

Dariusz Brzeziński
Uniwersytet Jagielloński

DWIE DEKADY ETYKI PONOWOCZESNEJ. ANALIZA KRYTYKI I EWOLUCJI REFLEKSJI ETYCZNEJ ZYGmunTA BAUMANA

Etyka od dwóch dekad stanowi jeden z głównych obszarów zainteresowań Zygmunta Bauman. Zaowocowało to szeregiem publikacji naukowych, istotnie oddziałujących na współczesną humanistykę. Rozwijana w nich koncepcja „dwuosobowej wspólnoty moralnej” („the moral party of two”) przyczyniła się między innymi do powstania zmian w ramach samej myśli etycznej, a także do wyłonienia się nowych kierunków w debacie nad ponowoczesnością. Z drugiej jednak strony idea ta stała się przedmiotem daleko idącej krytyki, której wybrane wątki poddane zostaną w niniejszym artykule analizie. Jego autor dowodzi, że interpretacja koncepcji etycznej Bauman w kontekście założeń przyświecających jego socjologii, a także zwrócenie uwagi na charakterystyczny dla niego sposób konstruowania dyskursu, może skłaniać do twierdzenia o funkcjonalności pewnych – budzących pierwotnie kontrowersje – aspektów ponowoczesnej etyki. Kolejnym celem niniejszego tekstu jest nakreślenie ewolucji myśli etycznej Bauman. Można wskazać dwie jej główne drogi. Jedną z nich jest idea znacznego rozszerzenia zakresu odpowiedzialności indywidualnej, kolejną – włączenie do rozważań nad etyką refleksji o roli struktur politycznych w ustanawianiu reguł współżycia zbiorowego. Autor artykułu unaocznia, że poprzez wprowadzenie owych zmian Bauman bynajmniej nie neguje podstawowych założeń swej koncepcji etycznej, lecz stara się ją uzupełnić i dostosować do zachodzących obecnie zmian społeczno-kulturowych.

Główne pojęcia: Zygmunt Bauman, moralność, etyka, sprawiedliwość społeczna, płynna nowoczesność.

Wprowadzenie

Od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia Zygmunt Bauman poświęcił refleksji etycznej kilka książek i kilkadziesiąt artykułów, a materia ta również dziś należy do zagadnień najczęściej przez niego eksplorowanych. Przez cały ów okres autor *Nowoczesności i Zagłady* rozwijał koncepcję jaźni moralnej jako podstawy, na której budować należy ponowoczesną etykę¹. Starał się rozwiązać szereg trudności, jakie realizacja owej idei napotyka na swej drodze we współczesnym świecie oraz ustosunkowywał się do wymierzanej w jej kierunku krytyki. W efekcie wiele aspektów teorii ponowoczesnej etyki uległo ewolucji. Należy wśród nich wymienić zwłaszcza kwestie: relacji między moralnością i sprawiedliwością społeczną, roli instytucji politycznych w ustanawianiu i utrzymywaniu reguł sprawiedliwości społecznej, a także funkcjonalności myślenia utopijnego w skali globalnej. Jednym z celów tej pracy będzie nakreślenie owych przeobrażeń. Kolejny zaś stanowić będzie odniesienie się do najistotniejszych elementów krytyki etyki ponowoczesnej. Podkreślony zostanie fakt, że wiele z nich wynika z nieuwzględniania w interpretacji pism Baumana specyfiki stosowanych przez niego środków retorycznych, ani też intencji, jakie stoją za formułowaniem określonych wniosków. Zwrócenie uwagi na owe aspekty jest natomiast, zdaniem autora tego artykułu, konieczne do przeprowadzenia adekwatnej analizy jego pism etycznych.

Tekst podzielony został na trzy części. W pierwszej przypomniane zostaną, unaocznione przez Baumana, przyczyny nieodzowności ewolucji myślenia etycznego w świecie po „końcu wielkich narracji”. Nakreślono tam również główne założenia wizji „moralności bez etyki”. W następnej części uwaga została skoncentrowana na zarzutach podnoszonych wobec owej koncepcji. Do najczęściej w tej materii powtarzanych należą twierdzenia o: radykalizmie spojrzenia Baumana na etykę nowoczesną, iluzyjności idei oparcia stosunków międzyludzkich na fundamencie jaźni jednostkowej, nieobecności socjologicznych akcentów w koncepcji moralności bez etyki, a także o braku koherencji między jej elementami. Ustosunkowaniu się do owych kwestii towarzyszyć będzie próba interpretacji idei Baumana w kontekście jego „socjologii zaangażowanej”. W części kolejnej ukazane zostaną wyzwania, które przed etyką stawia współczesny świat, i które skłoniły autora *Płynnej nowoczesności* do zwrócenia większej uwagi na znaczenie działań politycznych dla zapewniania sprawiedliwości społecznej. Zostanie tam także przedstawiona kwestia konieczności ciągłego rozszerzania zakresu odpowiedzialności indywidualnej i kolektywnej, aż po objęcie nią całego

¹ Koncepcja etyczna Zygmunta Baumana stanowi *de facto* transpozycję idei etycznych Emmanuela Lévinasa na grunt nauk społecznych. Zakres tematyczny tej pracy nie pozwala na analizę pokrewieństwa koncepcji obu myślicieli. W tej kwestii zobacz na przykład: Nowak-Juchacz 1995: 71–82.

globalnego społeczeństwa. W zakończeniu, obok podsumowania nakreślonych wcześniej wniosków, zamieszczona zostanie refleksja dotycząca moralnej odpowiedzialności, jaka towarzyszy Baumanowi w tworzeniu refleksji etycznej.

Impulsy moralne a kodeksy etyczne

W jednym z pierwszych artykułów poświęconych kwestii etyki w ponowoczesnym świecie, Bauman podkreślał, iż zarówno chrześcijańskie dziedzictwo kultury europejskiej, jak i znaczna część myśli filozoficznej stworzonej w jej ramach, zawierały jako element konstytutywny przeświadczenie o grzesznej, niegodziwej, bądź wręcz zwierzęcej naturze ludzkiej (Bauman 1990). W ramach kultury chrześcijańskiej tym, co miało prowadzić do odkupienia grzechów, była instytucja Kościoła. W cywilizacji nowoczesnej natomiast to państwo poprzez dyskurs dyscyplinarny wdrażało jednostki do określonego postępowania, tym samym ujarzmiając ich „zbrodnicze instynkty”. Funkcją owego sposobu przedstawiania natury ludzkiej była legitymizacja owych instytucji. „Kościół potrzebował grzeszników, by twierdzić o swej boskości” – pisze Bauman. „Nowoczesne społeczeństwo potrzebowało irracjonalnych jednostek, by twierdzić o swej racjonalności” (1990: 5, 6).

Bauman podkreśla, iż obok teologów i filozofów, bardzo negatywny obraz natury ludzkiej prezentowała część przedstawicieli myśli społecznej. Wśród nich zwraca szczególną uwagę na postać Émile’a Durkheima, którego wizji natury ludzkiej zdecydowanie się przeciwstawia (Bauman *et al.* 1995: 129; zob. Beilharz 2000: 101, 102). Nie znaczy to bynajmniej, że Bauman traktuje człowieka jako „dobrego z natury”. Przeciwnie, całkowicie uchyla się on od formułowania twierdzeń o sposobie funkcjonowania jednostek poza sferą społeczną. Twierdzi jedynie, iż człowiek jest z natury „moralny”, co oznacza, iż posiada wiedzę, że „rzeczy i czyny mogą być dobre lub złe” (Bauman i Tester 2003: 60; zob. też Bauman 1996: 18, 19). Społeczeństwo może istnieć właśnie dlatego, że składa się z bytów moralnych i relację tę należy uważać za prymarną względem podkreślanej zwykle zależności przeciwstawnej. Funkcją społeczeństwa może być jedynie pomaganie jednostkom w ich radzeniu sobie ze sferą powinności moralnych, a nie wyposażanie ich w nie. Co więcej, jedną z naczelných idei prezentowanych przez Baumana jest konstatacja, iż społeczeństwo, a raczej stwarzane w jego ramach systemy etyczne, pozostawały nierzadko całkowicie dysfunkcyjne wobec rozwoju moralnego jednostek. Internalizacja owych kodeksów przyczyniała się bowiem do zmniejszania poczucia odpowiedzialności za własne czyny. Zamiast polegać na wrażliwości moralnej, ludzie zdawali się na już istniejące rozwiązania normatywne, akceptując je często w sposób aprioryczny (Bauman 1992).

Bauman podkreśla wagę owego problemu głównie w kontekście czasów nowoczesnych (zob. Smith 1999: 136–143). Twierdzi, iż dążono wówczas do stworze-

nia jednego, absolutystycznego kodeksu, który miał stanowić podstawę doskonałego funkcjonowania ludzkich społeczeństw. Dzięki temu na zawsze miałyby zostać ujarzmione nieprzewidywalne impulsy moralne (Bauman 1996: 16). Próbom konstrukcji owego kodeksu miało ponadto towarzyszyć zainicjowanie szeregu praktyk dyscyplinarnych, prowadzących do bezkrytycznego stosowania się do wyznaczonych odgórnie ram postępowania. Bauman uważa, iż konstytuujące się w nowoczesności warunki sprzyjały „adiaforyzacji”, czyli „ustanawianiu pewnych typów działań lub pewnych obiektów, na jakie działania się kierują, jako moralnie neutralnych i nie podlegających ocenie w kategoriach moralnych” (Bauman 1995a: 46). Wśród przyczyn owego zjawiska wskazuje na: rozwój technologii – pozwalający dokonać zdecydowanego rozdziału pomiędzy czynem, a obserwacją jego skutków; ukonstytuowanie się opartego na odpersonalizowanych relacjach, biurokratycznego sposobu zarządzania; a także rozwój racjonalności instrumentalnej, delegitymizującej w znacznym stopniu etyczną ewaluację czynów (Bauman 1995a: 45–52). Często podkreślane przez Baumana jako znak wyróżniający nowoczesne myślenie w kategoriach projektu, skłaniające do oceny czynów z perspektywy utopijnego finalizmu, przyczyniało się ponadto do usprawiedliwiania tych działań, które w płaszczyźnie teraźniejszości ujmowane byłyby jako moralnie naganne.

Wszystkie powyżej wskazane elementy sprawiały, że indywidualna moralność nie miała zdaniem Baumana najmniejszej szansy rozwinąć się w okresie nowoczesności. Samo to sformułowanie uznać należałoby w owym czasie za oksymoron. Dopiero przełom związany z nadejściem ponowoczesności – bądź „płynnej nowoczesności” (Bauman 2006b)² – miał zmienić tę sytuację. Bauman miał nadzieję, iż dokonująca się w jego ramach radykalna zmiana warunków funkcjonowania społeczeństw nie tylko umożliwi uaktywnienie się w człowieku impulsów moralnych, ale wręcz go do tego zmusi. Pisał: „Ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, niewyłączanej i niezbywalnej, moralnej odpowiedzialności” (1994: 84). Odsłonięcie spowijających moralność szaty etyki kodeksowej miało zatem prowadzić do przyjęcia odpowiedzialności za własne czyny. Ale nie tylko: według Baumana miało ono także, a może przede wszystkim, stanowić klucz do przełomu w relacjach międzyludzkich – do przejścia od „bycia z” do „bycia dla” Innego. Jak pisał: „Przyjąć odpowiedzialność moralną to tyle, co zaprzestać traktowania drugiego człowieka jak egzemplarz społecznie sklasyfikowanej kategorii, i traktować go jako jednostkę unikalną,

² Bauman zaczął się posługiwać tą kategorią po tym, jak stwierdził, iż termin „ponowoczesność” błędnie wskazuje na nastąpienie kresu moderny. Tymczasem epoka ta bynajmniej nie została zakończona, a nastąpiła jedynie jej głęboka transformacja. Paradygmat stworzony przez Baumana jest zatem bliski koncepcji „drugiej nowoczesności” Ulricha Becka (Beck i Lau 2005).

wznosząc w ten sposób samego siebie (czyniąc siebie powołanym) do rangi unikalności” (1995c: 28). Konsekwencją zajęcia owego stanowiska było umieszczenie rozważań o moralności w kontekście troski o drugiego człowieka. Własności ukonstytuowanej w ten sposób, „dwuosobowej wspólnoty moralnej” (*the moral party of two*)³, zostały ukazane jako stojące w zdecydowanej opozycji wobec powinności narzucanych przez etykę kodeksową.

Bauman twierdzi przede wszystkim, iż tak jak emocji nie sposób podporządkować władzom poznawczym, tak też moralność wymyka się sferze rozumowej. Pozostaje ona wolna od myślenia w kategoriach teleologicznych i obcy jej jest bilans zysków i strat. Pragnienie zapewnienia dobra drugiemu – najwyższy imperatyw moralności – jest w pełni autoteliczne. „Rozum nie może przyjąć moralności z pomocą inaczej niż pozbawiając jaźń właśnie tego, co czyni ją jaźnią moralną: owego bezzasadnego, niewytłumaczalnego, nieusprawiedliwionego, nieobliczalnego i nie liczącego się z okolicznościami popędu ku drugiej istocie [...]” (Bauman 1996: 337). Przyjęcie takiej perspektywy pociąga za sobą liczne konsekwencje. Otóż emancypacja moralności z uwarunkowań racjonalnych sprawia, iż „bycie dla” Innego nie poddaje się ewaluacji. Nie ma żadnej zewnętrznej miary, która mogłaby służyć ocenie sposobu zaangażowania jednostki w imię dobra drugiego. Brak jest także miejsca na instytucje kontrolne w tej materii, gdyż odpowiedzialność wobec przepisów prawa zostaje zastąpiona odpowiedzialnością wobec drugiego człowieka. Konsekwencją owych uwarunkowań jest również fakt, iż twierdzenie o powszechnych regułach moralności, dążenie do ich usystematyzowania czy uporządkowania, byłoby działaniem całkowicie przeciwnym. To bowiem w ramach samego procesu „bycia dla” drugiego stwarzane są zasady rządzące ową relacją. Te istnieją ponadto zawsze tylko przez chwilę – wraz ze zmianą warunków konieczne staje się często całkowite ich przededefiniowanie (Bauman 1995c: 30). Jest zatem moralność niezdeterminowana, nieprzewidywalnie zmienna i nie poddająca się zabiegom mającym na celu jej upowszechnienie. Stanowienie o moralności uniwersalnej jest tak naprawdę *contradictio in adiecto*, twierdzi Bauman.

Ważną cechą rządzącą relacją „ja – Inny” jest brak wzajemności. Oznacza to, iż podjęcie odpowiedzialności za Innego pozostaje całkowicie niezależne od jego postawy – zachodzi zarówno w przypadku okazywania przez niego wdzięczności, jak i wówczas, gdy lekceważy on pomoc, a nawet ją odrzuca. „Postawa moralna wytwarza stosunek zasadniczo *nierówny*” – pisze Bauman – „ta nierówność, nierównoważność, obojętność na równowagę (lub brak równowagi) zysków i strat – mówiąc krótko: organicznie nie zrównoważony, a zatem i nieodwracalny, charakter sytuacji „ja w stosunku do Innego” – nadaje spotkaniu z Drugim, z Drugim

³ Stosowane przez Bauman pojęcie „moral party of two” jest tłumaczone na język polski jako „moralność we dwoje” (1996), bądź „dwuosobowa wspólnota moralna” (2007d).

jako Twarzą, sens moralny” (1996: 66). Brak wzajemności jest naturalną konsekwencją nieracjonalności i autoteliczności „bycia dla” oraz stanowi dopełnienie owych własności. Warto też podkreślić, że odrzucenie przez Baumana zasady *do ut des* – uznawanej za jeden z fundamentów rządzących funkcjonowaniem ludzkich społeczności – ma na celu unaocznienie, iż moralność zrodzić się może dopiero wraz ze swoistą „desocjalizacją”, to jest wraz z zerwaniem masek, w jakie wyposażają człowieka sprawowane przez niego funkcje społeczne. Tylko taki stan umożliwi dotarcie do czystej „esencjonalności” Drugiego, poznanie pełni jego potrzeb, współodczuwanie z nim (Bauman 2007d: 22, 23).

Istotną różnicą między etyką kodeksową a moralnością w ujęciu Baumana jest także fakt, iż ta pierwsza dawała podporządkowującym się jej jednostkom poczucie bezpieczeństwa ontologicznego w przypadku skrupulatnego wypełniania wyznaczonych powinności⁴, dla tej drugiej zaś owa własność pozostaje całkowicie obca. „Moralność jest nieuleczalnie *aporetyczna*” – pisze Bauman. „Nieliczne tylko wybory [...] są jednoznacznie dobre. W większości przypadków trzeba wybierać między sprzecznymi impulsami. [...] Jaźń moralna porusza się, czuje i działa w sytuacji ambiwalencji, zmorzona niepewnością. [...] Czyny moralne rzadko przynoszą niczym nie zmaćcone zadowolenie [...]” (1996: 19). Podjęcie odpowiedzialności za drugiego wiąże się zatem nieodłącznie z niepewnością co do sposobu wypełniania owej powinności treścią. Wątpliwości tej nie może rozstrzygnąć ani spisany kodeks, ani żadna inna jednostka, ani nawet sam obiekt troski. Ambiwalencja „bycia dla” jest jednak postrzegana przez Baumana także ambiwalentnie – twierdzi on, że jaźń moralna może się rozwijać jedynie w sytuacji braku jakichkolwiek drogowskazów i przedustanowionych reguł (Bauman 1996: 19).

Czynnikiem w istotny sposób przydającym niepewności sytuacji moralnej jest także fakt, iż stosunek „ja – Inny” konstytuuje się u zbiegu trzech płaszczyzn: odpowiedzialności, władzy i wolności. Władza nieodłącznie wiąże się z odpowie-

⁴ Mogło być tak nawet wtedy, gdy jej nakazy prowadziły do zadawania bólu i cierpienia drugim. Warto w tym kontekście zacytować fragment dokonanej przez Imre Kertésza (2003) – węgierskiego pisarza, które analizy genezy *Shoah* są zbliżone do wniosków Baumana (1992) – charakterystyki postaci Ilse Koch, żony komendanta obozu koncentracyjnego Buchenwald: „Ta przeciętna, niegdyś może nawet nie pozbawiona pewnego uroku kobiecości [...] twarz o ciastkowatej cerze, w żaden sposób nie mogła mnie przekonać o tym, że patrzę na osobowość wielkiego formatu, wielką choćby w swojej skrajności, na kobietę, która stanęła poza dobrem i złem i której życie przebiegało pod znakiem bezustannego i upartego wyzwania rzuconego wszelkiej moralności. Bo przecież Ilse Koch w rzeczywistości nie przeciwstawiała się żadnemu moralnemu porządkowi – wręcz przeciwnie, sama go reprezentowała; a to jest wielka różnica. [...] Chyba nigdy nie powstała w jej głowie myśl, że skoro Boga nie ma, to wszystko wolno; wręcz przeciwnie, potrzebowała nad wszystkim boga – i w dodatku takiego boga, który w przykazaniach ujmie to, na co jej pozwoli. Nie ulega wątpliwości: moralny porządek świata, jaki oferował Buchenwald, opierał się na mordowaniu; ale to był porządek świata i jej ten porządek odpowiadał” (Kertész 2003: 56, 57).

działnością, jako że jej brak nie pozwoliłby na realizację zobowiązań wobec Innego. Z drugiej strony „bycie dla” ma wartość o tyle, o ile pozostaje swobodnym wyborem jednostki, a także o ile oznacza uwzględnianie jednostkowości i niepowtarzalności drugiego. Konieczne jest zatem znalezienie właściwej drogi między – jak to określił Bauman – „Scyllą obojętności, odpowiedzialności zaniedbanej i Charybdą autonomii ukradzionej, odpowiedzialności zwyrodniałej w przemoc” (Bauman 1995c: 34). Oba niebezpieczeństwa towarzyszą podążaniu drogą moralnej odpowiedzialności w sposób permanentny, a próby ich wyeliminowania, czyli *de facto* redukcji ambiwalencji, dają podobny efekt co – by posłużyć się jeszcze jednym odwołaniem do mitologii greckiej – odcinanie głów hydrze lernejskiej.

Bauman podkreśla też, iż zobowiązania moralne charakteryzuje poczucie niespełnienia – nigdy niekończąca się obawa, że pewne działania można było podjąć w sposób bardziej odpowiedni. „Nadzieja jest zawsze nadzieją spełnienia, ale tym, co utrzymuje nadzieję przy życiu, a życie w ruchu, jest niespełnienie. Można powiedzieć, że paradoks nadziei [...] na tym polega, że może ona podążać do swego celu tylko za cenę zdrady swej natury [...]. ‘Bycie dla...’ ulepione jest z tego samego materiału” (Bauman 1995c: 36). Ta własność relacji moralnej stanowi istotne źródło niepewności, ale jednocześnie zapewnia warunki konieczne do nieustannego rozwoju zaangażowania dla drugiego. Używając terminologii wprowadzonej przez Baumana do charakterystyki współczesnej myśli socjalistycznej, można skonstatować, iż moralność ponowoczesna stanowi „aktywną utopię”, bądź „niedosiężny horyzont” – należy podążać ku niemu ze świadomością niemożności uchwycenia go w pełni (Bauman 1976). Takie nastawienie z jednej strony pomaga – paradoksalnie – w nieustannym wyężaniu sił, z drugiej zaś chroni przed zdradliwą dla moralności sytuacją osiągnięcia pewności co do poziomu własnego zaangażowania.

Kategoria aktywnej utopii zostanie w tym artykule jeszcze przywołana – i to niejednokrotnie – jako że może ona stanowić jeden z kluczy do zrozumienia zarówno samej idei moralności bez etyki, jak i najnowszych rozważań Baumana dotyczących sprawiedliwości. Omówienie tych kwestii, stanowiące zasadniczy cel niniejszej pracy, nie byłoby jednak pełne bez nakreślenia powyższej, krótkiej charakterystyki podstawowych założeń towarzyszących wczesnym pismom etycznym Baumana. Kończąc zaś niniejszą część artykułu, odwołam się jeszcze raz do pracy przywołanej na jej początku i zacytuję podsumowującą ją konstatację: „Starłem się [...] zgłębić możliwość w pełni spójnej, socjologicznej teorii moralności, alternatywnej wobec dominującej socjologicznej doktryny; teorii, która konstituowana jest w oparciu o założenie „wrodzonego moralnego impulsu”, a nie, jak w owej dominującej doktrynie, „wrodzonej moralnej deprawacji” człowieka” (Bauman 1990: 33, 34). Warto zatem zastanowić się, czy w istocie koncepcja Baumana jest konsekwentna, czy można ją uznać za teorię socjologiczną,

czy stanowi adekwatną odpowiedź na dysfunkcjonalność poprzednich teorii moralności, a także – czy bardzo kategoryczna krytyka tychże jest uzasadniona. Refleksji nad tymi zagadnieniami poświęcona będzie kolejna część artykułu.

Wokół krytyki koncepcji etycznej Baumana

Teoria moralności bez etyki stała się na przestrzeni ostatnich dwóch dekad zawziętym gorącym dyskusji w gronie socjologów, filozofów, historyków i kulturoznawców. Debacie nad nią poświęcono szereg artykułów i obszerne fragmenty książek. Wydawałoby się zatem rzeczą trudną powiedzenie w tej kwestii czegoś nowego. Paradoksalnie jednak jest inaczej. Lektura pism krytycznych poświęconych koncepcji moralności bez etyki pokazuje, że wielu jej komentatorów nie uwzględnia tak ważnych dla prac Baumana kwestii, jak: specyfika stosowanych w nich środków retorycznych oraz motywacja kryjąca się za przedstawianiem określonych wniosków. Konsekwencją zwrócenia uwagi na owe aspekty musiałaby być natomiast istotna zmiana spojrzenia na ideę moralności bez etyki, w dużym stopniu dysfunkcjonalna wobec krytyki w nią wymierzanej. Zostanie to poniżej unaocznione w drodze analizy kilku spośród najważniejszych zarzutów stawianych owej koncepcji⁵. Dobrano je tak, by oddać wielowymiarowość krytyki etyki ponowoczesnej, a zilustrowano pracami znanych komentatorów myśli Baumana oraz badaczy podejmujących się oceny jego prac w szerszym kontekście badań nad postmoderną. Trzeba jednak podkreślić, że teksty te stanowią jedynie egzemplifikacje często stosowanych sposobów ujmowania koncepcji etycznej Baumana. Krytyczne odniesienie się do nich posłuży uwydatnieniu znaczenia aspektów retorycznych i perlokucyjnych w analizie pism autora *Life i Fragments*, a ponadto będzie wstępem do nakreślenia alternatywnego wobec większości istniejących komentarzy sposobu interpretacji ponowoczesnej etyki.

Jednostronność ujęcia etyki nowoczesnej

Pierwszy z omawianych tutaj zarzutów dotyczących pism etycznych Baumana odnosi się do sposobu ukazania w nich etyki nowoczesnej. Otóż według części komentatorów ten jest jednostronnie negatywny, a przy tym też zdecydowanie uproszczony. Pogląd taki reprezentował między innymi Stefan Morawski, którego pracami postanowiono zilustrować ową kwestię zarówno ze względu na jego autorytet w dziedzinie teorii nowoczesności i ponowoczesności, jak i dość częste odnoszenie się do prac Zygmunta Baumana (zob. na przykład Morawski 1996: 137–146, 1998: 29–38, 1999 *passim*). W swym tekście zamieszczonym w obszer-

⁵ W kwestii innych zarzutów względem ponowoczesnej etyki zobacz na przykład: Czyżewski 1995: 117–128; Zieliński 2001; Wilkinson 2007: 241–256.

nym, dwutomowym zbiorze artykułów poświęconych autorowi *Nowoczesności i Zagłady* (1996: 137–146), Morawski zwrócił uwagę, że Bauman przypisał ponowoczesności powstanie szeregu własności *de facto* modernistycznych. Stwierdził, że odzierając nowoczesność z takich cech, jak choćby kontyngencja, relatywizm zjawisk i sądów czy tolerancja wobec wielości rozwiązań, pozostał on daleki od przedstawienia jej adekwatnego obrazu. Zdaniem Morawskiego bowiem, „nowoczesnej formacji niepodobna uchwycić bez uwypuklenia jej aporetyczności. Restryktywne jej pojmowanie – z wyakcentowaniem rządów *logosu* i z kolei rozumu instrumentalnego, urządzania świata według ogólnego schematu, nad którego wypełnianiem czuwają samowolniczy strażnicy, ślepej ufności w zasady powszechnej ważności, które są tabu itd. – nie oddaje po prostu sprawiedliwości stanowi faktycznemu” (1999: 75, 76). Odnosząc te słowa bezpośrednio do etyki, należałoby skonstatować, iż twierdzeniu przez Baumana o obecności w modernie tendencji uniformizacyjnych czy dyscyplinarnych, powinno towarzyszyć zwrócenie uwagi na zjawiska przeciwstawne, takie jak: rozwój procesów emancypacyjnych, konstytuowanie idei dystopijnych czy upowszechnianie refleksyjnego stosunku do świata. Wszystkie one były zdaniem Morawskiego istotną przeciwwagą dla prób podporządkowania jednostek wyznaczanym odgórnie prawom i stanowiły równie ważny – jeśli nie istotniejszy – rys charakterystyczny nowoczesności, jak tendencje dyscyplinarne czy nurty utopijne⁶.

Na inny aspekt jednostronności ujęcia etyki nowoczesnej w pracach Baumana zwrócił uwagę Wojciech Zieliński – autor jedynej jak do tej pory książki poświęconej ponowoczesnej etyce (Zieliński 2001). Pisał w niej następująco: „Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że przedmiotem intensywnej krytyki Bauman uczynił nieświadomie nie tyle faktyczną, złożoną tradycję europejskiej etyki, ile raczej własną mocno uproszczoną jej wizję” (2001: 228). Błąd Baumana polegać ma na sprowadzaniu filozofii moralnej do kodeksualnej moralistyki. Ten niezwykle wąski sposób patrzenia na historię myśli etycznej oznacza nieuwzględnianie konstytutywnych dla tejże cech, takich jak choćby aksjologiczny pluralizm czy niejednoznaczność rozstrzygnięć. Zieliński nie znajduje żadnego uzasadnienia dla utożsamiania etyków z prawodawcami, pragnącymi nakładać kajdany na ludzką

⁶ Sposób podejścia Baumana do nowoczesności Andrzej Szahaj (1995) określił mianem „antymodernistyczno-promodernistycznego”. Należy przez to rozumieć ciągle podkreślanie negatywnych tendencji obecnych w „stałej nowoczesności”, przy jednoczesnej umiarkowanej apologii wolnych od owych zjawisk czasów współczesnych. Szahaj odniósł ów dychotomiczny sposób myślenia także do kwestii etyki. Pisał: „W tej perspektywie można by rzec, iż nowoczesność jest dla Baumana wiekiem sztuczności, cechującym się kompletnym brakiem zaufania dla przyrodzonej ludzkiej dobroci i w imię wyspekulowanego dobra ograniczającym ich wolność, postnowoczesność zaś jest wiekiem uwalniania ludzkich aspiracji i pragnień, pozwalającym na prowadzenie życia najbliższego rzeczywistym sposobom odczuwania dobra i zła, szczęścia i rozpacz przez konkretnych, określonych przez swe lokalne kultury, mieszkańców tego świata” (Szahaj 1995: 131).

podmiotowość. Sugeruje przy tym, że pogląd ów jest trwałym elementem światopoglądu Baumana i może stanowić efekt jego rozczarowania żywionymi uprzednio nadziejami wiązany z prawodawstwem etycznym (2001: 228).

Uwagi podobne do przedstawionych powyżej można też znaleźć w wypowiedziach innych komentatorów prac etycznych Baumana. (zob. na przykład: Piekarski 1995: 169–183; Bauman *et al.* 1995: 129–164). Odnosząc się do nich, nie sposób nie skonstatować trafności pewnych zawartych w nich spostrzeżeń. Bauman bowiem w istocie ukazuje etykę powstałą w „stałej nowoczesności” w sposób uproszczony i jednowymiarowy, a wiele jego wniosków charakteryzuje się radykalizmem. Należy jednak podkreślić, że taki sposób pisania nie musi wcale świadczyć o jego błędnej ocenie czy wręcz – jak chce Zieliński – „obsesyjnie” krytycznym stosunku do etyki nowoczesnej (2001: 228). Z dużym prawdopodobieństwem można postawić przeciwną hipotezę, związaną z perlokucyjnym aspektem jego pism. Zgodnie z nią Bauman celowo przedstawił nie w pełni adekwatny obraz etyki nowoczesnej, aby uwypuklić kwestię zagrożeń związanych z budowaniem dyskursów dyscyplinarnych. Aby dowieść tej tezy, należy wskazać na kilka cech charakteryzujących stosowany przez niego dyskurs, a następnie unaocznic ich funkcjonalność.

Jak piszą Michael Hviid Jacobsen i Sophia Marshman (2008: 28), „socjologia Baumana może być postrzegana jako wyzwanie rzucone konwencjonalnej socjologicznej metodologii z jej naciskiem na ścisłe kryteria, takie jak pomiar, weryfikacja, słuszność i rzetelność”. Trudno nie zgodzić się z tym sformułowaniem, biorąc pod uwagę niezwykle częste występowanie w jego pismach takich środków retorycznych, jak: metaforyzacja opisywanych zjawisk, radykalizacja określonych tendencji czy też wyjaśnianie dokonujących się procesów za pomocą opozycji binarnych (zob.: Blackshaw 2005: 52–81; Jacobson i Marshman 2008: 19–39; Davies 2008: 142). Owe sposoby obrazowania są przez Baumana stosowane w wielu różnych kontekstach. Miało to miejsce zarówno przy analizie postaw ludzkich (*vide* zestawienie „włóczęgi” i „turysty” [Bauman 2000c: 133–153]), ukazywaniu transformacji roli intelektualistów („prawodawcy” i „tłumacze” [Bauman 1998a]), a także przy charakterystyce współczesnej struktury społecznej („beneficjenci przemian” i „represjonowani” [Buman 2006c]) itp. Zauważyć należy, że posługiwanie się taką retoryką spotyka się z bardzo różną oceną ze strony komentatorów. Jedni wskazują na to, iż nie pozwala ona na przedstawienie adekwatnego obrazu rzeczywistości i prowadzi do przedkładania abstrakcji nad empirię. Larry Ray pisze w tym kontekście: „Rozróżnienie na stałość i płynność, podobnie jak podział na nowoczesność i ponowoczesność, stanowi binarną opozycję, która nie jest w stanie oddać bardzo znacznej złożoności i różnorodności dzisiejszego życia” (2007: 69). O wiele mniej krytycznie do kwestii dychotomicznych podziałów ustosunkowany jest inny komentator Baumana – Poul Poder. Tłumaczy on, iż celem analiz autora *Płynnej nowocze-*

ności „jest raczej uchwycenie najistotniejszych trendów i wskazanie na ich znaczenie dla tożsamości, społeczności i moralności niż stworzenie zbalansowanego, całościowego obrazu” (2007: 136). Jego słowa pochodzą z artykułu, w którym wykazana została jednostronność spojrzenia Baumana na kwestię dezintegrującego charakteru współczesnej pracy. Poder nie krytykuje tegoż jednak jednoznacznie – przedstawiając wartość analiz Baumana, uzupełnia je o charakterystykę zjawisk przeciwstawnych.

Ukazanie nowoczesnej etyki i ponowoczesnej moralności na zasadzie opozycji binarnej wpisuje się zatem w szereg podobnych, dokonywanych przez Baumana zestawień. Wiedząc o tym, można odstąpić od zdecydowanej krytyki jednowymiarowego obrazu nowoczesności i – wzorem Podera – starać się odsłonić nieakcentowaną przez polskiego socjologa stronę zjawisk. Podejście takie proponował na przykład Marek Czyżewski w swej recenzji z *Ponowoczesnej etyki*. Pisał w niej: „[...] nie przecząc niczemu w Baumanowskiej krytyce nowoczesności, chcę zwrócić uwagę na „druga stronę medalu” – na ograniczone, lecz nieredukowalne, zdroworoządkowe zalety nowoczesności” (1995: 120; zob. też Bech 2007: 373, 374). Obok stosowania owego komplementarnego ujęcia, warto jednak przede wszystkim unaocznic funkcjonalność jednowymiarowego ukazywania etyki nowoczesnej. W tym kontekście istotne są wypowiedzi Baumana, formułowane w związku z kontrowersjami powstałymi wokół jego myśli etycznej. I tak, podczas odbywającej się w roku 1994 debaty nad *Ponowoczesną etyką*, skierował on do jednego z jej uczestników słowa: „Jeśli Pan odczuł, że demonizuję wszelką działalność normatywną – jest mi bardzo przykro. Nie była to moja intencja, choć może zawiniła tu moja retoryka. Będę się jednak upierał, że normatywna regulacja działań ludzkich, jak wszelka regulacja działań niezależnie od tego, w jakich szlachetnych intencjach byłaby prowadzona, zawsze zawiera w sobie niebezpieczeństwo” (Bauman *et al.* 1995: 147). Z kolei w odpowiedzi na komentarze wygłoszone na zorganizowanym w Puszczykowie seminarium poświęconym socjologii Baumana, ich bohater napisał: „Trudno przeczyć niezbędności normatywnej regulacji niektórych dziedzin społecznego życia, ale nie ma co z tego powodu radować się i klaskać, trzeba raczej zastanawiać się, i to bardzo wnikliwie [...] gdzie kończy się troska o uszlachetnienie człowieka, a zaczyna jego zniewolenie” (1995d: 262). Obie te wypowiedzi pozwalają wnioskować, iż jednym z zamierzeń Baumana przy kreśleniu wizji etyki nowoczesnej było wskazanie na zagrożenia wiążące się z budowaniem kodeksów normatywnych. Chcąc stworzyć ich wyrazisty obraz, posłużył się techniką hiperbolizacji i radykalizacji, mając zaś na względzie dowartościowanie przemian dokonujących się w ramach ponowoczesności, dokonał ostrego przeciwstawienia moralności i etyki kodeksowej.

Owo wykroczenie poza ścisłe reguły prowadzenia analizy naukowej stanowi egzemplifikację niezwykle istotnej cechy retoryki Baumana, jaką jest płynne

łączenie denotatywnej i konatywnej funkcji językowej. Autor *Prawodawców i tłumaczy* sam przyznaje, że o tyleż ważny jest dla niego opis rzeczywistości, co próba jej zmiany (Bauman i Tester 2001: 62, 196, 197), zaś w jego koncepcji etycznej przekonanie to ujawnia się z niezwykłą intensywnością. Kwestia ta została tu tylko zasygnalizowana, gdyż będzie jeszcze przedmiotem analizy w niniejszym artykule. Tę zaś jego część warto podsumować bardzo trafnymi słowami Tony'ego Blackshowa: „Bauman został socjologiem, ponieważ chce zmieniać świat i w tym kontekście jego socjologia jest przede wszystkim przedłużeniem krytyki nowoczesności” (2005: IX).

Kontrowersje wokół idei jaźni moralnej

Inny zarzut względem koncepcji moralności bez etyki koncentruje się na ułudności oparcia stosunków międzyludzkich na idei jaźni moralnej. Zostanie on omówiony między innymi na przykładzie przywołanej już tu książki Zielińskiego. Kwestia ta została w niej bowiem bardzo szczegółowo omówiona, a ponadto głównie wokół niej zasadza się tam próba unaocznienia dysfunkcyjności wizji Baumana. Otóż Zieliński twierdzi, iż dokonywana w pismach etycznych polskiego socjologa „deracjonalizacja moralności” oraz gloryfikacja sfery emocjonalnej, nie tylko nie jest dobrą drogą do uczynienia świata „bardziej moralnym”, ale wręcz niesie z sobą potencjał nihilistyczny. W uzasadnieniu owego stanowiska odwołuje się do założeń antropologicznych ponowoczesnej etyki. Ukazaną w niej wizję jednostki charakteryzuje następująco: „*Homo moralis*, który wyłania się z propozycji autora *Etyki ponowoczesnej*, to nie tyle rozumny, samoświadomy podmiot moralnego działania, zdolny do racjonalnej refleksji nad swoim postępowaniem i do ewentualnej modyfikacji tego postępowania, ile raczej duchowo nieokreślona istota, determinowana przez irracjonalny dynamizm swej woli” (2001: 216). Według Zielińskiego warunek *sine qua non* mówienia o relacji moralnej stanowi przyjęcie, że człowiek jest w stanie dokonać racjonalnej oceny swego postępowania. Tymczasem wydany „na pastwę” niczym nie kontrolowanych impulsów *homo moralis* Baumana stanowi całkowite zaprzeczenie istoty moralności. Jego subiektywistyczne rozstrzygnięcia w płaszczyźnie indywidualnej nie mogłyby doprowadzić do ukonstytuowania się odpowiedzialności za Innego, zaś w perspektywie społecznej musiałyby zrodzić anarchię. Koncentrując się na tej drugiej kwestii, Zieliński pyta retorycznie: „Czyż [...] ta „etyka chaosu, niedookreślenia”, nie zawiera w sobie potencjału nihilizmu moralnego, grożącego ponowoczesnemu społeczeństwu konfliktami znacznie większymi niż te, które w przekonaniu postmodernistów wygenerowała etyka norm uniwersalnych? [...] Czyż nie oznacza ona powrotu do sytuacji, o której już Hobbes pisał: *bellum omnia contra omnes*?” (2001: 219). Choć zdaniem Zielińskiego założenia przyświecające Baumanowi przy tworzeniu ponowoczesnej etyki były słuszne, to ostateczna jej forma okazała się ślepą uliczką. Ominąwszy Scyllę totalitary-

zmu, Bauman obrał kurs, który zaprowadził jego teorię etyczną w kierunku Charzbydy anarchizmu.

Komplementarną względem powyżej zarysowanego stanowiska krytykę koncepcji Baumana wystosował Marcin Korzewski (2002). Zamieścił ją w artykule, w którym podjął się też analizy innych koncepcji moralności w czasie postmoderny. Tekst ten przywołano tu zarówno ze względu na jego komparatystyczne wymiary, jak i z tego powodu, iż stanowi on bardzo interesujące rozważania nad moralnością w kontekście idei wolności i odpowiedzialności. Korzewski – za Jackiem Filkiem (1996) – wyróżnił w nim dwa rodzaje tej ostatniej. Jedna z nich, stanowiąca *de facto* esencję koncepcji etycznej Baumana, to stałe zobowiązanie do troski nad Innym, wyrażające się w zabieganiu o jego pomyślność. Jest to tak zwana „odpowiedzialność „za”. Obok niej istnieje także odpowiedzialność „przed”, dzięki której „[...] podjęcie odpowiedzialności nie jest jedynie prywatnym „widzimisie”, swoistym kaprysem chwili, bez baczenia na konsekwencje” (2002: 19). Tej drugiej idei Bauman nie uwzględnił jednak przy tworzeniu swej wizji etyki⁷, co zdaniem Korzевского musi prowadzić do wniosku o ułudności jego koncepcji. Jeżeli bowiem żadne gwarancje nie czynią działania moralnego wiążącym, to naiwnością byłoby suponować, że jednostki zechcą przyjmować odpowiedzialność „za”, zamiast realizować własne plany i pragnienia. Jest tak tym bardziej, że warunki, jakie stwarza świat ponowoczesny, zdecydowanie sprzeciwiają się zaangażowaniu moralnemu, przedkładając nad nie wolność konsumpcyjną oraz życie naznaczone epizodycznością i niekonsekwencją⁸. Co więcej, koncepcja moralności bez etyki nie uwzględnia także idei „trybunału odpowiedzialności”, określającej zasady realizacji odpowiedzialności „za”. Prowadzi to do niemożności ewaluacji i kontrolowania sposobu realizacji powinności moralnych wobec Innego. W związku z tym świadome bądź nieświadome działanie wbrew niemu w ramach zawiązanej już dwuosobowej wspólnoty moralnej, pozostaje prywatną sprawą danej jednostki. Biorąc to wszystko pod uwagę, należy skonstatować, że choć Korzewski przeprowadza swą krytykę koncepcji Baumana z nieco innej pozycji niż Zieliński, to dochodzi do podobnych wniosków. Wizja oparcia relacji międzyludzkich na amorficznej idei jaźni moralnej jest według niego nierealna, a potencjalna próba wdrożenia jej w życie przyniosłaby całkowicie przeciwność rezultaty.

Komentarz do przedstawionych powyżej zarzutów wobec koncepcji etycznej Baumana warto poprzedzić przytoczeniem dwóch fragmentów z *Etyki ponowocze-*

⁷ W rozmowie z Keithem Testerem, Bauman odnosi się do podziału na odpowiedzialność „za” i odpowiedzialność „wobec”. Píše następująco: „Oba wymienione rodzaje odpowiedzialności mogą działać jednomyślnie, przynosząc szczęście społeczeństwu, w którym do takiej jednomyślności dochodzi. Na ogół jednak nie mają zwyczaju ze sobą współdziałać, ani nie mają po temu »naturalnej predylekcji«” (Bauman i Tester 2003: 76).

⁸ Kwestia ta zostanie dokładniej omówiona w dalszej części artykułu.

nej. „Oczywiście, czytelnik ma pełne prawo do sceptycyzmu [...]” – czytamy w jednym z nich. „Jeśli moralność jest *przed* bytem – nie ma w zasadzie niczego, co mogłoby uzasadnić moją odpowiedzialność, a tym bardziej zdeterminować to, że ja właśnie ją ponoszę [...]” (1996: 101). W kolejnym zaś fragmencie o znaczeniu idei jaźni moralnej Bauman wypowiedział się następująco: „Na fundamencie, o którym tu mowa, nie wzniesie się harmonijnego, spójnego kodeksu etycznego; na tej glebie wyrosną tylko splątane pędy moralnych niepokojów, nigdy nie do rozwikłania, nie do naprostowania” (1996: 109). Z obu tych wypowiedzi wynika, że Bauman miał świadomość licznych problemów, jakie nastrocza idea autonomicznej jaźni moralnej. Konstytutywną cechą tejże pozostaje bowiem niezdeterminowanie, a także niepewność co do sposobu realizacji powinności moralnych. Trudno zatem oczekiwać ustanowienia na jej podstawie stabilnych i przewidywalnych relacji międzyludzkich. Można wręcz suponować, że szansa dla rozwoju moralności, jaką stwarzałyby nieobecność odpowiedzialności „przed” oraz racjonalnej kontroli impulsów moralnych, mogłaby także stanowić zagrożenie dla ładu społecznego (zob. Bauman *et al.* 1995: 157). Wszystko to ma jednak wyłącznie wymiar hipotetyczny. Trzeba bowiem wyraźnie podkreślić, że idea autonomizacji jaźni moralnej pozostaje założeniem, a nie konceptem mogącym znaleźć swą pełną materializację. *Totum pro parte*, etyki ponowoczesnej nie należy traktować jako opisu rzeczywistych relacji międzyludzkich, lecz raczej – jak to zostanie dalej pokazane – jako zachętę do przyjęcia postawy maksymalizmu moralnego.

„Moralna *praktyka* może się opierać tylko na *niepraktycznych* fundamentach” – pisze Bauman (1996: 110). „Aby być tym, czym jest – praktyką moralną – musi określać sobie standardy nie do osiągnięcia. I nie wolno jej nigdy pocieszać się, że określonym standardom sprostała do końca”. Słowa te rzucają istotne światło na znaczenie ponowoczesnej etyki. Wskazują zarówno na to, że stanowi ona ideę nie mogącą znaleźć w pełni swego urzeczywistnienia, jak i unaoczniają konstruktywny wymiar takiego rozwiązania. Zawierać się on ma w zaszczepianiu przekonania o konieczności nie ustawiania w podejmowaniu starań mających na celu dobro Innego. Jak to już zaznaczono w poprzedniej części artykułu, ów sposób myślenia o moralności bardzo przypomina ideę „aktywnej utopii”, przedstawioną w pismach Baumana poświęconych rekonceptualizacji marksizmu (Bauman 1976). W kontekście poruszanego tu tematu warto wskazać na niektóre funkcje owej konstrukcji intelektualnej, a następnie zestawić je z założeniami przyświecającymi ponowoczesnej etyce. I tak, wśród celów aktywnej utopii Bauman wymienienia relatywizację i problematyzację istniejącego porządku społecznego, mającą przygotowywać grunt pod przyszłe zmiany. Analogicznie, idea moralności bez etyki ma wytrącać z pewności, jaką dają systemy normatywne i pobudzać do wykraczania poza ograniczenia przez nie nakładane. Bauman nie twierdzi bynajmniej o całkowitej dysfunkcjonalności tychże systemów, ale wskazuje na po-

trzebę podjęcia refleksji nad ich zasadnością i adekwatnością. Aktywna utopia odślania szereg możliwych scenariuszy, jakimi może podążyć społeczeństwo w swej kierowanej nadziei, nigdy niekończącej się drodze do zjednoczenia bytu i powinności. W miarę rozwoju historycznego plany te ewoluują, bądź są zastępowane innymi, jednakże nigdy nie splatają się w jeden, odgórny harmonogram działań. Ponowoczesna etyka także charakteryzuje się pluralizmem rozwiązań, dostosowywanych do konkretnych jednostek i sytuacji życiowych. Naczelną zasadą jej funkcjonowania jest wrażliwość na los pojedynczego człowieka i otwartość na jego potrzeby, co niejednokrotnie może wymagać przeciwstawienia się istniejącym systemom aksjologicznym. Należy też podkreślić, że aktywna utopia ma za zadanie zaszczerpić członkom społeczeństwa nie tylko pragnienie realizacji zmian, ale także siłę do ich przeprowadzenia. Koncepcja moralności bez etyki również pełni tę funkcję. Można suponować, że poprzez ukazanie – w istocie: nierealnej – wizji oparcia relacji międzyludzkich na idei autonomicznej jaźni moralnej, Bauman chciał unaocznic znaczenie indywidualnego rozwoju moralnego oraz zachęcić do podjęcia kroków wiodących do jego skutecznego (zob.: Tester 2004: 146–148).

Interpretacja ponowoczesnej etyki w kategoriach aktywnej utopii prowadzi do wniosku, że koncepcję tę należy traktować zarówno jako swoiste „laboratorium”, umożliwiające krytyczną refleksję nad regułami obowiązującymi w ramach danego systemu etycznego, jak i jako ideę przyczyniającą się do wzmożenia wrażliwości na indywidualną krzywdę (zob. Bech 2007: 374). Odrzucenie w jej ramach takich kategorii, jak: racjonalność, odpowiedzialność „przed” czy „trybunał odpowiedzialności” – nie służy bynajmniej całkowitej deprecjacji tychże, lecz wykazaniu, że zachowanie moralne może wymagać wybiegania poza ograniczenia przez nie nakładane. W związku z tym ideę moralności bez etyki należałoby uznać za bardzo daleką od przypisywanych jej czasem implikacji nihilistycznych czy anarchistycznych. Przeciwnie, niesie ona z sobą silny pierwiastek humanistyczny. Posiada potencjał do przeciwstawienia się zagrożeniom etyki nowoczesnej, ale także – co zostanie jeszcze wykazane – jej utopijny charakter pozostaje funkcjonalny wobec sytuacji zrodzonej przez ponowoczesną dekonstrukcję tejże.

Etyka ponowoczesna jako teoria socjologiczna?

Trzeci z omawianych w tym artykule zarzutów, jakie stawia się ponowoczesnej etyce, dotyczy słabego zaakcentowania w niej wymiaru socjologicznego. Zauważa się przy tym, że ów był mocno podkreślany przez Baumana w jego deklaracjach dotyczących rekonceptualizacji myśli etycznej (zob. Crone 2008: 66, 67). Ostateczny kształt ponowoczesnej etyki pozostaje jednak – zgodnie ze stanowiskiem jej krytyków – bardzo daleki od tych zapowiedzi. Wśród owych badaczy warto przywołać Matthiasa Junge, który swój komentarz do koncepcji Baumana sformułował w artykule *Zygmunt Bauman's poisoned gift of morality*.

Tekst ten bardzo klarownie wyłuszcza powyżej nakreślony problem, a ponadto jest o tyleż znamienny, że jego autor nie kwestionuje bynajmniej potrzeby dokonania zmian w tradycji etycznej, a jedynie zwraca uwagę na zasadność wprowadzenia do koncepcji Bauman elementów, które pozwolą uczynić z niej teorię socjologiczną. Według Jungego bowiem, przyjmując ideę oparcia moralności o przedspołeczne, w żaden sposób niepoddające się kontroli impulsy, „[...] pozostaje tylko skonkludować, że socjologicznie nie można ujmować moralności, że moralność [...] nie może być przedmiotem socjologicznych dociekań” (2001: 111). Aby ten stan zmienić, proponuje on wprowadzenie dwóch innowacji do koncepcji Bauman. Jedna z nich miałaby polegać na „wypożyczeniu” jaźni moralnej w pamięć historyczną, druga zaś na uzupełnieniu jej o zasadę wzajemności. Już pierwszy element owej rekonceptualizacji oznacza *de facto* uruchomienie kontekstu społecznego. Funkcją jego implementacji ma być unikanie rozwiązań, które w przeszłości wiązały się ze sprawozdaniem na społeczeństwo cierpienia⁹. Zasada *do ut des* ma natomiast na celu kontrolę nieprzewidywalnych, spontanicznych impulsów, a zatem wyposażenie moralnych działań jednostek w aspekt racjonalności¹⁰. Junge uważa, że obie proponowane tu zmiany pozwolą na zaprzestanie ujmowania odpowiedzialności wyłącznie w ramach przedspołecznego impulsu, a umożliwią traktowanie jej jako kategorii zakorzenionej do pewnego stopnia w tradycji, a przy tym wzmacnianej, bądź kompensowanej, przez normy intersubiektywne. Jego zdaniem, dzięki temu koncepcja Bauman zyskałaby status koherentnej, kompleksowej, a przede wszystkim socjologicznej teorii moralności.

Na analizie Jungego – pozostającej jedną z najciekawszych polemik z koncepcją dwuosobowej wspólnoty moralnej – oparł istotną część swej argumentacji włoski badacz Manni Crone (2008). Jego artykuł ma istotne znaczenie w kontekście niniejszego tekstu, gdyż on także stanowi próbę prześledzenia ewolucji koncepcji etycznej Bauman. Crone wychodzi od konstatacji, że choć koncepcja dwuosobowej wspólnoty moralnej odcisnęła znaczne piętno na współczesnej humanistyce, to jej znaczenie dla teorii socjologicznej pozostało umiarkowane. Tłumaczy to – podobnie jak Junge – oparciem jej wyłącznie na jednostkowych

⁹ Uzupełnienie to – jak twierdzi Junge – nie wzmacnia bynajmniej w istotny sposób bardzo słabego fundamentu, na jakim opiera się koncepcja Bauman – nic nie jest w stanie jednostki zobligować, by zastosowała się do posiadanej wiedzy – jednakże pozwala na uniknięcie błędów wynikających z ukierunkowania stosunku moralnego wyłącznie na przyszłość.

¹⁰ Junge prezentuje dwa dowody na konieczność wprowadzenia wzajemności do socjologicznej refleksji nad moralnością. Pierwszy, logiczny, odnosi się do faktu historycznego konstytuowania się płaszczyzny intersubiektywności; drugi, empiryczny, ma u podstaw przekonanie, że gdy zawodzi impuls moralny, muszą zacząć działać inne własności, u ich podstaw zaś leży właśnie relacja wzajemności.

impulsach moralnych, bez uwzględnienia kontekstu społecznego. Twierdzi przy tym, że gdyby chcieć ujmować koncepcję Baumana nie jako alternatywę dla istniejących socjologicznych teorii moralności, ale jako ich przedłużenie, bądź uzupełnienie, to jej ocena musiałaby być bardziej pozytywna. Rzuca ona bowiem istotne światło na – niedocenianą zwykle przez teoretyków społecznych – kwestię jednostkowej odpowiedzialności. Poza tym jej niezależność od istniejących systemów społecznych nadaje jej wymiar uniwersalności. Funkcjonalność etyki ponowoczesnej zaznacza się według Cronego wtedy, gdy ujmuje się ją w kategoriach „wyjątku” od istniejących systemów aksjologicznych. „Bauman znakomicie skontemplizował kwestię owego moralnego wyłomu” – pisze włoski badacz – „jednakże nie powiedział wiele o normach, bądź etycznych praktykach, które nie przybierają kształtu nieograniczonej, niepomiernej odpowiedzialności” (Crone 2008: 67). Według niego Bauman zatrzymał się więc w połowie drogi do stworzenia nowego, socjologicznego ujęcia moralności.

Odnosząc się do przedstawionej tu krytyki, należy z początku zaznaczyć, że niektóre przyczyny – jak to zostanie pokazane: pozornej – nieobecności elementów socjologicznych w myśli etycznej Baumana, były już w niniejszym artykule przedmiotem refleksji. Stwierdzono na przykład, iż rozwiązanie to jest po części związane z konatywną funkcją przekazu, a mianowicie z pragnieniem unaocznienia potrzeby refleksji nad uwarunkowaniami normatywnymi oraz ograniczeniami, jakie one stwarzają. Zauważono też, że Bauman nie dokonuje pełnej deprecjacji istniejących kodeksów aksjologicznych, a obecna w jego pismach, bardzo ostra krytyka tychże, jest celowo wyposażona w aspekty radykalizacji. W kontekście pytania o socjologiczny wymiar ponowoczesnej etyki, wnioski te trzeba jednak uzupełnić o nakreślenie złożonej zależności między regułami rządzącymi dwuosobową wspólnotą moralną, a fundamentami funkcjonowania społeczeństwa.

W tym kontekście należy podkreślić, że Bauman bynajmniej nie oddziela całkowicie obu tych płaszczyzn oraz że nie przedstawia ich wyłącznie w perspektywie dialektycznej. Konstatuje na przykład, że charakterystyczna dla *the moral party of two* autonomia podmiotu względem sposobu i realizacji zobowiązań moralnych nie może stanowić fundamentu życia społecznego. „Wszystko to ulega zmianie, gdy pojawia się Ten Trzeci” – czytamy w *Etyce ponowoczesnej*. „Wraz z nim pojawia się prawdziwe społeczeństwo, zaś naiwny, nie poddany regułom i niesforny impuls moralny – ów niezbędny i zarazem niewystarczający warunek „moralności we dwoje” – przestaje wystarczać” (Bauman 1996: 150). Zarówno intersubiektywne, jak i sankcjonowane prawnie zasady ludzkiego współżycia muszą zatem – zgodnie z koncepcją Baumana – stanowić uzupełnienie nieprzewidywalnego impulsu moralnego. A choć mogą one wymagać postępowania niezgodnego ze wskazaniami jednostkowej jaźni, to jednocześnie jest oczywiste, że bez ich obecności nie jest możliwe

społeczne bytowanie¹¹. Zależność między dwuosobową wspólnotą moralną a przestrzenią społeczną, nie ma jednak wyrażać się wyłącznie w kategoriach komplementarności, gdyż winna także znaleźć swą materializację w płaszczyźnie oddziaływania pierwszej z nich na drugą. Bauman przedstawia jaźń moralną jako przestrzeń, w której jednostki mają dojrzewać do podejmowania właściwych decyzji w ramach społeczeństwa. Píše o tym następująco: „[...] pierwotna scena moralności – „moralność we dwoje” – jest glebą, na której wyrasta odpowiedzialność za Drugiego Człowieka; jest też poligonem ćwiczebnym dla starć z ambiwalencją, po raz pierwszy w akcie podejmowania decyzji doświadczoną. [...] To na stosunkowo szczupłym polu „moralności we dwoje” rodzi się i krzepnie wyczulenie moralne, tu może nabrać sił na tyle, by udźwignąć ciężar odpowiedzialności za wszelką ludzką niedolę [...]” (2000c: 112). Słowa te unaocniają, że ponowoczesna etyka ma wpływać na zmianę rzeczywistości społecznej, i to nie tylko w płaszczyźnie relacji międzyludzkich, ale także – co warto podkreślić – w skali globalnej.

Ta ostatnia kwestia zostanie omówiona w kolejnej części niniejszego artykułu, gdyż znamionuje ona zachodzenie ewolucji w myśli etycznej Baumana. Tam także zostanie pokazane, że Bauman – jako maksymalista etyczny – nie tylko poszukuje dziś drogi, poprzez którą idea ponowoczesnej etyki może oddziaływać na pojedyncze jednostki, ale także podejmuje problem przełożenia własności cechujących dwuosobową wspólnotę moralną na reguły sprawiedliwości. Podsumowując zaś rozważania nad kwestią socjologicznego aspektu ponowoczesnej etyki należy skonstatować, że jego obecność – wbrew sugestiom części krytyków – zaznacza się w niej, i to całkiem wyraźnie. Co więcej, w miarę upływu czasu ów społeczny aspekt jest przez Baumana coraz bardziej uwypuklany. Z drugiej jednak strony fakt ewolucji idei dwuosobowej wspólnoty moralnej przekonuje, iż powyżej zarysowanym głosem jej krytyków można do pewnego stopnia przyznać słuszność. Powołując się na cytowane już powyżej słowa Baumana należy stwierdzić, że do dziś nie przestaje on „zglębiać możliwości utworzenia w pełni spójnej, socjologicznej teorii moralności, alternatywnej wobec dominującej socjologicznej doktryny” (Bauman 1990: 33, 34).

¹¹ Konstatację tę warto zilustrować przykładem. Choć Bauman wielokrotnie podkreśla zagrożenia, jakie dla dwuosobowej wspólnoty moralnej stanowi myślenie racjonalne, to bynajmniej nie deprecjonuje jego wartości w odniesieniu do reguł funkcjonowania społeczeństwa. „W odróżnieniu od moralnego impulsu” – pisze w jednym z artykułów – „poczucie sprawiedliwości nie jest pochodną naszego ontologicznego statusu; nie jest początkiem, ale wynikiem naszego bycia z innymi. Wyobrażenie sprawiedliwości jest produktem pracy rozumu” (Bauman 1998b: 21).

Dwuosobowa wspólnota moralna w warunkach ponowoczesnego świata

Ostatni z rozważnych tu zarzutów, stawianych ponowoczesnej etyce, odnosi się do iluzyjności nadziei Baumana na rozwój moralny jednostek w ponowoczesnym świecie. Krytyka ta występuje w większości przywołanych już w tym artykule prac polemicznych (Zieliński 2001: 175, 216; Korzewski 2002: 20, 21; Crone 2008: 68, 69); a także w szeregu innych, powstałych do niej komentarzach (zob. na przykład: Tester 2004: 148–155; Bielik-Robson 1996: 56–58). Opiera się ona na dowodzeniu, iż ponowoczesność, zamiast skłaniać do działania dla dobra Innego, legitymizuje postawę obojętności na jego los, bądź wręcz egoizmu. Aby wzmocnić wartość owych zarzutów, ich autorzy powołują się na dokonywane przez Baumana analizy współczesności, w których ukazuje on dysfunkcjonalność wielu zachodzących obecnie procesów względem rozwoju moralności. W niniejszym artykule zwrócono uwagę na dwa, bodaj najważniejsze z nich – ukonstytuowanie się „społeczeństwa konsumpcyjnego” oraz „płynnonowoczesnej indywidualizacji”. Ich krótka charakterystyka zastąpi stosowaną tu uprzednio praktykę omawiania poszczególnych komentarzy do ponowoczesnej etyki, uwypuklając jednocześnie w pełnej mierze przywoływane w nich argumenty.

Cechę konstytutywną społeczeństwa konsumpcyjnego stanowi nieustanne kreowanie nowych zachcianek poprzez deprecjację dóbr i osiągnięć już zdobytych, a zarazem gloryfikowanie całej gamy nowych doznań, pozwalających osiągnąć niby ostateczne, a w istocie także jedynie efemeryczne zadowolenie. Świadomość członków owej formacji nakierowana jest wciąż na absorpcję nowych przyjemności, i już samo to przyczynia się do dezawuacji odpowiedzialności wobec Innego (zob. na przykład: Bauman 2006d: 208–231, 2007a). Ale Bauman unaocznia też kolejne – ważne w kontekście problematyki etycznej – konsekwencje ukonstytuowania się społeczeństwa konsumpcyjnego. Otóż według niego sposób myślenia charakterystyczny dla aktywności konsumenckiej przenosi się na inne sfery życia, w tym – co szczególnie tu istotne – na związki międzyludzkie. Wstępowanie w nie jest dziś jego zdaniem coraz częściej traktowane jako inwestycja mająca przynieść określony zysk, przy jak najmniejszym indywidualnym zaangażowaniu. Jest to, co warto dodać, inwestycja krótkoterminowa, jako że malejąca intensywność doznań emocjonalnych płynących z podjętej relacji, skutkuje zwykle wystąpieniem z niej. „Partnerstwo nie jest niczym więcej niż koalicją opartą na „zbieżności interesów”, a w niestającym świecie *Eastenders*, gdzie ludzie zjawiają się i odchodzą, okazje stukają do drzwi, by zaraz potem zniknąć, a fortuna wynosi i strąca, koalicje są zwykle zmienne, elastyczne i kruche” – czytamy w książce *Razem osobno* (2005b: 43). Choć Bauman opisuje zjawisko „merkantylizacji” głównie w kontekście związków partnerskich, to uważa, że można je zaobserwować także w relacjach zawodowych, przyjacielskich, rodzicielskich itp. Na wszystkich tych płaszczyznach coraz częściej spotkać się można bowiem z postawą niechęci do podejmowania

długotrwałych zobowiązań i ze zdecydowanym przedkładaniem interesu własnego nad potrzeby innych (Bauman 2007c: 126–182).

Postawa „konsumpcjonistyczna” znajduje swe uzupełnienie, a po części także legitymizację, w płynnonowoczesnej indywidualizacji¹². Jest to proces polegający na zanikaniu długotrwałych powiązań jednostek z instytucjami, wywołany o tyleż nietrwałością tych ostatnich, co internalizacją skłonności do nieangażowania się w nadmierny sposób w ich losy. Bauman ukazuje indywidualizację nie tyle jako wybór jednostek, ile jako mechanizm obronny przed nieprzewidywalną zmiennością świata. Jak pisze, „w świecie wolności indywidualnego wyboru nikt nie może uniknąć indywidualizacji ani odmówić udziału w powszechnej »grze w indywidualność«” (2006b: 53–59). W kontekście rozważanego tu tematu należy podkreślić, że jedną z konsekwencji owego procesu jest coraz znaczniejsze osłabianie więzi międzyludzkich. Jest tak zaś nie tylko z tego powodu, że zajęcie się troską o własne problemy nie pozostawia czasu, ani miejsca, na troskę o drugich, ale też dlatego, że sama idea zaangażowania w ich losy uległa w płynnonowoczesnym świecie deprecjacji. „Nie chodzi o to, iżbym był szczególnie samolubny albo bym nie przejmował się dobrem drugiego, kiedy wchodzi w grę moje interesy” – pisze Bauman – „jest raczej tak, że ja i Inny jesteśmy podobnymi jednostkami – samowystarczalnymi podmiotami [...] – i wzajemna zależność byłaby degradująca i poniżająca zarówno dla Innego, jak i dla mnie” (2000b: 95). Nieangażowanie się w losy drugich pozostaje zatem przejawem szacunku dla ich wolności i mało jest racji, które mogłyby w jakikolwiek sposób usprawiedliwić ingerencję w ich przestrzeń samostanowienia.

Konsumpcjonizm i indywidualizacja to tylko dwa z szeregu innych, opisywanych przez Baumana procesów, przyczyniających się do powstania zjawiska „płynnonowoczesnej adiaforyzacji” (Bauman 1995a: 54–57, 2000b: 95). Ta, jakkolwiek zdecydowanie różni się co do przyczyn od jej modernistycznej odmiany, to pozostaje z nią tożsama w zakresie oddziaływania na relację „ja – Inny”. Gdy konstytutywną cechą dwuosobowej wspólnoty moralnej jest asymetryczność, polegająca na byciu „dla” drugiego, to płynnonowoczesne warunki wpływają na odwrócenie wektora tej relacji w drugą stronę. Gdy przyjęcie odpowiedzialności

¹² Bauman nie wiąże indywidualizacji wyłącznie z płynną fazą nowoczesności. Jak pisze: „Koniieczność stania się tym, kim się jest, to cecha nowoczesnego – i tylko nowoczesnego – życia (nie „nowoczesnej indywidualizacji”, bo to określenie jest oczywistym pleonazmem: mówienie o indywidualizacji i nowoczesności jest mówieniem o jednej i tej samej kondycji społecznej). Nowoczesność zastępuje heteronomiczny sposób określania pozycji społecznej przymusowym i nieuchronnym samookreśleniem” (2006b: 50, 51). Główna różnica między indywidualizacją stałej i płynnej fazy nowoczesności polega zdaniem Baumana na tym, że ta pierwsza zapewniała ponowne „zakorzenienie” jednostek w ramach bądź to klas społecznych, bądź też – w innym ujęciu – zakładów pracy (Bauman 2008: 32–67), ta druga zaś nie posiada instytucji, które mogłyby stanowić surogat dawnych wspólnot.

za Innego zakłada trwałość i bezgraniczność dalekiego od wszelkiej kalkulacji zaangażowania, to relacja między współczesnymi „turytami” (Bauman 2000c: 133–153) pozostaje epizodyczna i oparta w pełni na racjonalności. W końcu też, gdy istotą moralności jest postawa altruistyczna, społeczeństwo płynnonowoczesne przyczynia się do internalizacji i legitymizacji impulsów obojętności i egoizmu. Stanowienie o możliwości wyłonienia się w ponowoczesnym świecie moralnej wrażliwości wydaje się więc co najmniej niekonsekwentne. Crone ujmuje to następująco: „Nie ma żadnych przesłanek świadczących o tym, by baumanowska koncepcja moralności miała się stać częścią historycznego trendu rozwojowego i w miarę upływu czasu odcisnąć znaczące piętno na rzeczywistości. Nie ma żadnych empirycznych dowodów na to, byśmy aktualnie przestępowali próg »ery moralności«” (2008: 68).

Ten sam autor zwraca jednak w dalszych słowach uwagę na możliwość zastosowania alternatywnej interpretacji ponowoczesnej etyki. Zgodnie z nią, koncepcji Baumana nie należałoby traktować jako odzwierciedlenia teraźniejszych bądź antycypacji przyszłych wydarzeń, ale jako wizję powinności moralnych, przeciwstawiających się obecnej sytuacji i wskazujących pożądaną kierunek jej zmiany. Ponowoczesną etykę cechowałoby w takim ujęciu wyłamywanie się z empirycznej rzeczywistości i przewyżczanie stawianych przez nią ograniczeń. Ów sposób interpretacji – zbliżony do przedstawionego w niniejszym artykule konceptu „aktywnej utopii” – pozwala obalić część zarzutów o iluzyjność nadziei Baumana. Z drugiej jednak strony może on stwarzać nowe. Według Cronego taki sposób formułowania dyskursu wpisuje się bowiem bardziej w nowoczesne niż ponowoczesne praktyki etyczne, a poza tym otwartą kwestią pozostaje, czy stanowi on adekwatne rozwiązanie dla problemów współczesnego świata (2008: 69). Nie wszyscy jednak podzielają jego zastrzeżenia. Stefan Morawski, który także pisał o ponowoczesnej etyce w kategoriach konstruktywnej utopii, unaoczniał funkcjonalność owego ujęcia wobec ponowoczesnej rzeczywistości w następujących słowach: „Czy może być bardziej utopijny projekt dla ludzkości niż przedkładanie „bycia dla” nad „bycie obok” i „bycie z”? [...] Nie jest to jednak sceptyczny grymas względem koncepcji Zygmunta, ani też szydzenie z jej niekonsekwencji. Przeciwnie, podkreślałbym raczej wielkość jego sposobu myślenia, jako że ten nie ogranicza się do kontyngentnych, heterogenicznych i fragmentarycznych ram ponowoczesności i nakreśla – poza jej obszarem – szanse zachowania ludzkiej godności” (Morawski 1998: 35, 36). Nie przesądzając tu o słuszności żadnego z obu przywołanych powyżej stanowisk, należy stwierdzić, że to właśnie utopijny charakter ponowoczesnej etyki jest w dużym stopniu odpowiedzialny za istnienie znacznej różnicy między nadzieją wpisaną w koncepcję etyczną Baumana, a sceptycyzm obecny w jego analizach współczesności. Krytykowana często niekonsekwencja wniosków prezentowanych w jego pismach jest zatem jedynie pozorną.

W rozważanym tu kontekście należy także zauważyć, że refleksja etyczna Baumana od początku przebiegała dwutorowo. Z jednej strony wskazywał on na szansę, jaką dla rozwoju moralności stwarza upadek kodeksów etycznych, z drugiej zaś uwidatniał piętrzące się na tej drodze przeszkody. Dla przykładu warto wskazać, że w jednym z esejów tworzących książkę *Life in Fragments* (1995b: 103–125), Bauman dał wyraźnie do zrozumienia, że ani moderna, ani postmoderna, nie skłaniają do sięgania po kryteria moralne. Stwierdził w nim też jednak, że sposób życia „kolekcjonera wrażeń” jest o tyle bliższy własnościom cechującym relację moralną, iż wymaga zachowania autonomii Innego. To zaś może w konsekwencji doprowadzić do uświadomienia sobie przez niego już nie tylko pragmatycznej potrzeby, ale i moralnej obligacji podjęcia za niego odpowiedzialności. Bauman przyznawał wprawdzie, że ów „fundament” nadziei na rozwój moralności jest niezwykle słaby, jednakże wskazywał też, że błędem byłoby lekceważenie go (1995b: 125).

Pogląd ów stanowi egzemplifikację silnie zaznaczającej się we wczesnych pismach etycznych Baumana wiary w umiejętnie korzystanie przez człowieka z daru wolności, jaki przyniosła z sobą ponowoczesność. Trzeba jednak przyznać, że w miarę upływu czasu jego stosunek do owej kwestii się zmieniał. Na przykład w przeprowadzonej w 2001 roku rozmowie z Keithem Testerem, Bauman przyznał: „[...] poważnie się obawiam, iż miłość jest na najlepszej drodze do stania się zapomnianą, rzadko praktykowaną sztuką. Wraz z jej zanikiem maleje szansa moralności, a jeszcze bardziej szansa zaistnienia sprawiedliwego społeczeństwa” (Bauman i Tester 2003: 92). Tak więc gdy uprzednio nadzieja na rozwój jaźni jednostkowych przeważała nad świadomością istnienia licznych przeszkód stojących na tej drodze, tak z czasem szale te przechyliły się w drugą stronę. Dobrym wskaźnikiem owej zmiany jest fakt, że egzageracja, stosowana uprzednio do opisu przeszkód, jakie stały przed działaniem moralnym w warunkach nowoczesności, jest dziś z równą siłą wykorzystywana także w analizach postmoderny¹³. Z drugiej jednak strony – jak to już unaoczniło niniejszym artykule – obecne w pismach Baumana elementy radykalizacji i hiperbolizacji należy ujmować jako celowo stosowane środki retoryczne. Wydatne podkreślanie zagrożeń stojących na drodze ponowoczesnego rozwoju moralności można w związku z tym uznać za próbę zwrócenia uwagi na skalę problemów, z którymi przyszło się zmagać współczesnemu społeczeństwu, a także jako apel o podjęcie wobec nich adekwatnych środków zaradczych. Wskazał na to Blackshow, gdy pisał, że Bauman „[...] niejako woła do swych czytelników: ‘Patrzcie na dramatyczne położenie ludzi żyjących obok was i rozpoznajcie swój udział w ich losie!’ W ten sposób ostrzega przed śpiączką będącą pochodną naszej kultury wybujałej konsumpcji,

¹³ W tych kategoriach należy z pewnością traktować przytaczane powyżej wypowiedzi Baumana dotyczące konsumpcjonizmu i indywidualizacji.

którą celebrujemy, wnosząc jednocześnie mury odgradzające nas od osób uciekających przed nędzą, wojną i prześladowaniami” (2005: 79).

W ostatnich kilku latach w swe antycypacje wobec przemian etycznych współczesnego świata Bauman znów wprowadza elementy charakteryzujące się daleko posuniętym optymizmem. Tenże nie jest jednak związany, przede wszystkim, z przewidywaniami osobistego rozwoju moralnego, ale wynika z nadziei na konstruktywny udział czynników instytucjonalnych w czynieniu świata „bardziej sprawiedliwym”. To przede wszystkim mechanizmy polityczne mają teraz – zdaniem Baumana – stanowić remedium na jednostkowe i globalne problemy, z którymi zmaga się współczesny świat. Jak łatwo zauważyć, nie jest to jedynie zmiana akcentu, a głęboka transformacja myśli etycznej autora *Life in Fragments*. Jej omówienie będzie jednym z tematów rozważań w ostatniej części niniejszego artykułu.

Podsumowując powyższe rozważania, należy podkreślić, że starano się w nich unaocznic znaczenie środków wyrazu stosowanych w pismach etycznych Baumana, a także intencji kryjących się za wypowiedzianiem przez niego określonych sądów. Wskazano na to, że retorykę autora *Nowoczesności i Zagłady* charakteryzuje między innymi: radykalizacja opisywanych tendencji, stosowanie dualistycznych podziałów oraz płynne łączenie denotatywnej i konatywnej funkcji językowej. Wśród zamierzeń, jakie przyświecały stworzeniu ponowoczesnej etyki, zwrócono natomiast uwagę na: uświadamianie zagrożeń związanych z etyką kodeksową, uwrażliwianie na ludzkie cierpienie, a także budzenie nadziei wykraczającej poza realia współczesności. Ignorowanie owych kwestii sprawia, że koncepcja dwuosobowej wspólnoty moralnej nie może być analizowana w zakładanym przez jej autora świetle i wzbudza często nieuzasadnione kontrowersje. Nie znaczy to oczywiście, by wszelkie wymierzone w nią zarzuty były niesłuszne. Badacz pism Baumana musi jednak przyjąć wobec nich najpierw pozycję „tłumacza”, a dopiero potem podjąć się ich krytyki.

Ewolucja myśli etycznej Zygmunta Baumana

Można wskazać dwie główne przyczyny ewolucji koncepcji ponowoczesnej etyki. Jedną z nich jest przekonanie Baumana, iż fakt stałego rozwoju siatki zależności globalnych wymaga uruchomienia zupełnie nowego sposobu myślenia o moralności. Píše on w tym kontekście następująco: „Inaczej dbać wypada o dobro wspólne, gdy dotyczy ono grona krewnych i powinowatych, [...], inaczej gdy rozciąga się do wspólnoty narodu nie dającego się ogarnąć wzrokiem, a jeszcze inaczej, gdy ma się je odnieść [...] do „wspólnoty ludów i narodów” – czyli ludzkości. A przed tym właśnie ostatnim wyzwaniem stoimy dziś, na zglobalizowanej, jak się powiada, planecie” (2006a: 13). Słowa te wskazują na konieczność

ciągłego rozszerzania zakresu podejmowanej odpowiedzialności. Dwuosobowa wspólnota moralna nie ma więc już być tylko „laboratorium”, w którym testowane są sposoby współżycia w obrębie danej społeczności, ale traktować ją należy jako „zaplecze” dla zrodzenia się obowiązku moralnego o charakterze globalnym. Co więcej, Bauman uważa, że globalna perspektywa musi dziś także kierować działaniami instytucjonalnymi. Jego zainteresowanie rolą struktur politycznych w walce z przejawami niesprawiedliwości społecznej oraz we współudziale w ustanawianiu adekwatnych zasad współżycia zbiorowego, uznać trzeba za kolejną, istotną innowację w jego koncepcji etycznej. Zdaniem autora tego artykułu, obu owych zmian nie należy jednak traktować w kategoriach wystąpienia przeciwko wcześniejszym refleksjom poświęconym dwuosobowej wspólnotie moralnej. Jak to zostanie poniżej unaocznione, mają one na celu jej uzupełnienie i dostosowanie do zachodzących obecnie zmian społeczno-kulturowych.

Odpowiedzialność indywidualna w przestrzeni globalnej

Przedstawiając kwestię rozciągnięcia zakresu odpowiedzialności indywidualnej, Bauman ukazuje zarówno czynniki wpływające na konieczność zapoczątkowania takiego sposobu myślenia, jak i uwypukla szereg kryjących się na tej drodze przeciwności. Do tych pierwszych elementów zalicza przede wszystkim fakt, iż we współczesnym świecie niemożliwe staje się utrzymanie dokonanego przez Karla Jaspersa (2001) rozróżnienia na winę „moralną” i „metafizyczną”, a więc na wyrzuty sumienia odczuwane z powodu efektów postępowania jednostki, i na żal będący pochodną świadomości istnienia krzywd nie mających bezpośredniego związku z jej postawą. „Czy na zglobalizowanej, a gęsto zaludnionej i szczerlnie wypełnionej planecie można jeszcze mówić o nieobecności sprawstwa? Czy ktokolwiek z nas może być pewien, że jest moralnie czysty i winy nie ponosi, że jego czyny lub jego bezczynność nie przyczyniły się do nieszczęść, jakie spadają na mieszkańców choćby i najodleglejszych zakątków globu?” – pyta retorycznie Bauman (2006a: 15). Świadomość odpowiedzialności winna według niego rosnać tym bardziej, że nikt nie może się już dziś zastaniać niewiedzą o skali doświadczanego na całej powierzchni ziemi cierpienia. Codziennie media prześcigają się bowiem w przedstawianiu ilustrowanych drastycznymi zdjęciami informacji o klęskach, katastrofach czy o braku podstawowych środków do życia w obrębie całych społeczeństw. Bauman ponadto zauważa, że postęp medycyny i technologii, wraz z ciągle poszerzającym się zakresem swobód obywatelskich, czyni ludzi coraz mniej tolerancyjnymi na przejawy cierpienia. Wiele doświadczanych stanów, dawniej przyjmowanych bez zastrzeżeń, jako kolej losu, budzi dziś pełne oburzenia reakcje i staje się przedmiotem publicznej debaty (Bauman 2006d: 247). Wszystkie te czynniki razem wyzwalają nadzieję, iż: „[...] może teraz wreszcie [...] uznamy i przyznamy swą odpowiedzialność wzajemną i pośpieszmy z pomocą komukolwiek, gdziekolwiek, kiedykolwiek pomoc ta będzie

konieczna? Może nasza wiedza pomoże nam, skłoni nas czy zmusi, wspiąć się na wyżyny zawartego w niej etycznego wyzwania” (Bauman 2003: 7).

Jak łatwo zauważyć, wypowiedź tę cechuje dość umiarkowany optymizm. Wśród elementów osłabiających nadzieję Baumana znajdują się między innymi procesy ponowoczesnej adiaforyzacji, wspomniane w poprzedniej części artykułu. Na drodze do ukonstytuowania się odpowiedzialności globalnej stoją jednak też inne przeszkody, w tym między innymi charakterystyczne dla płynnej nowoczesności niepokoje ontologiczne, współodpowiedzialne za: wzrost znaczenia postaw ksenofobicznych, dążenie do przestrzennego separowania się jednostek czy narastanie postaw fundamentalistycznych¹⁴. Analizie wszystkich tych procesów Bauman poświęcił w ostatnich latach znaczną część swej pracy badawczej (Bauman 2004, 2006c, 2007b), dopełniając tym samym na zasadzie dualizmu komplementarnego wizję nadziei ukonstytuowania się pokojowych warunków współżycia ludzi.

Należy jednak przypomnieć, że pisma polskiego socjologa nie mają jedynie wymiaru deskryptywnego, ale można w nich również znaleźć silnie zakorzenione dążenie do zmiany rzeczywistości społecznej. Otóż Bauman poprzez swą pracę intelektualną pragnie oddziaływać na poszerzenie zakresu jednostkowej odpowiedzialności i przyczynić się do przekształcenia biernych obserwatorów wydarzeń światowych w aktywne podmioty działające na rzecz wspólnego dobra. Swą postawę uważa za tym bardziej istotną, iż „nie ma innego leku na syndrom milczenia, obojętności, jak właśnie zaangażowane przemówienie” (2006d: 254). Wskazać można kilka strategii, jakie stosuje on w swych tekstach i publicznych wypowiedziach, by ów cel osiągnąć. Otóż po pierwsze, Bauman zmierza do uświadomienia społeczeństwu represyjności zachodzących obecnie procesów. Chce wydobyć na światło dzienne te aspekty współczesnych transformacji, które zwykle przysyłane są przez nastawioną na propagowanie szczęścia kulturę konsumpcyjną. Jako najbardziej wymowny przykład tej strategii wskazać można książkę *Życie na przemiał*, traktującą o tragicznym losie osób będących „odpadami” modernistycznych przemian (Bauman 2004; zob. Blackshow 2005: 78; Tester i Jacobsen 2005: 24). Po drugie, Bauman dąży do uwydatnienia potencjału tkwiącego w ludziach, poprzez podkreślanie znaczenia ich działań dla kondycji światowego społeczeństwa. Tony Blackshow pisze w tym kontekście, iż „[...] proponowany przez Baumana sposób uprawiania socjologii stanowi oskarżenie beczynnych obserwatorów, których działania i współudział w działaniach utrwalają opresję i eksploatację [...]”

¹⁴ Bauman pisze o źródłach owych procesów następująco: „[...] osoby żyjące w poczuciu zagrożenia, niepewne swojego miejsca w świecie, perspektyw życiowych i efektów własnych działań, ulegają najłatwiej miksofobicznej pokusie [...]. Polega ona na oderwaniu niepokoju od jego prawdziwych źródeł i rozładowaniu go na obiektach bezpośrednio z nim nie związanych” (2005b: 239, zob. też: tegoż, 2007b: 127). „Miksofobię” można by zatem określić mianem płynnonowoczesnego wcielenia mechanizmu kozła ofiarnego.

(2005: 81; zob. Smith 1999: 21). Oczywiście można tu też postawić zastrzeżenie, iż swymi analizami ponowoczesnych warunków Bauman zdaje się usprawiedliwiać, a przynajmniej tłumaczyć zajmowanie postawy kwietystycznej. Przypomnieć jednak też należy, że opisy owe stanowią analityczną część jego pracy badawczej i pokazują skalę zjawiska, któremu należy się przeciwstawić (Jacobsen 2007: 236). Po trzecie, Bauman zwraca uwagę, że obok wiedzy i chęci działania, konieczne jest zdobycie praktycznych instrumentów pozwalających sprostać wyzwaniom stawianym przez współczesny świat. Podkreśla przy tym, iż „[...] tylko stosunkowo nieliczne wiadomości na temat cierpień innych ludzi docierają do nas z informacją o tym, jak możemy im pomóc, zwłaszcza jeśli chodzi o zasadniczą pomoc. Lwia część istotnej pod względem moralnym dostępnej wiedzy zniechęca do podjęcia zobowiązującego działania, gdyż bynajmniej nie jest oczywiste, co właściwie możemy zrobić, żeby to miało sens” (Bauman 2006: 248). Rezultatem próby rozwiązania tego dysonansu jest zwykle angażowanie się w takie formy aktywności, jak: przysyłanie pieniędzy organizacjom międzynarodowym czy dołączanie do chóru protestujących przeciwko przejawom niesprawiedliwości. Wszystkie te formy działania Bauman traktuje jako „naskórkowe”, gdyż jakkolwiek mogą one pomóc w łagodzeniu skutków pewnych negatywnych procesów, to nie są w stanie wyeliminować ich przyczyn, a przy tym odstręczają od ich poszukiwania poprzez uspokajanie moralnych nakazów sumienia.

Bauman przekonuje, iż tylko działanie zbiorowe, poprzedzone otwartą dla wszystkich stron debatą, stanowić może remedium na narastające globalne problemy. Zachęca zatem do aktywności obywatelskiej. Jej nieodzowność argumentuje w następujący sposób: „w wypełnionym po brzegi zglobalizowanym świecie, w którym ocieramy się o siebie łokciami i deptania sobie po piętach uniknąć nie możemy, w którym losy każdego z nas od wszystkich zależą, [...] w którym wszyscy znaleźliśmy się w jednym czółnie i albo pożeglujemy zgodnie, albo razem pożeglujemy na dno – po raz pierwszy bodaj w ludzkiej historii „instynkt samozachowawczy i nakaz moralny wskazują ten sam kierunek i doradzają to samo postępowanie” (2003: 7). Obok odwoływania się do impulsów moralnych, Bauman zwraca tu uwagę na racjonalną motywację do podejmowania odpowiedzialności za losy świata. Tym samym uzupełnia swe pierwotne założenia dotyczące statusu moralności, zgodnie z którymi myślenie w kategoriach teleologicznych winno być jaźni moralnej całkowicie obce.

Sprawiedliwość w ramach globalnej areny politycznej

Kolejny ważny element ewolucji koncepcji ponowoczesnej etyki odnosi się do coraz większego zainteresowania Baumana kwestiami natury politycznej. Jest on dziś przekonany, że skuteczne działania polityczne muszą stanowić uzupeł-

nienie dla starań indywidualnych podejmowanych w ramach dwuosobowej wspólnoty moralnej. Jak pisze: „[...] „społeczeństwo moralne” musi być głównie i przede wszystkim »społeczeństwem sprawiedliwym«” (Bauman i Tester 2003: 83). Wypowiedź ta, ujmowana w kontekście jego wcześniejszych pism etycznych – prezentujących zależność przeciwną – wydaje się zaskakująca. *De facto* jednak Bauman nie zmienia tu swych wcześniejszych poglądów, a jedynie je uzupełnia (zob. Crone 2008: 69–73). Nacisk, jaki kładł uprzednio na rozwój moralności, przenosi dziś na ustanawianie adekwatnych norm społecznych. Podkreśla przy tym wyraźnie, iż te stanowią winny odzwierciedlenie cech konstytutywnych relacji moralnej.

Postulat ten wydaje się dość karkołomny. Jak to już bowiem zaznaczono w części pierwszej niniejszego artykułu, własnością *sine qua non* moralności jest nie poddawanie się zabiegom mającym na celu jej upowszechnienie. Ponadto takie jej cechy, jak brak kontroli społecznej czy deprecjacja racjonalności z oczywistych względów nie mogą zostać zaimplementowane w społeczeństwie. Bauman przekonuje jednak o wartości szeregu innych własności relacji moralnej dla ustanawiania reguł sprawiedliwości. Zwraca na przykład uwagę na społeczną funkcjonalność zasady „asymetryczności”. Jej zastosowanie na płaszczyźnie polityki oznaczałoby zapewnianie godziwych warunków grupom społecznym upośledzonym w procesie przemian politycznych i ekonomicznych, bądź prowadzenie polityki społecznej mającej na celu minimalizowanie obszarów ubóstwa¹⁵. Bauman podkreśla też potrzebę wyciągnięcia przez struktury władzy nauki z charakteryzującej dwuosobową wspólnotę moralną aporetyczności. Jak pisze: „Dla kwestii sprawiedliwości, podobnie jak dla kształtu odpowiedzialności moralnej, nie ma rozwiązań ostatecznych i doskonałych, recept wolnych od skutków ubocznych i zabiegów wolnych od ryzyka. Co więcej, potrzebne są tu niepewność, niedookreślenie, niespełnienie i ambiwalencja po to właśnie, by impuls moralny i pragnienie sprawiedliwości pozostały na wieki żywe, czujne i – na swój niedoskonały, mniej-niż-idealny sposób – skuteczne” (Bauman 2000c: 111, 112). Warto tu dodać, iż istotność przyswojenia takiego podejścia wynika także z nieustannej zmienności współczesnego świata. Ta pociąga bowiem za sobą konieczność ciągłego przeformowywania reguł prowadzonej polityki. Należy przy tym zaznaczyć, że według Baumana ani akceleracja zmienności społecznej, ani też deprecjacja finalizmu, nie powinny osłabiać dążenia do jak najpełniejszej realizacji postulatów sprawiedliwości. Wręcz przeciwnie – podobnie jak to ma miejsce w przypadku moralności – świadomość owych kwestii winna mobilizować

¹⁵ Apel Baumana w tej kwestii wymierzony jest przeciwko negatywnym skutkom transformacji, przebiegającej od modelu państwa opiekuńczego, do „państwa bezpieczeństwa”. Zob. Bauman 2006c: 87–116.

do podjęcia starań mających na celu ukonstytuowanie możliwie najlepszych warunków społecznych (Bauman 2000c: 112).

By rozwinąć ostatnią z omawianych tu zależności, a zarazem przygotować grunt pod dalsze rozważania, warto odwołać się do zaproponowanego przez Richarda Rorty'ego podziału na „politykę ruchu” i „politykę kampanii” (Rorty 1995: 55–60, zob. też Rorty 1998). Ta pierwsza charakteryzuje się naciskiem na rozwiązywanie konkretnych problemów i całkowicie deprecjonuje myślenie w kategoriach uniwersalnych. Ta druga – przeciwnie – odznacza się dążeniem do gruntownej zmiany panujących warunków, poprzez przyjęcie długoterminowego zobowiązania do walki z przyczynami niesprawiedliwości. Jak wiadomo, amerykański filozof koncentrował się na propagowaniu pierwszego sposobu uprawiania polityki, podkreślając jednocześnie totalitarne niebezpieczeństwo kryjące się w uniwersalnym i transcendentnym podejściu do władzy. Bauman zajmuje w tej kwestii odmienne stanowisko. Dostrzega co prawda liczne zalety pragmatycznego podejścia do działalności publicznej, ale twierdzi też, że strategia kampanii nie wystarcza do skutecznej walki ze społecznymi problemami. Pozwala ona wyłącznie łagodzić rezultaty negatywnych tendencji, a nie rozwiązuje ich głębszych przyczyn. Autor *Spółczesności w stanie obłąkania* uznaje, że tylko połączenie obu strategii prowadzić może do skutecznego działania w sferze publicznej. Niebezpieczeństwa kryjące się w polityce ruchu dają się zaś jego zdaniem choć po części usunąć poprzez rezygnację z idei finalizmu i uruchomienie świadomości niedoskonałości wszelkich rozwiązań. Jak pisze: „[...] sprawiedliwość jest krytyką stanu istniejącego raczej niż „stanem ostatecznym”; horyzontem raczej niż celem [...]. Sprawiedliwość to tyle, co nie dająca się uśmierzyć żądza większej niż dotąd sprawiedliwości” (Bauman 2000c: 110). Takie sformułowanie prowadzi do wniosku, że podobnie jak moralność, polityka winna mieć korzenie utopijne. Należy ją prowadzić poprzez wyznaczanie ambitnych celów, które nadawać będą właściwy kierunek działaniom i jednocześnie stanowić będą adekwatne kryterium ich ewaluacji. Tester i Jacobsen napisali w tym kontekście: „[...] Bauman może być uznawany za utopistę nadziei, który poprzez swą socjologiczną praktykę, zbudowaną na fundamencie moralności, pragnie zaktywizować ludzi i pokazać im dostępne możliwości oraz alternatywne drogi działania” (2005: 34; zob. Jacobsen 2007: 217–240).

Wspomnianą tu perswazyjność Bauman stosuje w swych najnowszych pracach głównie w kontekście nakłaniania instytucji politycznych do przeciwdziałania negatywnym skutkom globalizacji. Dowodzi on, iż tak jak w przypadku moralności, tak też na gruncie polityki, musi zostać dokonana znaczna ekstrapolacja zakresu odpowiedzialności. O zadaniach, jakie powinny postawić przed sobą struktury władzy, pisze następująco: „»Globalizują się« na potęgę i w zawrotnym tempie finanse i kapitały inwestycyjne, obrót towarowy, obieg informacji, szmugiel narkotyków, mafie, terroryzm... Nie zaczęła się natomiast

na dobre globalizacja *pozytywna*, czyli globalizacja kontroli społecznej, prawodawstwa, sądownictwa, a przede wszystkim zasad etycznych, jakie wszystkiemu temu winny nadać cel i kierunek” (Bauman 2006a: 16). Wypowiedź ta jasno ukazuje, iż zdaniem Baumana nadrzędnym problemem związanym z globalizacją jest brak współzależności między gwałtownym rozwojem „przestrzeni przepływów” (zob. Castells 2007) a pozostającą w strukturach państwa narodowego polityką. Powoduje to szereg negatywnych konsekwencji: od intensyfikacji nierówności społecznych, aż po rozwój globalnej przestępczości i terroryzmu. Bauman przekonuje, że szukając remedium na tę – jak ją określa – „Wielką Separację numer dwa”¹⁶, nie można poprzestawać na dotychczasowych strukturach, jako że nie istnieją lokalne rozwiązania dla globalnych problemów. Konieczne jest stworzenie ponadnarodowych instrumentów władzy, bądź też globalnej areny politycznej. Uważa on, że jedynie międzynarodowe uzgodnienia polityczne mogą stanowić istotną przeciwwagę dla globalnego rozwoju kapitalizmu czy rozprzestrzeniania się przestępczości. Szukając wzorca dla takiej struktury politycznej, wskazuje na Unię Europejską (Bauman 2005a). Uważa, iż powinna ona podjąć ambitny plan ciągłego rozszerzania swych granic, którego zwieńczeniem byłaby materializacja kantowskiej wizji *allgemeine Vereinigung der Menschheit* (Kant 1992).

Zgodnie z zaproponowanym powyżej sposobem interpretacji pism Baumana, wizję tę należałoby ujmować w kategoriach ambitnego planu politycznego, mającego wskazywać pożądane kierunki działania. Podkreślić należy zatem, że Bauman nie jest bynajmniej utopistą w znaczeniu, jakie przysługiwało temu pojęciu w czasach stałej nowoczesności. Przeciwnie, ze względu na ciągłe wskazywanie zagrożeń wiążących się z kreśleniem wizji doskonałych struktur, stoi mocno na gruncie myśli dystopijnej. W swej refleksji politycznej posługuje się zapożyczoną od Reinharda Kosellecka (2001) metaforą „górskiej przełęczy” i za jej pomocą wskazuje, iż potencjalne zarysy przyszłych – dodajmy, podlegających ciągłym transformacjom – struktur, można będzie stwarzać dopiero w przyszłości, w miarę skuteczniania odpowiednich kierunków rozwoju (Bauman 2005a: 209–212). Odwołując się do kategorii scharakteryzowanej w poprzednich częściach artykułu, postawę taką można określić mianem „aktywnej utopii” (zob. Bauman *et al.* 2007: 151)¹⁷. Odniesienie jej zarówno do moralności, jak i sprawie-

¹⁶ „Separacja numer jeden” dotyczyła oddzielenia sfery ekonomii od gospodarstwa domowego i była jedną z przemian, które zapoczątkowały (stałą) nowoczesność. Zob. Bauman 2006d: 64–104.

¹⁷ Charakterystyczne dla ewolucji myśli etycznej Baumana przejście od spojrzenia dystopijnego, do teoretyzowania w ramach paradygmatu aktywnej utopii, bądź może raczej połączenie tych dwóch podejść, stanowi doskonałą egzemplifikację przemian dokonujących się obecnie w myśli społecznej. Jak pisze Lyman Tower Sargent (2005: 10), „[...] coraz więcej autorów [...] tworzy utopie, które są bardziej kompleksowe, wielowymiarowe, obdarzone mniejszą dozą pewności i zaprojektowane z myślą o obywatelach końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku”. Autor ów, używający sformułowania „relatywna utopia”, dowodzi, iż idee takie są funkcjonalne względem

dliwości, pomaga dodatkowo w unaocznieniu zbieżności między konceptualizacjami tych kategorii.

Podsumowując niniejszą część artykułu, należy stwierdzić, że myśl etyczna Baumana ewoluowała od zainteresowania problematyką relacji w ramach dwuosobowej wspólnoty moralnej, do refleksji na temat konieczności ekstrapolacji zakresu odpowiedzialności na całe społeczeństwo globalne. Nie oznaczało to jednak wycofania się autora *Płynnego życia* z wniosków przedstawionych w jego wcześniejszych pismach. Wskazał on bowiem na funkcjonalność szeregu własności relacji ja – Inny, zarówno dla podejmowania aktywności obywatelskiej mającej na celu poprawę istniejących warunków, jak i dla tworzenia określonych rozwiązań natury politycznej. Stwierdził ponadto, że działania polityczne mają stanowić zarazem rozwinięcie, jak i uzupełnienie jednostkowej pracy nad rozwojem jaźni indywidualnej. To na tych dwóch filarach Bauman opiera dziś swą refleksję etyczną. Jest przy tym świadom licznych przeszkód stojących na drodze realizacji zobowiązań moralnych, ale odsuwa myślenie defetystyczne i dzięki „zaangażowanemu przemówieniu” stara się wpłynąć na podjęcie długiej, niekończącej się drogi w kierunku stworzenia lepszego świata.

Zakończenie

W jednym ze swoich artykułów Bauman (2000a: 5–11) nawiązał do starotestamentowej narracji, zgodnie z którą Kain powiedzieć miał po zabiciu swego brata: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (*Genezis* 4; 9). W swym komentarzu do tych słów polski socjolog zwrócił uwagę, iż odzwierciedlają ona postawę pełnego zaprzeczenia istoty moralności. Potrzeby, pragnienia i wymagające przeciwdziałania cierpienia drugich nakładają bowiem na jednostki zobowiązania, których kwestionowanie, a nawet podawanie w wątpliwość, jest już samo w sobie powodem do niepokoju. „Oczywiście, że jestem stróżem brata mego” – pisze Bauman – „jestem i pozostaję moralną jednostką tak długo, jak nie zadaję tego pytania” (2000a: 5).

W społeczeństwie współczesnym „kainowe pytanie” słyszy się jednak zdaniem Baumana coraz częściej. Na płaszczyźnie indywidualnej stanowi to w dużej mierze wynik upowszechniania się ideologii indywidualizmu i konsumpcjonizmu.

przeciwstawiania się niekonstruktywnym prądom dystopijnym i niebezpiecznym wizjom „absolutnych utopii”. Jego zdaniem zachodzi wielka potrzeba tworzenia takich koncepcji w czasie po „końcu wielkich narracji”. W tym kontekście należy stwierdzić, iż Bauman jako jeden z pierwszych wypełnił tę lukę, tworząc – by odwołać się do słów Michaela Hviida Jacobsena (2007: 237) – „[...] wszechobejmującą, wszechstronną, wielowymiarową, a także doprawdy krytyczną oraz dysponującą wielkim politycznym potencjałem utopię, wyposażoną w uniwersalistyczne fundamenty [...]”.

W perspektywie makrospołecznej pytanie owo zadawane jest natomiast w związku z zarzuceniem idei państwa bezpieczeństwa socjalnego i emancypacją sił ekonomicznych z uwarunkowań politycznych. Mogłoby się zatem wydawać osobliwe, że wobec tak niekorzystnych dla rozwoju moralności warunków, Bauman kreśli w swych pismach nadzieję na narodziny odpowiedzialności za Innego, a następnie ją ekstrapoluje na rzeczywistość globalną. Iluzyjne wydaje się także twierdzenie o tworzeniu globalnej areny politycznej, mającej na celu walkę z przejawami niesprawiedliwości, nędzy i ubóstwa. Należy jednak pamiętać, że Bauman o tyle wskazuje na szanse dla rozwoju etycznego w płynnonowoczesnym świecie, o ile sam stara się skłonić poprzez swe pisma do podjęcia odpowiednich kroków w tym kierunku. „Dlaczego piszę książki? Dlaczego myślę? Dlaczego powinienem wykazywać się żarliwością? Ponieważ rzeczy mogą być inne, mogą być lepsze. Moją rolą jest ostrzegać ludzi przed niebezpieczeństwami i skłaniać do przeciwdziałania im” – stwierdził Bauman (cyt. za Bunting 2003). Skonstatować zatem należy, że jego refleksja etyczna wyrasta przede wszystkim z poczucia odpowiedzialności za kondycję współczesnego świata.

Motywacja kryjąca się za stworzeniem koncepcji etyki ponowoczesnej decyduje po części o jej bardzo oryginalnym, a przez to często krytykowanym charakterze. Można w istocie różnie postrzegać takie jej aspekty, jak: jednostronnie krytyczna ewaluacja moderny, przyznanie niezwykle istotnej roli jednostkowemu rozwojowi moralnemu czy słabo zarysowana obecność elementów socjologicznych. Ich interpretacja musi jednak brać pod uwagę specyfikę stosowanych przez Baumana środków retorycznych i intencji kryjących się za wypowiedzianiem określonych sądów. Uwzględnienie owych kwestii pozwala osłabić siłę wielu argumentów kierowanych wobec koncepcji moralności bez etyki i ująć ją jako wyraz głębokiego pragnienia zmiany rzeczywistości społecznej w kierunku wzmocnienia jednostkowego i politycznego zaangażowania dla dobra Innego. Jest to nadzieja utopijna w nowym znaczeniu tego słowa – jako horyzontu, ku któremu należy zmierzać z pełną świadomością niemożności uchwycenia go w pełni. Bez jego nakreślenia jednakże, zarówno problem odpowiedzialności moralnej, jak i zakresu koniecznych zmian politycznych, nie zostałyby w wystarczający sposób zaakcentowane.

Literatura

- Bauman, Zygmunt. 1976. *Socialism: The Active Utopia*. London: Allen and Unwin.
- Bauman, Zygmunt. 1990. *Effacing the Face: On the Social Management of Moral Proximity*. „Theory, Culture & Society” 2: 5–38.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Nowoczesność i Zagłada*. Warszawa: Masada.
- Bauman, Zygmunt. 1994. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.

- Bauman, Zygmunt. 1995a. *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Bauman, Zygmunt. 1995b. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford – Cambridge: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 1995c. *O sposobach bycia razem*. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.). *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 13–40.
- Bauman, Zygmunt. 1995d. *Odpowiedzi, wypowiedzi...* W: J. Sójka (red.). *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część II*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 257–287.
- Bauman, Zygmunt. 1996. *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: PWN.
- Bauman, Zygmunt. 1998a. *Prawodawcy i tłumacze*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Bauman, Zygmunt. 1998b. *What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?*. „Theory, Culture & Society” 1: 11–22.
- Bauman, Zygmunt. 2000a. *Am I my brother's keeper?*. „European Journal of Social Work” 1: 5–11.
- Bauman, Zygmunt. 2000b. *Etics of Individuals*. „Canadian Journal of Sociology” 1: 83–96.
- Bauman, Zygmunt. 2000c. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!.
- Bauman, Zygmunt. 2003. *Nowe stulecie bezczynnych gapiów*. „Tygodnik Powszechny” 3: 7.
- Bauman, Zygmunt. 2004. *Życie na przemiał*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2005a. *Europa. Niedokończona przygoda*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2005b. *Razem osobno*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2006a. *Moralność w niestabilnym świecie*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Bauman, Zygmunt. 2006b. *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2006c. *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Kraków: WAM.
- Bauman, Zygmunt. 2006d. *Spółeczeństwo w stanie obłąkania*. Warszawa: Sic!.
- Bauman, Zygmunt. 2007a. *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2007b. *Płynne czasy, Życie w epoce niepewności*. Warszawa: Sic!.
- Bauman, Zygmunt. 2007c. *Płynne życie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2007d. *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków: Znak.
- Bauman, Zygmunt. 2008. *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*. Kraków: Znak.

- Bauman, Zygmunt *et al.* 1995. *Dylematy moralności ponowoczesnej. Dyskusja nad książką Zygmunta Baumana Postmodern Ethics*. „Studia Socjologiczne” 1: 129–164.
- Bauman, Zygmunt *et al.* 2007. *Utopia and Nostalgia, Death and Sociology*, W: M. H. Jacobsen, S. Marshman i K. Tester (red.). *Bauman Beyond Postmodernity. Critical Appraisals, Conversations and Annotated Bibliography 1989–2005*. Aalborg: Aalborg University Press, s. 151–160.
- Bauman, Zygmunt i Keith Tester. 2003. *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Warszawa: Sic!.
- Bech, Henning. 2007. *Bauman's Call*. W: M. H. Jacobsen, S. Marshman i K. Tester (red.). *Bauman Beyond Postmodernity. Critical Appraisals, Conversations and Annotated Bibliography 1989–2005*. Aalborg: Aalborg University Press, s. 369–374.
- Beck, Ulrich i Christoph Lau. 2005. *Second modernity as a research agenda: theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society*. „The British Journal of Sociology” 4: 525–557.
- Beilharz, Peter. 2000. *Zygmunt Bauman. Dialectic of Modernity*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Bielik-Robson, Agata. 1996. *Ponowoczesność moralna, ponowoczesność niemoralna*. „Nowa Res Publica” 2: 55–58.
- Blackshow, Tony. 2005. *Zygmunt Bauman*. London – New York: Routledge.
- Bunting, Madeleine. 2003. *Passion and Pessimism*, „The Guardian”. <http://books.guardian.co.uk/review/story/0,,929598,00.html>.
- Castells, Manuel. 2007. *Spółeczeństwo sieci*. Warszawa: WN PWN.
- Crone, Manni. 2008. *Bauman on Ethics – Intimate Ethics for a Global World?* W: M. H. Jacobsen i P. Poder (red.) *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate, s. 59–74.
- Czyżewski, Marek. 1995. *Etyka ponowoczesna i Lévinas. Polemika z książką Zygmunta Baumana Postmodern Ethics (Blackwell, Oxford, 1993)*. „Studia Socjologiczne” 1–2: 117–128.
- Davies, Mark. 2008. *Bauman on Globalization – The Human Consequences of a Liquid World*. W: M. H. Jacobsen i P. Poder (red.). *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate, s. 137–153.
- Filek, Jacek. 1996. *Ontologizacja odpowiedzialności*. Kraków: Baran i Suszczyński.
- Jacobsen, Michael Hviid. 2007. *Solid utopia, liquid utopia – liquid modernity, solid utopia. Ubiquitous utopianism as a trademark of the work of Zygmunt Bauman*. W: A. Elliott (red.). *The Contemporary Bauman*. London – New York: Routledge, s. 217–240.
- Jacobsen, Michael Hviid i Sophia Marshman. 2008. *Bauman on Metaphors – A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology*. W: M. H. Jacobsen i P. Poder

- (red.). *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate, s. 20–39.
- Jaspers, Karl. 2001. *The Question of German Guilt*. New York: Fordham University Press.
- Junge, Matthias. 2001. *Zygmunt Bauman's poisoned gift of morality*. „British Journal of Sociology” 1: 105–119.
- Kant, Immanuel. 1992. *O wiecznym pokoju*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kertész, Imre. 2003. *Fiasko*. Warszawa: WAB.
- Korzewski, Marcin. 2002. *Wolność a odpowiedzialność, czyli o prawie i moralności w ponowoczesności*. „Kultura i społeczeństwo” 3: 3–24.
- Koselleck, Reinhard. 2001. *Semantyka historyczna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Morawski, Stefan. 1996. *Modernizm a postmodernizm – przedłużenie czy alternatywa?*. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.). *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 137–146.
- Morawski, Stefan. 1998. *Bauman's Ways of Seeing the World*. „Theory, Culture & Society” 1: 29–38.
- Morawski, Stefan. 1999. *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Nowak-Juchacz, Ewa. 1995. *Samotność intelektualisty*. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.). *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 71–82.
- Piekarski, Romuald. 1995. *Zygmunt Bauman: Czyli oko w oko z postnowoczesnością. Błogosławieństwo dla postnowoczesności?*. W: J. Sójka (red.). *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część II*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 169–183.
- Poder, Poul. 2007. *Relatively liquid interpersonal relationships in flexible work life*. W: A. Elliott (red.). *The Contemporary Bauman*. London – New York: Routledge, s. 136–153.
- Ray, Lary. 2007. *From postmodernity to liquid modernity. What's in a metaphor?*. W: A. Elliott (red.). *The Contemporary Bauman*. London – New York: Routledge, s. 63–80.
- Rorty, Richard. 1995. *Movements and Campaigns*. „Dissent” 4: 55–60.
- Rorty, Richard. 1998. *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Smith, Dennis. 1999. *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity.
- Szahaj, Andrzej. 1995. *Nadzieja w postnowoczesności. Poglądy Zygmunta Baumana na mapie stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu*. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.). *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 147–168.

- szewska (red.). *Trudna ponowoczesność, Rozmowy z Zygmunt Baumanem. Część I*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 123–136.
- Tester, Keith. 2004. *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Tester, Keith i Hviid Jacobsen Michael. 2005. *Bauman Before Postmodernity, Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953 – 1989*. Aalborg: Aalborg Univeristy Press.
- Tower, Sargent Lyman. 2005. *A Necessity of Utopian Thinking: A Cross-Ntional Perspective*. W: J. Rüsen, M. Fehr i T. W. Rieger (red.). *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*. Oxford – New York: Berghahn Books, s. 1–14.
- Wilkinson, Ian. 2007. *On Bauman's sociology of suffering. Questions for thinking*. W: A. Elliott (red.). *The Contemporary Bauman*. London – New York: Routledge, s. 241–256.
- Zieliński, Wojciech. 2001. *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Two Decades of Postmodern Ethics. An Analysis of the Critique and the Evolution of Zygmunt Bauman's Ethical Thought

Summary

Ethics has been one of the main fields of Zygmunt Bauman's interests for the last two decades. His papers considering this topic have a considerable impact on contemporary humanities. The idea of „the moral party of two”, developed by the Polish sociologist, contributed to the development of ethical thought and, for example, influenced the new trends in the debate on postmodernity. On the other hand, this concept has been widely criticized, which is one of the issues discussed in this paper. The author demonstrates that if Bauman's ethical concept are considered in the context of the foundations of his sociology, and account being taken of the way of writing distinctive for this sociologist, certain controversial aspects of postmodern ethics could be evaluated as functional. Another aim of this paper is to present the evolution of Bauman's ethical thought, which can be seen as twofold. On the one hand, it is the considerable enlargement of the part the individual responsibility is given in Bauman's thought, on the other – his including in the ethical thought the reflection on the role of the political structures in the settings of the collective rules. The author emphasizes that by making such changes Bauman does not deny the constitutive features of his idea of morality, but supplements it and tries to adjust it to the current socio-cultural changes.

Key words: Zygmunt Bauman, morality, ethics, social justice, liquid modernity