezpieczeństwa i ładu”.³⁷

Pytanie tedy o etykę w rzeczywistości ponowoczesnego świata jest pytaniem nie tyle o jej zasadność ile o jej możliwy kształt. Pytaniem, które poprzez tradycję budowania bezpieczeństwa na kategorii pewności, poszukiwania trwałych podstaw wiedzy i samej rzeczywistości, przechodzi w pytanie o wrażliwość moralną

³⁵ Ibidem, s. 133

³⁶ Patrz, ibidem, s. 133

³⁷ Ibidem, s. 141

oraz otwartość na dynamikę zmian zachodzących w otaczającej człowieka rzeczywistości. Nieciągłości doświadczenia stają się otwartą możliwością, możliwością kreacji nowej, nie pozbawionej jednak moralnego kontekstu rzeczywistości.

Streszczenie

Czy w świecie płynnej nowoczesności, świecie traktowanym jako rzeczywistość zwiększonego ryzyka możliwym jest zachowanie elementarnego poczucia bezpieczeństwa? Czy ludzki byt można ujmować w kategoriach bezpiecznego osadzenia w szeroko pojętym środowisku życia człowieka? Czy człowiek w ponowoczesnej rzeczywistości może się odwoływać do pojęcia bezpieczeństwa w jego ontologicznym wymiarze? Jaka jest cena wyrwania z przyrodniczego uwikłania, cena postępu, technologicznego rozwoju, informatyzacji, diametralnej zmiany znaczenia systemów komunikacji, cena wypierania lokalności na rzecz struktur globalnych? Czy możliwe jest w tak rysowanej rzeczywistości utrzymanie etyki jako wyznacznika ludzkiej aktywności w świecie i czym miałyby ona być, co stanowić miałyby jej fundament? Czy ludzkie działanie podlegać może jeszcze jakimkolwiek uniwersalnym regulacjom? Pytanie o miejsce etyki oraz możliwość utrzymania elementarnego poczucia bezpieczeństwa w rzeczywistości świata ponowoczesnego jawią się istotnym elementem szeroko pojętej refleksji skoncentrowanej wokół człowieka, jego losu, tożsamości, bytowych i społecznych uwikłań. Niniejszy szkic podejmuje próbę wskazanie możliwych na nie odpowiedzi.

Summary

Is it possible to maintain an elementary sense of safety in a world which main feature is fluent modernity and increased risk? Could human existence be seen as safely placed in, widely grasped, environment of human life? Is human being able to refer to the concepts of safety or security in their ontological meaning? What is the price for being extracted from the natural entanglement and following: the price of advancement, of technological development, computerization, of the total change in meaning upheld by communication systems? What is the price of denying the local structures in favor of the global ones? Is it possible, in such described reality, to uphold the ethic to indicate and evaluate human activity in the world and what kind of ethic should it be? What kind of foundations would be then appropriate for such an ethic? Is it still possible for human behavior to be regulated by any universal system?

The question about the ethics place and the possibility to maintain the elementary sense of security in the post-modern world, appear as a significant element of reflection, focused on human being, on its fortune, identity, life and social entanglements. This text tries to point out some possible answers to such questions.

Bibliografia

1. Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman. Warszawa 1994
2. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir. Warszawa 1996

3. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka. Warszawa 2010
4. Rorty R., *Etyka bez zasad*. (w:) R. Rorty, *Filozofia a nadzieje na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć. Toruń 2013
5. Szachaj A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń 2004
6. Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa 2012
7. Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska. Kraków 2006