

*W labiryncie wychowania. Wyzwania edukacyjne w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. B. Stańkowski, M. Szpringer, Wydawnictwo Ingnatianum/WAM, Kraków 2013, s. 29-44.

Grzegorz Hołub

## **OD ANTROPOLOGII DO ETYKI POSTMODERNISTYCZNEJ: W STRONĘ AUTENTYCZNOŚCI CZY DOWOLNOŚCI?**

### **1. Postmodernizm jako fenomen współczesnego krajobrazu intelektualnego**

Pojęcie „postmodernizm” zostało po raz pierwszy użyte przez J.-F. Lyotarda pod koniec lat 70 ubiegłego stulecia, w jego słynnej książce *Kondycja postmodernistyczna*<sup>1</sup>. Jednak pomimo tego, że nastąpiło to ponad ćwierć wieku temu, termin ten nadal jest niejasny i wieloznaczny. Wskazuje na to chociażby fakt, że nie jest on zarezerwowany dla jednej tylko dziedziny wiedzy czy aktywności. Spotykamy się bowiem z twierdzeniami o istnieniu tendencji postmodernistycznych w literaturze, w architekturze, w sztuce filmowej czy generalnie w szeroko rozumianej dziedzinie sztuk pięknych. Pojęcie to, stosowane w tylu odmiennych dziedzinach, nabyło więc wiele różnych znaczeń. Stąd niektórzy twierdzą, że stało się ono swoistym słowem-wytrychem wprowadzającym w teraźniejszość<sup>2</sup>.

Wieloznaczność, a nawet sporny charakter terminu postmodernizm da się sprowadzić do czterech kwestii. Idąc za analizami W. Welscha, można mówić, po pierwsze, o braku prawomocności (o braku wystarczających racji) w przejściu od modernizmu do postmodernizmu. Następnie można twierdzić, że granice czasowe właściwe dla okresu postmodernizmu często ulegają dosyć dowolnemu przesuwaniu (jedni chcieliby wyprowadzać go nawet z myśli filozofów starożytnych; inni twierdzą, że okres ten odnosił się tylko do drugiej połowy XX w., a teraz jesteśmy już w postpostmodernizmie). Po trzecie, wskazuje się, że zakres pojęcia okazuje się prawie nieograniczony. Po czwarte, wreszcie, termin postmodernizm wydaje się zaskakująco łączyć przeciwne, ambiwalentne treści<sup>3</sup>.

Na terenie filozofii pojęcie to sprawia co najmniej takie same kłopoty. Podstawowym jest jednak samo określenie genezy postmodernizmu filozoficznego. Generalnie, jak sugeruje samo pojęcie, jest to okres, który nastąpił po epoce filozoficznego modernizmu. Postmodernizm więc może być postrzegany albo jako zerwanie z okresem poprzednim, albo

---

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 1997.

<sup>2</sup> K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków: Wyd. „Księgarni Akademickiej” 1997, s. 5.

<sup>3</sup> Tamże, s. 6n.

jako jakieś rozwinięcie czy nawet jakaś „mutacja” modernizmu. Obie interpretacje znajdują uzasadnienie w wypowiedziach myślicieli identyfikujących się z tym nurtem myślowym, albo w wypowiedziach jego krytyków.

Na aspekt zerwania z modernizmem wskazują chociażby przedstawiciele neomarksistowskiej Szkoły Frankfurckiej. J. Habermas, jako przedstawiciel tego środowiska, wskazuje na postmodernizm jako na przejaw neokonserwatyizmu społeczno-ideologicznego, który dokonuje zerwania z ważnymi ideami modernizmu, takim jak racjonalna wiedza i postęp społeczny<sup>4</sup>. Z kolei Lyotard jest tym myślicielem, który dowodzi tezy przeciwnej. W jego opinii, postmodernizm jest formą kontynuacji i rozwinięcia tego, co zostało wypracowane w modernizmie. Jak stwierdza on: „postmodernistyczne będzie więc to, co w modernistycznym przedstawieniu odsyła do nieprzedstawialnego; to, co wyrzeka się pocieszenia podsuwanego przez poprawne formy, odrzuca zgodę na smak, umożliwiającą wspólne doświadczenie nostalgii za nieosiągalnym; to, co poszukuje nowych przedstawień nie po to, by się nimi delectować, lecz po to, by lepiej odczuwać istnienie nieprzedstawialnego”<sup>5</sup>.

Pomimo tych niejasności terminologicznych i metodologicznych można wyodrębnić parę tez, wspólnych większości koncepcji, które określa się mianem postmodernistycznych. Odrzuca się więc zasadność tworzenia systemów filozoficznych, jednoznaczność języka, samą filozofię natomiast sprowadza się do metafizologii. W zakresie epistemologii zdecydowanie odrzuca się klasyczne pojęcie prawdy obiektywno-universalnej, zachowując najwyżej pragmatyczne kryteria prawdy. W dziedzinie życia społecznego tolerancja urasta do roli swoistego dogmatu; jej rozumienie natomiast zbliża się do postawy relatywizmu poznawczego i etycznego. W antropologii niejednokrotnie znika pojęcie osoby-podmiotu. W dziedzinie natomiast szeroko rozumianej aksjologii neguje się istnienie takich rzeczywistości jak Bóg, sacrum, duchowa osobowość człowieka, czy pozaziemski sens ludzkiego życia<sup>6</sup>.

Do sztandarowych postaci postmodernizmu filozoficznego zalicza się takich filozofów jak: J. F. Lyotard, J. Derrida, G. Deluze, P. Virilio, R. Rorty, M. Foucault, W. Welsch, G. Vattimo i inni. Wśród postmodernistów, którzy podejmują zagadnienia antropologiczne i etyczne ważną postacią jest polski socjolog Zygmunt Bauman<sup>7</sup>. Stąd w przedstawieniu

<sup>4</sup> S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom: Polwen 2004, s. 11.

<sup>5</sup> J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?* tłum. z fran. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków: Wyd. Baran i Suszyński 1998, s. 60.

<sup>6</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 14.

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, ur. 1925, był wykładowcą na Uniwersytecie Warszawskim. W 1968 r. wyemigrował z Polski. Przez długie lata pracował na Uniwersytecie w Leeds. Aktualnie jest emerytowanym profesorem tej uczelni.

pewnej (z pewnością nie jedynej) wersji antropologii i etyki ponowoczesnej należy skoncentrować się na tej postaci.

Głównym zamierzeniem tego autora jest refleksja nad istotą ludzką w kontekście jej relacji z innymi ludźmi. W tym ujawnia się profil Baumana jako socjologa. Jednak w toku tak ukształtowanego zadania, myśliciel ten wyraźnie wkracza na pole właściwe dla refleksji filozoficznej. Nade wszystko wydaje się, że z prezentowanych przez autora analiz antropologiczno-etycznych wyłania się jakąś forma filozofii autentyczności. Stąd celem tego artykułu będzie prześledzenie i ocena tej koncepcji.

## 2. Istotne założenia antropologii ponowoczesnej

U podstaw refleksji postmodernisty z Leeds leży niejednokrotnie powtarzane w filozofii założenie o absurdalności ludzkiego bytu. Bauman powołuje się tu na tezę sformułowaną przez A. Schopenhauera<sup>8</sup>, o przypadkowości ludzkiego istnienia. W książce *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* cytuje następującą wypowiedź dziewiętnastowiecznego filozofa: „Jeśli kto zacznie pytać, dlaczego jest świat zamiast nicości, znajdzie on, że istnienie świata nie da się uzasadnić od środka; żadnej podstawy, żadnego celu ostatecznego nie odkryje się w świecie samym; nie wykaże się, że świat jest celem samym w sobie – że innymi słowy, istnieje on dla własnego pożytku”<sup>9</sup>. Za podstawową odpowiedź udzieloną na pytanie o to, co jest, uznany może być jedynie chaos<sup>10</sup>. Istniejący świat, przede wszystkim świat kultury i sensu, wydaje się być dla Baumana „sztucznymi wyspami porządku stworzonymi przez człowieka na morzu chaosu”<sup>11</sup>. W formułowaniu tego poglądu wspomniany autor zbliża się do jakiejś formy indeterminizmu postmodernistycznego.

W dalszych rozważaniach socjolog ten przyjmuje jeszcze bardziej radykalny pogląd: stwierdzenie przypadkowości istnienia jest dla Baumana podstawą do uznania ludzkiej egzystencji za bezsensowną i absurdalną<sup>12</sup>. Stąd rodzi się w człowieku i w społecznościach potrzeba idei Boga, jako gwaranta porządku i ładu. W określeniu tego stanu autor posługuje się sposobem narracji, zaczerpniętym z eseistyki. Określa człowieka, jako tego, który nie potrafi popatrzeć w Otchłań i jakby w bólu odwraca kark, starając się obronić przed pograżeniem w poczuciu bezsensu. Motywami do podjęcia tej obrony jest nieusuwalne

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. z niem. J. Garewicz, Warszawa: PWN 1994.

<sup>9</sup> Tenże, cyt. za: Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury 1994, s. 49.

<sup>10</sup> Inny postmodernista, wyrażając zwątpienie co do możliwości stwierdzenia istnienia jakiejś pozytywnie ukonstytuowanej rzeczywistości, mówi o człowieku okresu ponowoczesności, że jest agnostykiem rzeczywistości. Przekonanie takie wyraża się w stwierdzeniu: „Rzeczywistość być może istnieje, lecz ja w nią nie wierzę”. J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, tłum. z fran. S. Królak, Warszawa: Sic! 2005, s. 71.

<sup>11</sup> Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, „Theory, Culture and Society” 7(1990) nr 2-3, s. 166.

<sup>12</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 48n.

poczucie swojej wartości, jak również poszukujący sensu ludzki rozum. Wówczas jedynym ratunkiem dla człowieka staje się idea Boga osobowego<sup>13</sup>. Brak ontycznych struktur i zasad regulujących sprawę ludzką, zmusza człowieka do stałej ucieczki przed chaosem. Gorączkowe poszukiwanie transcendencji czy głębszego sensu egzystencji jest więc tym działaniem, które ma zrekompensować poczucie braku oparcia w tym, co pewne. W istocie rzeczy jawi się to jako swoisty mechanizm obronny<sup>14</sup>. Według Baumana jednak, istota ludzka, wzięta w całym swym realizmie, nie posiada jakiegoś niezmiennego fundamentu. Oznacza to, że nie można w człowieku wskazać na element ontyczny, „który mógłby być podstawą powszechności, jakiegokolwiek właściwości ludzkiej”<sup>15</sup>.

Zakwestionowanie sensowności istnienia łączy się w poglądach Baumana z odrzuceniem celowości ludzkiego bytu. O ile w przeszłości ludzie odkrywali cel swojego życia i do niego zmierzali, tak w ponowoczesności okazało się to jakimś typem złudy. Bauman uznaje to za najistotniejszą ze zmian, dokonanych przez ponowoczesność: „zanik celu ostatecznego życiowej wędrówki, wzoru osobowego, jaki przyświecać mógłby wysiłkom od początku do końca drogi życiowej i o jakim można by powiedzieć, że się go obrało ‘na zawsze’”<sup>16</sup>.

Zanik celu ludzkiego istnienia sprawia, że życia człowieka staje się serią luźno połączonych epizodów. Człowiek jawi się jako rzeczywistość poddana głębokiemu procesowi fragmentaryzacji. Socjolog ów stwierdza bowiem: „życie pokruszone, życie w okrucinach, bywa przeżywane jako sznur epizodów równie od siebie odosobnionych, jak paciorki naszyjnika. Niepewność przyszłości kruszy istnienie i szatkuje życie na epizody”<sup>17</sup>.

Dla zobrazowania owej przypadkowości, nieuwarunkowania i braku sensu ludzkiej egzystencji, posługuje się Bauman pewnymi modelami ponowoczesnej egzystencji: spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza. Są to socjologiczne obrazy pewnych postaw ludzkich. Postmodernista wykorzystuje je w tym celu, aby „ukazać niespójność wewnętrzną

<sup>13</sup> Tamże, s. 48.

<sup>14</sup> Tamże, s. 45. Kierowanie się mechanizmami obronnymi jest oczywiście postrzegane jako wyraz niedojrzałości. Stąd człowiek ponowoczesny, który potrafi stawić czoła bezlitosnym wyzwaniom tej epoki nie potrzebuje już religii jako narzędzia obrony przed niepewnością losu i własnej egzystencji; sam daje sobie radę, za pomocą różnych środków zastępczych. Bauman stwierdza bowiem: „Ponowoczesna odmiana niepewności nie rodzi zapotrzebowania na wizje eschatologiczne, w jakich specjalizowała się religia; rodzi natomiast wciąż rosnący popyt na poradnictwo życiowe, udzielane przez ekspertów od łagodzenia bądź leczenia kłopotów tożsamościowych”. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic! 2000, s. 307.

<sup>15</sup> Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa: Wyd. Akademii Teologii Katolickiej 1996, s. 67.

<sup>16</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 20.

<sup>17</sup> Tenże, *Wiara w świecie natychmiastowej satysfakcji*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. Grabowski, Toruń: Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1999, s. 301.

sposobu, jaki jest w warunkach ponowoczesnych udziałem wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna”<sup>18</sup>.

Spacerowicz w myśli Baumana jest koronnym symbolem nowoczesnej i ponowoczesnej egzystencji. Model ten jest zaczerpnięty z *Kwiatów Zła* Charlesa Baudelaire’a<sup>19</sup>. Jest to typ człowieka charakterystyczny dla ulic miast XIX wieku. Charakteryzowany jest jako przechodzień, wmieszany w tłum. Obserwuje innych ludzi, posiadając o nich zaledwie wiedzę wyobrażoną, a nie realną. Jego spotkania cechuje powierzchowność kontaktu, brak możliwości wejścia w głębszą relację, przebiccia się przez to co widać. „W świecie spacerowicza człowiek człowiekowi jest ekranem – ale też niczym więcej”<sup>20</sup>. Spacerowicz traktuje życie jako grę. Świat postrzegany jest jako teatr lub ulica, gdzie ludzi traktuje się na modłę własnych preferencji. „Różnice między prawdą, udawaniem i domysłem, zacierają się – ale też są nieistotne i nikogo szczególnie nie frapują ani trapią”<sup>21</sup>. W świecie spacerowicza nic nie jest tym co jest. Zresztą nie wiadomo, czy można używać kategorii bycia, albowiem „w rajcu spacerowicza rzeczy wolne są od ciężaru własnego”<sup>22</sup>, czyli od prawdy bytu.

Kolejną postacią jest włóczęga. W Elżbietańskiej Anglii był on postrzegany jako wróg publiczny. Prawo tego kraju, i innych państw europejskich, groziło poważnymi sankcjami w stosunku do ludzi nigdzie nie zamieszkałych, pozbawionych domu i stałych, choćby nawet skromnych, warunków egzystencji. W ten sposób społeczeństwo czuwało nad ładem, dla którego włóczęga był zagrożeniem. Jako nie posiadający trwałego miejsca zamieszkania, człowiek taki wymykał się kontroli, mógł lekceważyć normy każdego terytorium; łatwo mógł się przenieść gdzie indziej, jeśli mu te normy nie odpowiadały. Był postrzegany jako uosobienie chaosu.

W ponowoczesnym świecie być włóczęgą to znaczy być kimś wyróżnionym. Swoim istnieniem postawa ta podkreśla, iż nie ma nic stałego. Życie to ruch i zmiana. „Włóczęga nie wie, dokąd go w końcu nieustanna wędrówka doprowadzi, a i nie doskwiera mu zbytnio ta niewiedza”<sup>23</sup>. Fakt bycia pozbawionym celu, pod znakiem zapytania stawia obecność nadziei: „trasa włóczęgi jest cmentarzyskiem nadziei, pokrytym nagrobkami rozczarowań”<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 21.

<sup>19</sup> Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*, tłum. z fran. B. Wydźga, Kraków: Zielona Sowa 2005.

<sup>20</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 22.

<sup>21</sup> Tamże, s. 23.

<sup>22</sup> Tamże, s. 26.

<sup>23</sup> Tamże, s. 28.

<sup>24</sup> Tamże, s. 29.

Turysta, jak zauważa Bauman, jest postawą, która cechuje dopiero nowoczesność. Wcześniej fakt podróżowania związany był z handlem, wyprawami wojennymi, czy też pielgrzymkami. Turystę można określić mianem poszukiwacza wrażeń, który z własnej woli podejmuje się trudów podróży. Poszukuje nowych doświadczeń, chce zdobyć coś, co można określić, jako inność, co pozwoli mu zapomnieć o szarej codzienności. Miejsca, do których przybywa traktuje ze swoistym dystansem: nie bierze odpowiedzialności za wydarzenia tam się dokonujące. Jest niejako wolny od tamtejszych zobowiązań, do wszystkiego co tam zostanie może się zdystansować.

Całe życie człowieka ponowoczesnego to funkcjonowanie na modłę turysty. Ciągłe być w podróży, życie traktować jak podróż, przystanki postrzegać jak coś, co dostarcza jedynie wrażeń – oto krótka maksyma życiowa turysty, przeniknięta głęboko rysem chwilowości i pogonią za krótkotrwałymi bodźcami.

Postawę gracza jakby z natury określa przypadek, a nie konieczność. W aktywności gracza, choć liczą się jego umiejętności, w istocie nic nie jest do przewidzenia. Świat, w którym żyje i działa jest rządzony przez prawa, które nie można poznać, opisać lub skatalogować<sup>25</sup>. Jediną pewną regułą jest ryzyko. Jak zauważa socjolog z Leeds: „świat, w jakim działa gracz, sam jest graczem, którego następnych kroków można się tylko domyślać”<sup>26</sup>.

Bauman podkreśla jeszcze jeden aspekt rzeczywistości, będącej udziałem gracza – konsekwencje gry. Każda gra jest tylko ściśle określonym igrzyskiem, jej wynik dzieli graczy na zwycięzców i tych, którzy doznają porażki. Jednak co najmniej za nietakt uchodziłoby traktowanie poważnie wyniku gry. To, co się wydarzyło między pierwszym, a ostatnim gwizdkiem jest tylko zamkniętym epizodem. Dlatego rzeczywistość gry nie jest nieodwołalna – można ją powtórzyć, zmienić jej implikacje.

Wnioski jakie z tego płyną dotyczą wszystkich, żyjących w ponowoczesności. Wszyscy po części są graczami. Co więcej: „Życie jest grą’ o tyle, o ile w ponowoczesnym świecie nie odnajdujemy (a i nie szukamy) praw nieodmiennych i trwałych, o ile nie potrafimy już (a i nie czujemy potrzeby) oddzielić od siebie nawzajem konieczności i przypadku, o ile kalkulacja ryzyka zastępuje pewność, a hazard determinację jako reguły sensownego działania”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 34.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 36.

Jak w końcu stwierdza postmodernista: „Wielość typów sygnalizuje analityczną ‘nieczystość’ bytu, jego niespójność, rozchwianie, chroniczną wieloznaczność, niekonsekwencję”<sup>28</sup>. Wszystkie przedstawiane tu modele egzemplifikują wyżej zaprezentowane założenia, dotyczące koncepcji człowieka. W sposób opisowy przedstawiają po części stan faktyczny, a po części dezyderaty myśliciela postmodernistycznego.

### 3. Etyka postmodernistyczna jako etyka autentyczności

Etyka ponowoczesna w znacznej mierze bazuje na przedstawionych tezach antropologicznych. To bowiem, co warunkuje kondycję człowieka ma niemały wpływ na jego życie moralne. Twierdzenia o braku celowości, nieuwarunkowaniu, o chaosie, ambiwalencji i wieloznaczności, epizodyczności i fragmentaryzmie w znacznej mierze opisują sytuację, w jakiej znalazł się tak człowiek, jak i jego namysł nad moralnością. Stąd deklarowany zanik harmonii, porządku czy regularności kieruje omawianego socjologa do dosyć nowatorskiej prezentacji sytuacji moralnej.

Generalnym punktem wyjścia jest stwierdzenie o istnieniu wielości sił, jakimi dysponuje ludzkość. Stan ten łączą się z niewielkim rozeznaniem, jakie posiada się, co do skutków ich użycia. Rodzi to tak zwany etyczny kryzys ponowożytności<sup>29</sup>. Sytuacja ta posiada wiele konsekwencji praktycznych. Potencjał jakim dysponuje współczesny człowiek sprawia, że rodzi się dystans pomiędzy czynami i ich rezultatem. Powoduje to, że nie jesteśmy w stanie ocenić wartości naszych posunięć poprzez, na przykład, obliczanie ich skutków<sup>30</sup>.

Innym wymiarem praktycznym owego kryzysu jest fakt, że niemal w każdym przedsięwzięciu uwikłane jest wiele osób. W ten sposób trudno jest określić autorstwo efektu końcowego. Odpowiedzialność rozkłada się, lub posiada charakter ruchomy. Co więcej, bezosobowość rodząca się w obliczu takiego skomplikowania dokonujących się wydarzeń, powoduje, że odpowiedzialność obciąża rolę, a nie jednostkę, która ma w niej najwyżej jakiś znikomy udział. Niewielkie zaangażowanie poszczególnych ludzi nie pozwala na stwierdzenie, że nasza jaźń osiąga totalny udział w jakiejś aktywności. „Żadna z ról nie może zostać utożsamiona z tym, ‘czym naprawdę jesteśmy’ jako ‘pełne’ i ‘wyjątkowe’

<sup>28</sup> Tamże, s. 21.

<sup>29</sup> Z. Bauman, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, tłum. J. Tokarska-Bakir, „Etyka” 27(1994), s. 10.

<sup>30</sup> Tamże.

indywidualności”<sup>31</sup>. Powstaje wówczas sytuacja, gdzie jest „grzech bez grzeszników, zbrodnia bez zbrodniarza, wina bez winowajców”<sup>32</sup>.

Przedstawiony wyżej opis postmodernistycznego kontekstu etyki, wywiera znaczący wpływ na dotychczas uznawane systemy moralne. Jak stwierdza Bauman: „Nasze etyczne wyposażenie – kodeksy postępowania moralnego, zbiór praktycznych reguł, których przestrzegamy – najwyraźniej nie są na miarę mocy, pozostającej dziś w naszej dyspozycji”<sup>33</sup>. Mentalność człowieka ponowoczesności wydaje się rozsądzać dotychczasowe modele postępowania moralnego, ale i wymykać się wszelkim zmodyfikowanym próbom ich dalszego kodyfikowania. Tak rozumiana sytuacja prowadzi Baumana do wyartykułowania jednego z fundamentalnych założeń etyki ponowoczesnej, a mianowicie, iż skończył się okres uniwersalizmu etycznego<sup>34</sup>.

Odrzucenie kodeksów etycznych ma być uwolnieniem człowieka okresu postmodernizmu od – zdaniem Baumana – sztucznie stworzonych i narzuconych mu reguł postępowania. Łączy się z tym nadzieja na wydobycie pewnego osobowego profilu moralności. Czytamy bowiem u tego postmodernisty: „Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej ucłowieczenie, spersonalizowanie”<sup>35</sup>.

To istotne dla myśli Baumana przekonaniem jest wzmocnione tezę, iż właściwie nie istnieje jakiś uniwersalny fundament dla etyki. Stąd nie można mówić o recepcji jakiegś uniwersalnej rzeczywistości, jako warunku dla powszechnie obowiązującego projektu etycznego. Moralność jest owocem niereceptywnej, tylko kreatywnej funkcji jaźni moralnej. Bauman stwierdza bowiem: „Etyka i moralność wyrastają z tej samej gleby; jaźń moralna nie ‘odkrywa’ swych fundamentów etycznych, lecz (na podobieństwo nowoczesnych artystów, którzy dostarczyć muszą nie tylko dzieł sztuki, ale i klucza interpretacyjnego dla ich odczytania i oceny) wznosi owe fundamenty w toku samo-konstrukcji”<sup>36</sup>.

Wypowiedzi te dosyć jasno wskazują, że proponowana tu wersja etyki ponowoczesnej pretenduje do jakiegś formy etyki autentyczności. Człowiek, widziany oczami Baumana, żyje w świecie, który nie tylko utracił jednoznaczną strukturę ontyczną i antropologiczną, ale i nie posiada również żadnego wyraźnego profilu aksjologiczno-moralnego. Wszelkie więc

<sup>31</sup> Tamże, s. 12.

<sup>32</sup> Tamże, s. 11.

<sup>33</sup> Tamże, s. 11.

<sup>34</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa: PWN 1996, s. 20.

<sup>35</sup> Tamże, s. 47.

<sup>36</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 53.



kodeksy etyczne muszą być odrzucone, ponieważ stanowią niczym nieusprawiedliwiony balast dla indywidualności człowieka.

Moralność jednostki okresu postmodernizmu jest natomiast radykalnie uzależniona od niej, i tylko od niej samej. Moralność więc staje się jakąś formą jej „autentycznej” ekspresji, która to, na wzór ekspresji artystycznej, nie posiada żadnego „heteronomicznego” kryterium. Człowiek jest nie tylko jej autorem, sprawcą, ale i jedynym uprawnionym i wiarygodnym interpretatorem. Wydaje się więc, że autentyzm zaangażowania podmiotu uzyskuje w tym postulacie najwyższy stopień.

Można jednak zapytać, na czym polega owa postawa autentyzmu: czy jest ona tylko niczym nie uwarunkowanym objawieniem podmiotu w działaniu moralnym czy też uwzględnia ona odniesienie do jakiejś rzeczywistości pozapodmiotowej?

Odpowiedzi na to pytanie należy poszukiwać w analizie relacji do drugiego człowieka. Bauman, podejmując sposób myślenia E. Levinasa, stwierdza, iż „być-dla-Drugiego Człowieka to tyle, co wsłuchiwać się czujnie w Jego nakazy; nakaz jednak jest bezgłośny (...) i to moje bycie-dla wymaga, bym uczynił nakaz dla siebie słyszalny”<sup>37</sup>. Drugi człowiek jest więc tym, który daje mi okazję do jakiegoś przeżycia aksjologicznego i on powoduje, że rodzi się we mnie powinność moralna. Jednak ten imperatyw wydaje się, omawianemu postmoderniście, być niejasny a nawet formalny.

Bauman słusznie stwierdza, że aby wiedzieć jak mam właściwie działać na rzecz drugiego człowieka muszę zbadać jego kondycję; muszę wyruszyć na poszukiwanie treści nakazu<sup>38</sup>. Jednak postulat ten, w intencji postmodernisty, wydaje się być radykalniejszą tezą. Nie chodzi tu jedynie o trud poszukiwania praktycznej realizacji wymogów płynących z jasno danego przeżycia wartości podstawowej. Wiele wskazuje na to, że Bauman w istocie przyjmuje tezę, iż to pierwotne doświadczenie aksjologiczne jest na tyle niejasne w sobie, że właściwe wydane jest na „łup” radykalnej interpretacji<sup>39</sup>. Drugi bowiem dany mi jest nie w swoim żywym, czy nawet pulsującym, bogactwie istnienia jako wartość czy twarz, ale utrwalony jest na sposób „zdjęcia”<sup>40</sup>. Stąd konsekwentnie nie dziwi już dalsza teza tego socjologa, że „’Inny’ jest teraz moim tworem”<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 121.

<sup>38</sup> Tamże, s. 121n.

<sup>39</sup> Wprawdzie mówi on, że dobro drugiego określa ramy mojej odpowiedzialności i wypełnia je treścią. Z drugiej jednak strony Bauman mówi o milczeniu Innego. To ‘milczenie’ wydaje się być jakąś formą nieprzejrzystości aksjologicznej drugiego-człowieka-wartości. Drugi nie komunikuje mi jednoznacznie treści nawet zasadniczych. „’Odkrywam’ u Innego nakaz, który sam sformułowałem, słyszę słowa Drugiego przez moje usta wypowiedziane”. Zob. Tamże, s. 122.

<sup>40</sup> Tamże, s. 124.

<sup>41</sup> Tamże, s. 122.

Relacja do drugiego człowieka posiada znikomy wpływ na aktywność podmiotu działania. Nie wydaje się więc, żeby autentyczność działania moralnego poważniej uwzględniała wartości, jakie jawią się w sferze pozasubiektywnej. Bardziej podkreślona jest tu funkcja twórcza jednostki. Dokonuje się to do tego stopnia, że nawet odczytanie i interpretowanie powinności działania jest raczej jej konstytuowaniem. Inny jest więc nieuchronnie sprowadzony do tożsamego, autentyczność recepcji zostaje zdominowana przez autentyczność kreacji.

Jak więc należy rozumieć samą autentyczność? Czy jest ona niczym nieuwarunkowanym, subiektywnym fenomenem czy też można podać jakieś intersubiektywnie komunikowalne kryteria dla tego pojęcia?

#### 4. Autentyczność w krytycznym ujęciu

Pojęcia: autentyczności, bycia autentycznym, autentyczności w moralnym działaniu, mocno podkreślają subiektywny profil ludzkiej aktywności, gdzie działanie w oparciu o wolny wybór wydaje się być fundamentalne. Jak wstępnie referuje Ch. Taylor: „Koncepcja, iż każdy z nas jest człowiekiem na swój własny, oryginalny sposób, zakłada, że każdy musi odkryć, kim w istocie jest. Takiego odkrycia (...) nie da się jednak dokonać w oparciu o istniejące wzorce. Jest ono więc możliwe jedynie dzięki nowej artykulacji. Odkrywamy wewnątrz nas to, czym mamy się stać, stając się tym – dając wyraz mową i uczynkiem temu, co w nas oryginalne. (...) Idea ta sugeruje (...) bliską analogię, a nawet związek, między odkrywaniem siebie a twórczością artystyczną”<sup>42</sup>.

Odkrywanie, nowa artykulacja czy też tworzenie siebie, nawet jeśli wprowadzają w myślenie w kategoriach autentyczności, nie są jedynymi czynnikami określającymi tę ideę. Pojęcie autentyczności jest również wyznaczone przez perspektywę, która posiada bardziej „uchwytną” kategorię. Taylor wskazuje tu na konieczność samookreślenia w dialogu i odniesienia do – szczególnie istotnego – horyzontu znaczenia<sup>43</sup>.

Wybór siebie, który rządzi procesem nowego formułowania swojej tożsamości, nie jest rzeczywistością całkowicie nieuwarunkowaną. Aby wybór pozostał aktem wolności konieczne jest przyjęcie założenia, że pewne kwestie są bardziej znaczące niż inne. W innym wypadku mielibyśmy doczynienia z sytuacją, że wszelkie decyzje miałyby taką samą wartość, a dopiero wybór nadawałby im szczególną rangę<sup>44</sup>. Jednak tak rozumiany wybór byłby czymś

<sup>42</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak 2002, s. 62n.

<sup>43</sup> Tamże, s. 67.

<sup>44</sup> Tamże, s. 42n.

enigmatycznym tracąc istotny dla siebie czynnik, jakim jest opowiedzenie się za tym, co lepsze, wznioślejsze. Jak formuluje to Taylor: „Nawet poczucie, że sens mojego życia jest skutkiem tego, iż sam je wybrałem (...) zależy od przeświadczenia, iż niezależnie od mojej woli istnieje coś szlachetnego czy męznego, co ma znaczenie dla kształtu mojego życia”<sup>45</sup>. Tak więc nawet opowiadając się po stronie postawy autentycznego kształtowania swojej egzystencji, należy przyznać, że jest ona bardziej odkrywana niż postanawiana. Horyzonty sensu i znaczenia jako dane poprzedzają nasz wybór<sup>46</sup>.

Dalsza analiza tego zagadnienia ujawnia, że ten horyzont znaczenia musi o wiele mocniej określać logikę wolnego wyboru. Wydaje się bowiem, że im mocniejsza alternatywa dana jest w punkcie wyjścia, tym donioślejszy jest sam wybór. Wolność człowieka wydaje się być o wiele bardziej zaangażowana wówczas, gdy wybierane dobro jest czymś, co przerasta podmiot i co jawi się dla niego jako wymagające. Jak kontynuuje Taylor: „Być może ważne jest to, iżby moje życie zostało wybrane (...) lecz o ile pewne możliwości nie będą bardziej znaczące od innych, sama idea wyboru siebie popada w trywialność, a w konsekwencji przestaje być koherentna”<sup>47</sup>. Przyjęcie pewnej hierarchii dóbr albo wartości jawi się więc jako *sine qua non* świata ludzkich wyborów.

### 5. Etyka autentyczności czy dowolności?

Świadomość, że pojęcie autentyczności musi posiadać swoje ramy, a szczególnie musi być zakotwiczone w horyzoncie sensu i znaczenia, pozwala aby nieco krytyczniej przyjrzeć się propozycji Baumana.

Twierdzenie o radykalnym skomplikowaniu sytuacji moralnej, gdzie znika nie tylko jasny podział na działanie dobre i złe, ale także unicestwieniu ulega jednostkowy i trwały podmiot moralny, wymyka się jakiemukolwiek odniesieniu do danego już i, przynajmniej w aspekcie wartości czy dóbr podstawowych, określonego horyzontu sensu. Wysunięty po tym postulat samokreacji czy samokonstrukcji uzależnia projekt etyczny omawianego socjologa albo od aktualnego kontekstu danego działania moralnego albo od bieżącego stopnia zaangażowania działającej jednostki, albo też od jakiejś kombinacji tych dwu czynników. W nieuchronny sposób, Baumanowskie stanowisko lokuje się pomiędzy sytuacjonizmem, a subiektywizmem moralnym.

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 43.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

Podejrzenia te ulegają dalszemu wzmocnieniu, gdy prześledzi się proces, jak rodzi się nakaz etyczny w spotkaniu z drugim człowiekiem. Drugi nie jawi się klarownie jako dana i zadana jakość aksjologiczna. W opisie pojawiania się Innego (jako wartości, dobra czy twarzy) brakuje istotnych elementów, na które wskazują chociażby fenomenologowie czy filozofowie dialogu. Oczywiście podejście Baumana najprawdopodobniej spełniałoby warunek twierdzący, iż „wszelkie próby określenia istoty człowieka, mające miejsce w głębi filozofii, są już pośrednio, a najczęściej bezpośrednio etyką”<sup>48</sup>. Jednak owa istota człowieka nie jest dla omawianego socjologa jasno uposażoną kategorią aksjologiczną, która już w punkcie wyjścia komunikuje całościowy profil swojego istnienia i która jest dana do dalszego zrozumienia czy eksploracji. W takim bowiem ujęciu mielibyśmy do czynienia z wartością, która ujawniałaby się drogą poznania apriorycznego, intuicyjnego. Poznanie takie z kolei nieuchronnie „dotyczy zarówno treści, jak i formy, ujmuje „materię”, czyli jakości oraz występujące między nimi związki”<sup>49</sup>.

Dla Baumana obraz drugiego człowieka i związany z nim imperatyw moralny są bardziej dziełem aktywności twórczej danej jednostki. A ponieważ nie jest ona trwale ukonstytuowanym podmiotem więc odniesienie do drugiego staje się zmienne, uwarunkowane kontekstem czy wydarzeniem danej chwili. Wydaje się więc, że tak rozumiana etyka ponowoczesna przeradza się w pewien „impresjonizm” etyczny: ujmuje ona najwyżej „moralność” chwili, „moralność” jedyne i niepowtarzalne wydarzenia.

Etyka Baumanowska proponuje typ autentyczności, który obiecując przywrócić personalny rys moralności, zatracą istotną symetrię właściwą dla tego typu aktywności. Autentyczność staje się jednostronna, a przez to spycha jednostkę do solipsystycznie zamkniętego subiektywizmu. Drugi człowiek, nie ujawniając adekwatnie swojej osoby i wartości osobowej, pozostaje konsekwentnie poza zasłoną niewiedzy dla mnie, działającego. Tego typu etyka autentyczności więc z konieczności jest skoncentrowana na „ja”. W świetle przedstawionych założeń można stwierdzić że, Baumanowska autentyczność jest radykalnie i chyba nieodwracalnie obciążona przez subiektywność. Powoduje to, że wprowadzenie jasnego rozgraniczenia pomiędzy etykę autentyczności a etykę dowolności staje się przedsięwzięciem niezwykle skomplikowanym, a może nawet niemożliwym do zrealizowania.

<sup>48</sup> J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków: Znak 2001, s. 10.

<sup>49</sup> J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości*, t. I, Kraków: Wyd. Papieskiej Akademii Teologicznej 1997, s. 49.

## 6. Zakończenie

Przedstawiony projekt antropologii i etyki postmodernistycznej Zygmunta Baumana dosyć konsekwentnie odzwierciedla zasadnicze idee ponowoczesności. W tego typu myśleniu o człowieku i jego moralności ujawnia się więc ogólna intencja odmitologizowania wartości kultury zachodniej, a nawet forma dekonstrukcji myśli zachodniego świata. Wskazuje to niewątpliwie na obecność jakiegoś głębszego kryzysu. Prowadzi on nieuchronnie do tego, że – jak stwierdza jeden z komentatorów – współczesność „staje twarzą w twarz ze swoją niemocą i tę niemoc wyznaje”<sup>50</sup>. Jak dalej zauważa ów optymistycznie nastawiony komentator, epoka ta może stać się jednak zapowiedzią postawy „wsłuchania w ciszę”, która doprowadzi do powstania nowego stylu myślenia<sup>51</sup>.

Optymizm ten, który pobrzmiewa również w antropologiczno-etycznych esejach Baumana, wydaje się jednak być postawą przyjętą na wyrost. Wcale bowiem nie jest oczywiste, że zainicjowany proces odmitologizowania czy dekonstrukcji prowadzi do jakiegoś neutralnego (czy bezstronnego) stanu ciszy. Ma się tu wyraźnie do czynienia raczej z zamianą paradygmatów myślenia. Jak stwierdza jeden z krytycznych obserwatorów ponowoczesności: „(...) ogłaszając koniec wszystkich ideologii (metanarracji), [postmoderniści] czynią to z pozycji własnej ideologii, postmodernistycznej”<sup>52</sup>. Na podstawie analizy myśli Baumana wydaje się, że istotną tendencją tej nowej ideologii jest jakaś ontologizacja przypadkowości, absurdalności, bezpodmiotowości, braku celowości ludzkiego życia, fragmentaryzacji czy ambiwalencji. Znika w ten sposób racjonalna baza do wiarygodnego operowania pojęciem autentyczności; albo też, autentyczność zmienia swoje sematyczne odniesienie stając się synonimem dowolności.

Te wnioski natury filozoficznej niosą poważne konsekwencje dla pedagogiki. Po pierwsze, nie można wychowywać młodego człowieka kiedy ukazuje się mu życie, jako to, co jest rządzone wyłącznie przypadkowością i absurdem. W tej bowiem sytuacji jednostka uczy się właściwie tylko tego, jak przetrwać i w istocie cała uwaga skupiona jest na niej samej. Po drugie, wychowanie ma małe szanse na powodzenie, o ile jest w ogóle możliwe, bez spotkania osób. Atmosfera, w której kwestionuje się to, że jesteśmy odrębnymi podmiotami może doprowadzić do sytuacji naznaczonych konformizmem i unikaniem osobistej odpowiedzialności. Po trzecie, wydaje się, że do prawdziwej porażki procesu wychowania prowadzi nieumiejętność wskazania na ważne cele życiowe (np. stawanie się dobry

<sup>50</sup> A. Leder, *Postmodernizm, czyli zmaganie z ciszą*, „Nowa Res Publica” 1-2(1997), s. 39.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin: Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1998, s. 72.

człowiekiem, realizacja swoich potencjalności). Logika życia z dnia na dzień, nie stawia człowieka przed koniecznością sięgania po wyższe ideały, a w ten sposób hamuje rozwój jego możliwości i talentów. Po czwarte, niebezpieczna jest również niezdolność do formułowania całościowego poglądu na życie, kosztem koncentrowania się na pojedynczych fragmentach i odizolowanych wydarzeniach. Prowadzi to często do zagubienia w życiu i nieumiejętności radzenia sobie z długofalowymi i złożonymi problemami. Po piąte, ambiwalencja, choć może być efektem wieloaspektowego oglądu rzeczywistości, nie może być ostatnim słowem, szczególnie jeśli idzie o poznanie podstawowych dóbr i wartości decydujących o kręgosłupie aksjologicznym. Braki w tej dziedzinie skutkują zwykle przyjęciem stanowiska sytuacjonizmu etycznego, które na dłuższą metę marginalizuje namysł etyczny w życiu jednostki.

Teoria wychowania jest zawsze połączona z jakąś antropologią i etyką; czy jest to wprost uświadomione przez wychowawcę, czy też nie. Nie można wychowywać jednostki ludzkiej, jeśli nie stawiamy sobie pytania o to, kim jest człowiek i co tak naprawdę służy jego rozwojowi; czyli kim potencjalnie już jest wychowanek i do jakich celów, nawet tych najogólniejszych, powinien zdążać. W świetle tak postawionego problemu etyka jawi się nie jako luksusowy dodatek, który można przyjąć, albo odrzucić, wybrać ten, albo tamten. Bez etyki skierowanej na dobro osoby i właściwego praktycznego działania moralnego człowiek nie może stać się sobą, osiągnąć pełni swego człowieczeństwa. Co więcej, można powiedzieć za Karolem Wojtyłą, że dopiero ten kto postępuje moralnie spełnia swoje istnienie na elementarnym poziomie, a równocześnie udoskonala się i staje się szczęśliwy<sup>53</sup>. Autentyczność więc, do której powinno prowadzić wychowanie, polega raczej odczytaniu podstawowej prawdy o człowieku jako osobie, która to prawda jest czymś danym i zadaniem; czymś już zastanym, ale i zarazem czymś, co dopiero ma być spełnione.

---

<sup>53</sup> K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń i in., Lublin: Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1986, s. 287.

## **From Postmodern Anthropology to Ethics: Towards Authenticity or Freedom?**

### Summary

This article, taking up a Zygmunt Bauman conception of postmodern anthropology and ethics, endeavours to clarify whether it is a project approaching a notion of authenticity or an unrestricted freedom. Therefore, it sets out a set of presuppositions of Bauman's thinking about man. The life of man of the postmodern era then can be characterised by such attributes as randomness, chaos, absurdity, lack of teleology, ambivalence, and fragmentation. Bauman's ethics in turn underlines the necessity of rejection of all universal projects of morality claiming that they suppress the genuine experience of morality itself. Such a critique shows that Bauman's conception aspire to be a kind of philosophy and, more importantly, ethics of authenticity. Nevertheless, the critical examination of the key notion proves that the authenticity should be framed within a couple of essential conditions and especially within a well-defined horizon of meaning. There is something that substantially lacks in Bauman's project. Hence, the final conclusion of the article is that Bauman's anthropology and especially ethics is rather a move towards an unrestricted and ungraspable freedom than authenticity. This is not helpful for a process of upbringing. Majority of postmodern proposals hinder the educational processes and should be assessed critically. By the end of the paper, it is pointed out that such fundamental categories as a goal of human life and the ethical activity helping to carry it out are indispensable elements of a real process of upbringing.

