

Jan Szmyd

Odczytywanie  
współczesności

**Perspektywa  
antropologiczna, etyczna i edukacyjna**



Jan Szmyd

# Odczytywanie współczesności

Perspektywa

antropologiczna, etyczna i edukacyjna

Kraków 2011

Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:  
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Recenzja: prof. zw. dr hab. Józef Bańka

Projekt okładki: Oleg Aleksejczuk

Tłumaczenie na język angielski: Anna Sosenko

Adiustacja i korekta: Kamila Zimnicka-Warchoł

Indeks nazwisk: Małgorzata Duda, Oleg Aleksejczuk

ISBN 978-83-7571-185-1

Copyright© by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego  
Kraków 2011

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana  
w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie,  
ani też rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie  
za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych,  
bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich

Na zlecenie:



Krakowskiej Akademii  
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego  
[www.ka.edu.pl](http://www.ka.edu.pl)

Wydawca:

Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM,  
Kraków 2011

Sprzedaż prowadzi:

Księgarnia u Frycza

Kampus Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków

tel./faks: (12) 252 45 93

e-mail: [ksiegarnia@kte.pl](mailto:ksiegarnia@kte.pl)

Skład: Oleg Aleksejczuk

Druk i oprawa: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o.

# Spis treści

Wstęp .....	9
-------------	---

## **Część pierwsza**

### **Odczytywanie współczesności – możliwości i ograniczenia**

Rozdział I.	Zagubieni w niepojętym świecie – próby odczytywania i rozumienia świata ponowoczesnego	23
Rozdział II.	Wielokierunkowość filozoficznego i naukowego odczytywania świata ludzkiego .....	35
Rozdział III.	Czy filozofia współczesna „odzwierciedla” kulturę moralną? .....	41
Rozdział IV.	Cywilizacja współczesna z perspektywy filozofii edukacji .....	55
Rozdział V.	Wpływ medialnego obrazu rzeczywistości na świadomość poznawczą człowieka współczesnego	69
Rozdział VI.	Rozważania dodatkowe. Czy wielcy intelektualiści są nam jeszcze potrzebni? .....	83
	1. Myśliciel i humanista publicznie odepchnięty .....	85
	2. Racje Don Kichota .....	92

## **Część druga**

### **Świat, w którym żyjemy – kryzys i nadzieja**

Rozdział I.	Cywilizacja w zagrożeniu – rozdroża, dylematy i sprzeczności .....	101
Rozdział II.	Dwie teorie współczesności .....	117

Rozdział III.	Globalizacja, czyli „to, co się dzieje z nami wszystkimi” .....	139
Rozdział IV.	Odczytywanie środowiska życia człowieka z perspektywy filozofii ekologicznej .....	157
Rozdział V.	Cywilizacja współczesna w świetle filozofii ekologicznej i odmiennych ujęć teoretycznych .....	171
Rozdział VI.	Medialny obraz rzeczywistości a standardy życia społecznego .....	189

### **Część trzecia**

#### **Jednostka i wspólnota w świecie ponowoczesnym – problemy moralne, egzystencjalne i edukacyjne**

Rozdział I.	Zmiany w sferze myślenia i bytowania człowieka „ponowoczesnego”. Trudności „bycia razem” .....	205
Rozdział II.	Moralność w ponowoczesnym świecie – kryzys i nadzieja .....	223
Rozdział III.	Etyka globalna – zawiązki, cele, wyzwania .....	237
Rozdział IV.	Czy człowiek współczesny może być w pełni istotą racjonalną? .....	253
Rozdział V.	Poszukiwania edukacyjne w ponowoczesności – narodziny nowej duchowości .....	265
Rozdział VI.	Dylematy i antynomie postpedagogiki (antypedagogiki) .....	283
Rozdział VII.	Cywilizacyjne konteksty współczesnego kryzysu edukacyjnego .....	295
Rozdział VIII.	Zapaść wychowawcza szkoły – niepokój i nadzieja	309
Rozdział IX.	Idee „nowego wychowania” a postmodernistyczna myśl pedagogiczna – wyzwania i perspektywy pedagogiki doby ponowoczesności .....	321
	Zamiast zakończenia .....	333
	Literatura .....	337
	In place of an epilogue .....	349
	Indeks nazwisk .....	353

# Table of Contents

## Interpretation of Contemporary Anthropological, Ethical and Educational Perspective

Introduction .....	9
--------------------	---

### Part One

#### Interpretation of Contemporary: Possibilities and Limitations

Chapter I.	Lost in Incomprehensive World: Attempts at Interpreting and Understanding the Post-Modern World .....	23
Chapter II.	Multi-Directionality of Philosophical and Scientific Interpretation of the Human World .....	35
Chapter III.	Does Modern Philosophy “Reflect” Moral Culture? ..	41
Chapter IV.	Modern Civilization From the Prospect of Education Philosophy .....	55
Chapter V.	Impact of a Media Image of Reality onto Cognitive Consciousness of a Modern Man .....	69
Chapter VI.	Additional Divagations. Do We Still Need Great Intellectuals? .....	83
	1. Thinker and Humanist – Publicly Pushed Away ...	85
	2. Don Quixote’s Reasons .....	92

### Part Two

#### World in Which We Live: Crisis and Hope

Chapter I.	Civilization at Risk: Cross-Roads, Dilemmas and Controversies .....	101
Chapter II.	Two Theories of Contemporary .....	117

Chapter III.	Globalization, i.e. “Something That Happens to All of Us” .....	139
Chapter IV.	Interpreting the Life Environment of Man from the Perspective of Ecological Philosophy .....	157
Chapter V.	Modern Civilization in the Light of Ecological Philosophy and Different Theoretical Approaches ...	171
Chapter VI.	Media Image of Reality vs. Social Life Standards .....	189

### **Part Three**

#### **Individual and Community in the Post-Modern World – Moral, Existential and Educational Problems**

Chapter I.	Changes in the Sphere of Thinking and Existence of a “Post-Modern” Man. Difficulties of “Being Together” .....	205
Chapter II.	Morality in the Post-Modern World. Crisis and Hope .....	223
Chapter III.	Global Ethics. Beginnings, Purposes, Challenges ....	237
Chapter IV.	Can the Post-Modern Man Be a Fully Rational Being? .....	253
Chapter V.	Educational Searches in Post-Modernity. Birth of New Spirituality .....	265
Chapter VI.	Dilemmas and Antinomies of Post-Pedagogy (Anti-Pedagogy) .....	283
Chapter VII.	Civilizational Contexts of Modern Educational Crisis .....	295
Chapter VIII.	Didactic Collapse of Schools: Anxiety and Hope .....	309
Chapter IX.	“New Education” Ideas vs. Post-Modernist Pedagogical Thought: Challenges and Prospects of Pedagogy in Post-Modern Era .....	321
	Instead of Conclusion .....	333
	Literature .....	337
	In place of an epilogue .....	349
	Index .....	353



# Wstęp

## O potrzebie alternatywnego odczytywania współczesności Zarys koncepcji i jej poręczenie

Zmieniający się w coraz szybszym tempie świat ludzki, zwłaszcza w dziedzinie społecznej, ekonomicznej i ekologicznej, widocznie i niepokojąco wyprzedza możliwości trafnego i skutecznego naukowego i filozoficznego rozpoznawania, a w szczególności rozumienia tej sfery. Coraz częstsza i coraz bardziej zaskakująca bezradność lub krańcowa rozbieżność opinii w odczytywaniu i diagnozowaniu fundamentalnych kwestii współczesności – głównie w płaszczyźnie gospodarczej, ekologicznej i politycznej – wysokich gremiów wybitnych uczonych i cenionych ekspertów jest nader wymownym, choć, oczywiście, nie jedynym, potwierdzeniem tej tezy. W tej sytuacji aktualizuje się sprawa jakiegoś radykalnego zwrotu w sposobie nowoczesnego i skutecznego poznawczego ujmowania oraz rozumiejącego „ogarniania” wymykającej się już w znacznej mierze uczonym i filozofom rzeczywistości. Parafrazując formułę tytułu znanego dzieła Romana Ingardena *Spór o istnienie świata*, trzeba też podjąć poważny *spór o jego poznanie*: przede wszystkim o poznanie świata ludzkiego – przy założeniu, że chodziłoby tu nie tylko o kwestie ściśle poznawcze, ale także o zagadnienie ewidentnie praktyczne, o ogromnym, trudnym zresztą do przecenienia znaczeniu dla teraźniejszości i przyszłości człowieka i stworzonej przezeń cywilizacji – zagadnienie gruntownej przebudowy świata, w którym żyjemy.

Książka jest właśnie próbą swoistego alternatywnego odczytywania współczesności, zwłaszcza świata ludzkiego doby ponowoczesnej.

Oczywiście, odczytywania w niedosłownym znaczeniu, czyli lektury jakby jakiejś „księgi” naszych czasów. Takiej księgi rzecz jasna nie ma. Jeśliby jednak była, to prawdopodobnie nikt nie byłby w stanie opanować sztuki i technologii odczytywania czegoś tak wielkiego i osobliwego. Chodzi tu więc o coś zgoła innego, o coś rozumianego nie metaforycznie i nie baśniowo, ale raczej realnego i konkretnego, czyli o próbę informującego i zarazem rozumiejącego – przy możliwie wielostronnym pojmowaniu tych dwóch odmiennych wysiłków poznawczych – przybliżenia się do współczesnego świata ludzkiego, łącznie z wartościującym doń odniesieniem się.

Inaczej mówiąc, jest to próba intelektualnego „pasowania” się z owym światem, próba w pewnej mierze rzeczywiście alternatywna w stosunku do większości znanych i stosowanych dotąd sposobów pozyskiwania o nim wiedzy, zwłaszcza sposobu klasycznie naukowego i tradycyjnie filozoficznego. Owa alternatywność polega na kilku charakterystycznych dążnościach i nastawieniach.

Po pierwsze, na tym, żeby choć częściowo poradzić sobie z tzw. eksplozją informacyjną, czyli z niemożliwym do przyswojenia, a nawet do sensownego wyboru i uporządkowania natłokiem niemal lawinowo narastających informacji o świecie, z prawie oszałamiającą nas wszystkich „inwazją informacyjną”, z licznymi i wielce negatywnymi konsekwencjami tego niekontrolowanego procesu, m.in. w postaci otepiającego współczesnego człowieka „szumu” czy „smogu” informacyjnego lub – mówiąc dosadniej – niemal już powszechnego „zamulania” ludzkich umysłów. Radzić sobie z tymi bardzo poważnymi i niestety nasilającymi się utrudnieniami, a nawet barierami na drodze do właściwego i jako tako skutecznego orientowania się człowieka przeciętnego w jego świecie, ale coraz bardziej oddalającego się odeń; radzić sobie m.in. przez wypracowanie niezbędnych, metodologicznie i epistemologicznie wyspecjalizowanych, technologii selekcji, porządkowania i poznawczej „obróbki” oraz rozumiejącego przetwarzania gwałtownego przepływu nie dość usensownionych informacji. Technologii pomijających m.in. statystyki popularności, zasady komercji, wymogi konsumeryzmu, sensacji, rynkowej atrakcyjności, doróżnej użyteczności „towaru informacyjnego” itp. Technologii, która dzięki nowym metodom odbioru i wyboru narastającego przyływu danych i informacji i ich odpowiedniej rekonstrukcji i wyjaśniającej wykładni pozwoliłyby człowiekowi społeczeństwa informatycznego zdecydowanie podźwignąć się i choćby częściowo wyzwolić z rzeczywistości dla niego aktualnie nieprzejrzystej, chaotycznej i wyalienowanej, trudno rozpoznawalnej, a jeszcze trudniej rozumianej, czyli wydobyć się z sytuacji pogłę-

biającego się poznawczego zagubienia i narastającej dezorientacji. (Technologii takiej nie udało się jak dotąd w pełni wypracować, ale umiarkowanym optymizmem napawają podjęte w jej zakresie badania i osiągnięcia, na razie cząstkowe, ich wyniki)<sup>1</sup>.

Po drugie, alternatywność nowego odczytywania zastanego świata ludzkiego w stosunku do dotychczasowych sposobów jego poznawczego odbioru czy ogólnej recepcji polega – polegać winna – na próbie uwolnienia kształtowanej obecnie poznawczej orientacji w świecie ludzkim od różnorodnych deformacji jego medialnego obrazu, tzn. tendencyjnej selektywności, dominującej powierzchowności, zabiegów manipulacyjnych, komercyjnego ukierunkowania na niższe potrzeby i zainteresowania przeciętnego odbiorcy – głównie emocjonalne, konsumpcyjne i rozrywkowe (w niektórych krajach media elektroniczne spełniają niemal wyłącznie tego rodzaju funkcje), prymatu zasady zyskowości (przekaz medialny ekonomicznym handlem informacją czy rozrywką, a nie bezinteresownym przekazem wartości autotelicznych: prawdy, piękna itp.), spychania funkcji czysto poznawczych, informacyjnych, edukacyjnych i homokreatywnych na dalsze, często już peryferyjne plany. I dalej – na próbie uwolnienia mediów od takich dalszych, powiedzmy „powszednich ich grzechów”, jak rozpowszechniająca się tabloidyżacja ich przekazu, pogon za sensacją, schlebianie niewybrednym gustom i zainteresowaniom masowego odbiorcy, wygaszanie w nim wyższych potrzeb i pragnień, w tym potrzeb i pragnień transcendentnych czy transgresyjnych, tłumienie, a nawet niszczenie głębszej duchowości, np. duchowości estetycznej, twórczej, metafizycznej, humanistycznej, ograniczanie krytycyzmu, racjonalności, autonomii wewnętrznej, tożsamości indywidualnej odbiorcy itp. lub – po prostu – odnoszenie się do niego nierzetelnie i nieprofesjonalnie, instrumentalnie i nieodpowiedzialnie, czemu z natury rzeczy towarzyszy jawne albo skryte rozmijanie się z elementarnymi zasadami etyki i deontologii dziennikarskiej, obojętność, a nawet lekceważenie dobra wspólnego i autentycznego interesu poszczególnego czy zbiorowego odbiorcy przekazu medialnego.

<sup>1</sup> Por. R. Berkan, *Przyszłości szukaj w wyszukiwarce*, „Gazeta Wyborcza” 24–26 grudnia 2008, s. 35; K.T. Toeplitz, *Dokąd prowadzą nas media*, Warszawa 2006, s. 255–313; Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasińska, Warszawa 2003; E. Bendyk, *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, Warszawa 2004; T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucja, eksplozja*, Warszawa 2005; T. Puczyłowski, *Niewiedza i wszechwiedza*, „Edukacja Filozoficzna” 2008, t. 46, s. 27–46.

Przynajmniej częściowe uwolnienie człowieka od tak ułomnego i zdeformowanego medialnego obrazu świata ludzkiego torowałoby w znacznej mierze drogę dla bardziej adekwatnego i autentycznego, rzetelnego i pogłębionego „odczytywania” owego świata; na bardziej udane dochodzenie do jego poznania i rozumienia, a tym samym na stopniowe odchodzenie od fragmentarycznego i sztucznie konstruowanego, na modłę medialną właśnie, jego „widzenia” i emocjonalnego zawężonego nań reagowania, od nagminnych wad i ograniczeń tego „widzenia”, jego tendencyjności i uproszczeń, jak m.in. symbolicznie nazbyt uproszczona jego obrazowość i przedstawieniowość, a nie analityczność i problemowość, manipulacyjność i komercyjna atrakcyjność, a nie prawdziwość i obiektywność; nazbyt duża subiektywność i wybiórczość, a nie względna uniwersalność i wielostronność; ukierunkowanie na przeciętne zainteresowania i potrzeby odbiorcy (homogenizacja), a nie na bogatsze i intelektualnie pogłębione zaciekawienie światem i potrzeby wyższe, uszlachetnione; „mylące zasłony, narzucane na rzeczywistość współczesnego świata”<sup>2</sup>, a nie klarowne odsłanianie jej istotnych cech i właściwości; jawne i celowe zakłamanie i przemilczanie niewygodnych dla autorów i mocodawców mediów stanów rzeczy i przejawów przedstawionego świata, czy wręcz zdumiewająca obojętność na tragedie i dramaty ludzkie rozgrywających się nie tylko „gdzieś na krańcach świata”, ale nierzadko też na tragedie i dramaturgię ludzkiej egzystencji dokonującą się znacznie bliżej, jednakże nieinteresującą czy po prostu niezyskową w przekazie medialnym, a nadto częste przejawy nierzetelności informacyjnej, czy wręcz zamierzonej dezinformacji, ciasnoty intelektualnej i horyzontalnej tych obrazów, a nie ich wielostronność i globalność.

Wszystkie z wyżej wymienionych, jak i – rzecz jasna – wiele innych, tu niewyszczególnionych wad i ograniczeń medialnych obrazów rzeczywistości, wymagają rychłego przewyciężenia albo – co byłoby bardziej realne – choćby jakiegoś znaczącego pomniejszenia i złagodzenia. Jest to właśnie jedno z nader ważnych, jeśli nie najważniejszych, zadań rozważanego tu alternatywnego odczytywania świata ludzkiego. Jednakże nie jest to ani łatwe, ani nawet w krótkim czasie możliwe – jeśli w ogóle będzie ono kiedykolwiek możliwe do osiągnięcia w zadowalającym stopniu.

Oto jeden z przykładów tej trudności, a poniekąd nawet niemożności, na którą zwraca m.in. uwagę Ryszard Kapuściński: „Jesteśmy – pisze on – przyzwyczajeni myśleć o niewielkich grupach: o rodzinie, o plemionach, o społeczeństwach. W XIX w. myślano o kategoriach narodu, regionu lub

<sup>2</sup> R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, wybór i wstęp K. Strączek, Kraków 2003, s. 29.

kontynentu. Ale nie mamy ani narzędzi, ani doświadczeń, które pozwoliłyby nam myśleć w skali globalnej – żeby zobaczyć, w jaki sposób inne obszary naszej planety wpływają na nas i w jaki sposób my wpływamy na nie. Innymi słowy, bardzo trudno jest nam zrozumieć, że każdy z nas jest jednostką połączoną z innymi ludźmi, że prowadzi do nas wiele nici łączy, które rozgałęziają się w każdym kierunku. Wielu osobom trudno jest zaakceptować taką rzeczywistość, toteż przeżywamy tak wiele napięć, depresji i stresów”<sup>3</sup>.

Zatem czym winno się charakteryzować alternatywne – jak je tu nazywamy – odczytywanie ludzkiej rzeczywistości, odczytywanie stojące przed tak trudnym, o rozległą sferę realnej niemożności ocierającym się zadaniem? Jakie winny być jego główne cele, nastawienia, opcje wyjściowe, horyzonty i perspektywy? Jakie winny być jego struktura i mechanizm wewnętrzny, ogólna metodologia i heurystyka? Przede wszystkim zaś, jaka być powinna, a realnie rzecz biorąc, jaka może być jego podstawa podmiotowa, osobowościowo-mentalna i umiejętnościowa?

Szczegółowiej, ale roboczo, odpowiadają na te pytania pierwsze rozdziały tej książki. We wstępie odpowiedź na nie zostanie przedstawiona ogólnie i skrótowo.

Próbę jej sformułowania należałoby rozpocząć od stwierdzenia, że rozważane tu odczytywanie rzeczywistości uporać się musi przede wszystkim z największymi przeszkodami prawidłowego i w miarę skutecznego kontaktu poznawczego ze współczesnością, poprawnego jej rozpoznawania i rozumienia, a mianowicie ze wspomnianą już wcześniej „eksplozją informacyjną” i z wszystkimi jej ujemnymi konsekwencjami, tzn. z „chaosem” i „szumem” informacyjnym, procesem „zamulania” umysłów, nasilającą się dezorientacją człowieka w żywiole nieuporządkowanych i sensownie niewyjaśnionych danych informacyjnych itp., z na ogół wadliwym i zniekształconym, ale coraz bardziej wpływowym medialnym obrazem rzeczywistości oraz z przyśpieszonym tempem zmian całej współczesnej ludzkiej rzeczywistości, którą Zygmunt Bauman nie bez kozery nazywa „płynną nowoczesnością”<sup>4</sup>.

Pokonując – z wielkim trudem i na różne sposoby – te największe przeszkody i bariery poznawcze współczesności i dokonując tego wysiłku z większym lub mniejszym powodzeniem – co w pewnej mierze ukazuje ta książka – interesujące nas tu alternatywne odczytywanie współczesności zmierza przede wszystkim do próby głębszego i horyzontalnie szersze-

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>4</sup> Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kuntz, Kraków 2006.

go – z perspektywy globalnej podejmowanego – wniknięcia poznawczego w coraz trudniejszą i bardziej oporną dla poznającego umysłu ludzką rzeczywistość doby obecnej. I nie ma tu innego rozwiązania, bo – jak trafnie zauważa przywoływany już Ryszard Kapuściński – „żeby pojąć świat, trzeba go przeniknąć tak całkowicie jak to tylko możliwe”<sup>5</sup> [podkr. – J.Sz].

A takie pełniejsze i wnikliwsze, ale nigdy, rzecz jasna, całkowicie wyczerpujące i dogłębne „przeniknięcie poznawcze” świata ludzkiego, może być dziś dziełem tylko wysiłku zbiorowego i wielodyscyplinarnego, a – jeśli chodzi o ludzkie władze i możliwości poznawcze – wielorodzajowego i różnogatunkowego poznania. Tu też nie można odmówić racji znakomitemu „portreciście” współczesności, kiedy lakonicznie, ale przekonująco pisze, że „Dzisiaj po prostu świata nie da się ogarnąć umysłem jednostki, ponieważ nasza władza jest sumą wielu informacji, oglądów i punktów widzenia. Rzeczywistość globalną można poznać wyłącznie poprzez zbiorowy, kolektywny umysł. W każdym razie nie jednostkowy. Gdzieś w epoce Platona, Arystotelesa i świętego Augustyna było to może jeszcze możliwe. Ale już nie dzisiaj. Te czasy skończyły się bardzo dawno”<sup>6</sup>.

Istotnie, pełniej i głębiej zbliżyć nas poznawczo może do coraz bardziej zmiennego, złożonego i komplikującego się świata ludzkiego jedynie dobrze zsynchronizowany i wyposażony w nowoczesną technologię poznawczą zbiorowy, „kolektywny” wysiłek poznawczy, a nie pojedynczy, choćby najbardziej genialny umysł. I dodajmy, że nie wystarczają tu już umysły przeciętne, z doskonale opanowanymi warsztatami pracy badawczej, ale potrzebne są umysły „najtęższe” i nieprzeciętne, najwybitniejsze i niepospolite. Na pytanie postawione w tytule jednego z rozdziałów tej książki: „Czy wielcy intelektualiści są nam jeszcze potrzebni?”, odpowiadamy nie tylko pozytywnie, ale zdecydowanie wzmocniamy tę odpowiedź przekonaniem, że ta kategoria ludzi, niestety bardzo nieliczna w ogólnej populacji ludzkiej, jest w dobie obecnej szczególnie i jak nigdy dotąd potrzebna czy nawet wręcz poznawczo „zbawienna”.

Właśnie ta kategoria umysłów lepiej i skuteczniej niż inne umysłowości może się przyczynić do wypracowania tego, co w nowym, alternatywnym odczytywaniu świata ludzkiego jest najtrudniejsze, a zarazem najistotniejsze, a mianowicie do rozumienia tego świata, a przynajmniej do rozumiejącego pojmowania choćby niektórych jego elementów. Wszak w wielu przypadkach naszego poznawczego doświadczenia rzeczywistości nie wystarczy pozyskać takiej czy innej informacji, ale z różnych, nie tylko

<sup>5</sup> R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, *op. cit.*, s. 77.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 18.

ściśle poznawczych, względów niezbędne jest jej rozumienie. Na przykład ze względu na poczucie własnego bezpieczeństwa i sensu otaczającego nas świata oraz indywidualnego istnienia, trafnych wyborów moralnych i właściwego określania własnej tożsamości itp. potrzebujemy bezspornie i nieodwołalnie rozumienia tego, co poznajemy.

A do rozumienia, czyli do uchwycenia sensu przedmiotu poznania, jego istoty czy choćby jakiejś racji i legitymizacji jego funkcjonowania, aktualnej czy potencjalnej wartości, wiedzie droga m.in. poprzez dwa ściśle powiązane z sobą rodzaje wysiłku intelektualnego.

Po pierwsze – przez kwalitatywne, jakościowe, całościowo – sensowne poznawcze ujmowanie rzeczy i zjawisk, a nie tylko przez – co chyba już dominuje we współczesnej nauce – kwantytatywne, ilościowo – metryczne ich „ogarnianie”. Zaznaczmy, że zdolność jakościowego rozeznawania się w rzeczywistości przysługuje niemal każdej prawidłowo ukształtowanej i normalnie funkcjonującej umysłowości ludzkiej. Jednakże przysługuje jej w niejednakowym stopniu i w niejednakowej mierze i w nie takiej samej skuteczności może być ona przez poszczególne umysłowości spożytkowywana. W największym stopniu obdarzone są przez naturę – czy, jeśli ktoś tak woli – przez Boga – tą niepospolitą zdolnością umysły wielkie, ponadprzeciętne, wybitne inteligencje i osobowości. Dlatego też ich „wglądy” w rzeczywistość, ich wyobraźnia i intuicja, ich bezpośrednie odczuwanie i doświadczanie rzeczywistości jest szczególnie pomocne w interesującym nas tu rozumiejącym jej odbiorze, w jakościowym jej odczytywaniu. Nic więc dziwnego, że są one szczególnie cenne, choć nie zawsze doceniane, w trudnym procesie budowania głębszego, w miarę możliwości rozumianego obrazu świata, w którym żyjemy.

Po drugie – droga do rozumiejącego „odczytywania” ludzkiego świata wiedzie – jak już wcześniej wspomniano – zarówno przez wielodyscyplinarne (wielonaukowe), jak i wielorodzajowe (wielogatunkowe) poznanie, tzn. nie tylko poprzez różne, ściśle skorelowane z sobą dyscypliny naukowe, ale także przez odmienne opcje filozoficzne i światopoglądowe, intuicyjne i racjonalne, naturalne i zdroworozsądkowe rodzaje poznania, nadto też przez różne perspektywy kulturowe i tradycje. Jednakże bez absolutyzacji żadnej z tych opcji i perspektyw poznawczych, a tym bardziej bez bezkrytycznego i nieracjonalnego wyróżniania i uprzywilejowania którejs z nich, natomiast – odpowiednio do ich rangi epistemologicznej i możliwości poznawczych – przy „partnerskim” i komplementarnym ich traktowaniu. I przy – podkreślmy to – zdecydowanym uwalnianiu ich zarówno od wszelkiego dogmatyzmu, ortodoksyjności i tendencyjności,

jak i od skrajnego relatywizmu, sceptycyzmu i woluntaryzmu, a w szczególności od doraźnych opcji politycznych i ideologicznych, nade wszystko zaś od omówionych wyżej ograniczeń i deformacji medialnego obrazu rzeczywistości; obrazu wyjątkowo destrukcyjnego i niszczycielskiego w stosunku do postępu w zakresie kształtowania w miarę adekwatnej i rozumiejącej orientacji we współczesnym globalizującym się świecie.

Nowemu, alternatywnemu odczytywaniu świata ludzkiego przyświecać też winien ogólny cel praktyczny; cel stawiany pytaniem: czy świat ów da się zasadniczo poprawić, gruntownie zreformować, albo całkowicie zmienić (rewolucyjnie czy ewolucyjnie) na świat lepszy, a przez to ocalić od coraz wyraźniej przewidywanej i coraz gruntownej – niestety – uzasadnianej – katastrofy, destrukcji, zagłady (por. m.in. irracjonalność i ogólnoludzką szkodliwość działań finansowych współczesnego hiperkapitalizmu i negatywne skutki wielu innych procesów w globalizującym się świecie).

Obecnie już nie chodzi jedynie o odpowiedź na pytanie stawiane od dziesiątków lat w naukach społecznych i w niektórych radykalnych ideologiach społecznych; pytanie, do którego zdołaliśmy się już właściwie przyzwyczaić, a mianowicie dokąd zmierza dzisiejsza cywilizacja (cywilizacja Zachodu)?, jak i czy zdoła ona wyjść z największych i najniebezpieczniejszych swych rozdroży?<sup>7</sup>, ale o pytanie w swym rodowodzie nowsze i dla wielu ludzi zaskakujące, a mianowicie czy na obecnym etapie historii gatunku ludzkiego inny świat jest jeszcze możliwy?, czy głośna koncepcja „końca historii”, a nawet „końca człowieka” F. Fukuyamy rzeczywiście jest całkowicie mylna i bezzasadna?, czy wobec rozlewającego się i nasilającego się już właściwie na całym świecie, w różnych postaciach i odmianach, coraz bardziej agresywnego i irracjonalnego fundamentalizmu, jest jeszcze jakkolwiek szansa na uśmierzanie i skuteczne pohamowanie na dobre już rozgorzałej wojny cywilizacji i kultur, o której proroczo – jak się okazuje – zaczął pisać S.P. Huntington<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Por. L.C. Thurrow, *Przyszłość kapitalizmu*, przeł. L. Czyżewski, Wrocław 1999; J. Riffkin, *Wiek dostępu*, przeł. E. Kania, Wrocław 2003; B. Suchodolski, *Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje*, Warszawa 2003; Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kuntz, Kraków 2005.

<sup>8</sup> Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Poznań 1997; *idem*, *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997; *idem*, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000; S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, przeł. A. Sułżycka, Warszawa 2001.



Zatem jakie argumenty dałoby się przeciwstawić sceptycyzmowi autora znakomitej książki pt. *Dokąd prowadzą nas media?*, kiedy pod koniec swych mądrych rozważań chyba z pewną rezygnacją konstatuje, że „Zarys takiego społeczeństwa [...] w którym chcielibyśmy żyć w sposób godziwy i światły [...] jest obecnie mglisty, a wola, aby je osiągnąć, wydaje się słaba”<sup>9</sup>. Nawet nie wiemy – „czy zreformujemy nasz świat w taki sposób, że ziarna terroryzmu nie znajdują dla siebie gleby”<sup>10</sup>.

Wydaje się, że chodzi tu o coś więcej. A mianowicie o to, czy w mocno już zapętlonym w monstrualnie nieracjonalnym pędzie do bezwzględnego zysku (i wyzysku) oraz chorobliwego zaspokajania namiętności bogacenia się za wszelką cenę elit finansowych dominującego obecnie w świecie systemu ekonomicznego; systemu finansowo superpotężnego i właściwie przez nikogo już niekontrolowanego, znajdują się, czy znaleźć się mogą, jeszcze jakieś siły, które byłyby zdolne do przeprowadzenia jego zmiany czy pożądanej reformy?, czy może mamy już do czynienia z potężną i niekontrolującą się apokaliptyczną machiną niepowstrzymanie zmierzającą do samozagłady? Oczywiście, stawianie tego rodzaju lub podobnych pytań oraz próby poszukiwania i formułowania na nie odpowiedzi stanowią istotny składnik alternatywnego odczytywania świata ludzkiego.

Jest tak, bo stawianie sensownych pytań należy do każdej, zarówno naukowej, jak i filozoficznej, naturalnej i zdroworoządkowej lub jakiegóż jeszcze innej czynności poznawczej. Zaś w nowatorskich jej odmianach, poszukujących nowych możliwości w kontakcie poznawczym z przedmiotem poznania – a alternatywne odczytywanie rzeczywistości ludzkiej właśnie do nich należy – jest sprawą pierwszoplanową i być może najważniejszą.

Na koniec tych wstępnych rozważań nasuwa się pytanie o to, w jakiej mierze i w jakim stopniu książka ta uwzględni ten bardzo trudny i poniekąd bezprecedensowy program alternatywnego odczytywania współczesnego świata ludzkiego? Odpowiedź na nie jest zaskakująca. Łatwo domyślić się jej skromnego orzeczenia. Otóż przeprowadzone tu „odczytywanie” tego świata jest próbą wstępną i cząstkową w stosunku do opisanego wyżej modelu. Jest taką zgodnie z trafnym stwierdzeniem jednego z pionierów tego rodzaju inicjatywy poznawczej na gruncie polskim, zgodnie z którym: „Dzisiaj każda książka o współczesności może być tylko tekstem otwartym, pierwszym tomem jakiegoś nieistniejącego cyklu [...]

<sup>9</sup> K.T. Toeplitz, *Dokąd prowadzą nas media*, *op. cit.*, s. 313.

<sup>10</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003, s. 130.

Musimy się pogodzić z tym, że publikujemy książki niedokończone<sup>11</sup>. Ta książka jest faktycznie jak gdyby pierwszym i w dodatku niedokończonym tomem. Jej zakres tematyczny jest ograniczony i wynika z subiektywnego wyboru problematyki określonej ukształtowanymi w zróżnicowanym czasie zainteresowaniami przywołanych do niej autorów – łącznie z aktualnymi zainteresowaniami autora piszącego te słowa. Zaś sam sposób „odczytywania” podjętych w książce zagadnień jest w większości przypadków niepełny i fragmentaryczny, znacznie odbiegający od trudnych wymogów przedstawionego wyżej idealnego modelu tej poznawczej czynności. Zwykle ogranicza się on do mniej lub bardziej zawężonego wielodyscyplinarnego (np. socjologiczno-antropologicznego, filozoficzno-kulturowego czy etyczno-pedagogicznego) podejścia badawczego do podejmowanych zagadnień i do zróżnicowanego indywidualnymi uzdolnieniami i intelektualnymi predyspozycjami poszczególnych autorów rozumiejącego ich ujmowania. A ten rodzaj poznania przynależy do alternatywnego odczytywania rzeczywistości, który nazwaliśmy „wielorodzajowym” czy „wielogatunkowym”, tzn. w pewnym sensie pozanaukowym i pozafilozoficznym jest w książce rzadko stosowany. Przy czym jest to „odczytywanie” dokonywane głównie przez polskich intelektualistów i myślicieli (wśród nich przez Z. Baumana, B. Suchodolskiego, H. Skolimowskiego, J. Szczepańskiego, W. Szewczuka, K. Wojtyłę, A.T. Tymieniecką, J. Bańkę, R. Kapuścińskiego, K.T. Toeplitza i innych), a przez to jest odczytywanie przeprowadzane z pozycji dość swoistej i charakterystycznej perspektywy intelektualnej i kulturowej.

Przedstawmy na koniec skrótowo zawartość tematyczną książki.

Poza bliższym wyjaśnieniem koncepcji alternatywnego odczytywania współczesności (zob. pierwszą część książki pt. *Odczytywanie współczesności – możliwości i ograniczenia*) przedstawia się w niej kolejno ważniejsze wyniki tego „odczytywania”; odczytywania głównie takich zagadnień i problemów, jak: charakterystyczne cechy i właściwości cywilizacji współczesnej (Zachodu); jej rozdroża i zagrożenia oraz przyczyny i przejawy pogłębiającego się kryzysu (zob. drugą część książki pt. *Świat, w którym żyjemy – kryzys i nadzieja*); społeczne, kulturowe i etyczne wymiary globalizacji i funkcjonowania mass mediów; głównie problemy ekologiczne współczesności i irracjonalizacji świadomości indywidualnej i zbiorowej; kondycja moralna „świata ponowoczesnego” i stan jego świadomości etycznej i kultury moralnej (etyka globalna, ekoetyka, etyki sumienia itp.); cywilizacyjne konteksty życia indywidualnego i rodzinnego; teoria i praktyka edukacyjna w świecie współczesnym; kryzys wychowania; filozofia

<sup>11</sup> R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, op. cit., s. 18.

współczesna (postmodernizm, neopragmatyzm, neofenomenologia, personalizm chrześcijański, egzystencjalizm itp.) a przemiany duchowości i postaw życiowych człowieka współczesnego (zob. trzecią część książki pt. *Jednostka i wspólnota w świecie ponowoczesnym – problemy moralne, egzystencjalne i edukacyjne*).

Zaś o głównych założeniach i celach książki oraz o spodziewanej poznawczej i praktycznej jej użyteczności dla Czytelnika, tzn. o pewnej pomocy przy próbie pełniejszego rozpoznania świata w którym żyjemy i lepszego jego rozumienia, orzeka ostatni jej fragment zatytułowany *Zamiast zakończenia*, uznany przez Recenzenta książki za „dobry przewodnik po dziele”.

Książkę zamykają: indeks nazwisk, wybrana *Literatura* i spis treści w języku angielskim.



Część pierwsza

---

# Odczytywanie współczesności – możliwości i ograniczenia



## Rozdział I

# Zagubieni w niepojętym świecie – próby odczytywania i rozumienia świata ponowoczesnego

1. Zaczniemy od stwierdzenia ogólnego i zarazem lapidarnego: świat współczesny, świat „tu i teraz” wymaga nowego „odczytania”, „poznawania i przemyślenia na nowo”. Co oznacza to lapidarne i na pozór trochę przesadne w swej intencjonalności stwierdzenie? Zwłaszcza co znaczy zwrot: „odczytywać świat na nowo”? Spróbujmy odpowiedzieć w skrócie na to pytanie. Otóż oznacza to sięganie do tych sposobów poznawczego i rozumiejącego „przyswajania” rzeczywistości, które umożliwiają ponowoczesne paradygmaty myślowe tworzone obecnie w głównych dziedzinach aktywności intelektualnej i twórczej człowieka, tzn. naukowej, filozoficznej i artystycznej. Przykładowo rzecz biorąc, w takich specjalizacjach badawczych, jak fizyka jądrowa, biologia molekularna, informatyka, nauki techniczne czy pewne dyscypliny filozoficzne, takie jak ekofilozofia, bioetyka, filozofia życia i twórczości. „Odczytywanie na nowo świata”, czyli poznania odnowionego i uefektywnionego – właśnie w oparciu o paradygmaty myślowe wypracowywane przez współczesnych badaczy w niektórych dziedzinach „umysłowego dostępu” do niego – oznacza m.in. możliwość pojmowania świata jako całości, holistyczną jego recepcję, a w każdym razie ogarnianie poznawcze w jego szerszych, poniekąd globalnych wymiarach i aspektach.

Taki rodzaj przedmiotowo szerszego, niż to możliwe do osiągnięcia na gruncie tradycyjnie rozumianych nauk szczegółowych i dyscyplin filozo-

ficznych, poznawania świata, głównie zmian i procesów społecznych, cywilizacyjnych, mentalnych i kulturowych; poznawania z pozycji jak gdyby całościowej epistemologii świata ludzkiego, jest oczywiście rzeczą bardzo trudną i bezprecedensową, ale bezspornie konieczną. Inaczej „zagubienie się w świecie” ludzi współczesnych i nadchodzących pokoleń i ich „dystans rozumienia w stosunku do wytworów bieżącej cywilizacji”, będzie się niepokojąco i niebezpiecznie powiększać<sup>1</sup>. Może jeszcze nie jest tak źle, jak piszą niektórzy uczeni, że świat brany w szerszej skali poznawczo „nas przerasta”, że „nad otoczeniem najbliższym jakoś tam panujemy, ale świat szerszy, a co dopiero szeroki – to przekracza nasze możliwości umysłowe”; że „stajemy przed coraz zawilszonym światem z tym samym topornym umysłem, dystans więc rośnie”, zwłaszcza do „świata polityki, życia społecznego, zachowań ludzkich”; że „nie mamy tu [...] godnych zaufania hipotez, które wyjaśniałyby to, co było, a tym samym nie mamy narzędzi, żeby przewidywać”<sup>2</sup>.

Może nie jest tak źle przynajmniej na poziomie opisu naukowego niektórych dziedzin świata ludzkiego. Natomiast co się tyczy rozumienia tego, co się w nim dzieje, to pesymizm poznawczy jest jednak uzasadniony. Rozumienie to w szybkim tempie maleje, a cywilizacja współczesna coraz bardziej osłabia jego możliwości. „W naszym jakże skomplikowanym świecie – pisze filozof – nie umiemy znaleźć własnego miejsca, jakiejś radości istnienia; nie potrafimy zrozumieć struktury świata, który tak się zmienił w ciągu ostatnich 70 lat...”<sup>3</sup>. Natomiast inny teoretyk współczesności do tego trudnego do zakwestionowania stwierdzenia dodaje konstatację też raczej bezsporną, stwierdzając, iż „Cywilizacja przełomu wieków XX i XXI [...] charakteryzuje się dehumanizacją, a postępująca technika pozbawia człowieka elementarnej potrzeby zrozumienia otaczającego świata, możliwości jego akceptacji i określenia swojej w nim roli. Statystyczny człowiek w niewielkim stopniu jest w stanie przyswoić sobie w pełnym zakresie cywilizację i pojąć jej techniczne meandry, reprezentowane już nie przez »wielką« technikę, ale przez instrumentarium techniczne najbliższego otoczenia”<sup>4</sup>. I chyba niewiele jest przesady w takim oto dalszym stwierdzeniu, zgodnie, z którym „większość z nas nie

<sup>1</sup> Por. W. Sztumski, *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia, jako podstawy enwiromentologii*, Katowice 2006.

<sup>2</sup> B. Chwedeńczuk, *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa 2005, s. 144, 145.

<sup>3</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003, s. 115.

<sup>4</sup> L. Radzioch, *Intuicje i obiektywizacje. Z problematyki samostanowienia się przedmiotu filozoficznego*, Katowice 2005, s. 304.



rozumie świata, to znaczy nie wie, co się dzieje i dlaczego tak właśnie się dzieje”<sup>5</sup>.

Szczególnie duże trudności w rozumiejącym odczytywaniu współczesności, tzn. technicznych i innych zawłości nowszych i najnowszych wytworów oraz urządzeń cywilizacyjnych, mają z reguły ludzie starsi; ludzie ukształtowani w sferze swych postaw, mentalności i umiejętności w dobie poprzedzającej „ponowoczesność” – ery zasadniczo odmiennej od całej dotychczasowej ludzkiej przeszłości.

2. Może dobrze byłoby zwrócić uwagę na główne utrudnienia lub wręcz bariery w aktualnym komunikowaniu się ludzi różnych generacji za współczesnością, inaczej mówiąc – w „odczytywaniu” i rozumieniu świata, w którym żyją, oraz w rozumieniu ich samych w tym świecie.

Tych trudności jest oczywiście wiele i większość z nich, związana integralnie z głównymi mechanizmami i procesami współczesnej cywilizacji, ma głównie przedmiotową, a więc obiektywną naturę. Oznacza to między innymi tyle, że człowiek współczesny nie ma na nie większego wpływu i pozostaje wobec nich na ogół bezradny.

Oto niektóre z nich:

- Swoista przemiana świata współczesnego (głównie społeczeństw Zachodu), którą niektórzy autorzy określają mianem entropii cywilizacyjnej. Oznacza ona coraz większe komplikowanie się wewnętrzne tej cywilizacyjnej rzeczywistości, jej „bałaganienie się” bądź popadanie w coraz większe nieporządki i stany chaosu. Ta cecha cywilizacji, głównie w jej aspekcie społecznym, humanistycznym i moralnym, zaciera jej przejrzystość, osłabia, a nierzadko wręcz wyklucza jej rozumienie. Jak pisze jeden z polskich autorów „cała otaczająca nas rzeczywistość nieustannie się komplikuje. Staje się coraz bardziej „bałaganiarska”, coraz mniej czytelna, gdy chodzi o pozyskanie o niej informacji. [...] Ludzie zaczynają nie rozumieć tego, co się dzieje w ich otoczeniu i w nich samych. To prowadzi do irytacji, częściowej dezorientacji i frustracji, [...] na tym tle komplikującej się rzeczywistości powstają stany nieprzystosowania się ludzi do niej”<sup>6</sup>. To może być m.in. punktem wyjścia dla niektórych zaburzeń psychicznych i zakłóceń mentalnych.
- Trudność we właściwym rozeznawaniu się w komplikującym i konfundującym się świecie, a zwłaszcza w głębszym jego rozumieniu wcale nie wzmaga tempo jego przemian; tempo podlegające nieustannemu przyspieszeniu i dokonujące się w niemal wszystkich ważniejszych

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> J. Czerny, *Zagrożenia wychowawcze we współczesnym świecie*, Katowice 1999, s. 57.

dziedzinach rzeczywistości społecznej, prawnej, moralnej, politycznej, technicznej, kulturowej itp. Jest to tempo, którego efekty nie tylko wymykają się możliwości ich percepcji przez przeciętnego człowieka – z wszystkimi negatywnymi psychologicznymi, społecznymi, egzystencjalnymi konsekwencjami tego stanu rzeczy, ale także w wielu przypadkach wymyka się – co jest niebezpieczne dla przyszłości człowieka i dla całej obecnej cywilizacji – racjonalnemu sterowaniu i wiarogodnemu przewidywaniu.

- Powszechnie znanym jest już fakt coraz większego nienadążania za cywilizacyjnymi i społecznymi przemianami świata współczesnego nauk społecznych i humanistycznych, wśród nich socjologii, nauk pedagogicznych, psychologicznych, politologicznych i innych.
- Inne poważne utrudnienia w rozumiejącym odczytywaniu współczesności wiążą się, paradoksalnie, ze sposobem wypracowywania i przekazywania o nim informacji, ich uzyskiwania, gromadzenia, porządkowania i komunikowania. Są to na ogół, czego wymownym przykładem jest działalność informacyjna mass mediów, informacje wybiórcze, pośpiesznie gromadzone i dowolnie strukturalizowane (bardziej według kryteriów komercyjnych niż metodologicznych), nierzadko przekazywane według wymogu sensacyjności i w zbytnim, uniemożliwiającym prawidłową ich recepcję, natłoku.

W rezultacie tego, jak się to niekiedy określa, „informacyjnego smogu” czy swoistej „papki informacyjnej” powstaje zatrucie informacyjne i zagubienie informacyjne. Podmiot poznawczy uzyskuje zdeformowany, szczątkowy i spłycony komunikat o rzeczywistości, zbytnio uproszczony, czy wręcz karykaturalny i zafałszowany jego obraz poznawczy. Przyczyniają się zresztą do jego formułowania nie tylko pośpieszne i nie zawsze rzetelne procedury uzyskiwania danych poznawczych oraz jednostronna działalność informacyjna mediów, ale także najbardziej charakterystyczny wytwór cywilizacji współczesnej w dziedzinie kultury i „konsumpcji duchowej”, tzn. kultura masowa, która z rozpatrywanego tu punktu widzenia nie tylko skutecznie wypiera wartości kultury wysokiej, ale stępia i wypacza u jej odbiorcy kryteria trafnego wartościowania, spłyca i zniekształca orientację aksjologiczną człowieka. Człowiek współczesny przywykł do wszechobecnej kultury masowej, w której wiele wartości uległo degradacji. Kultury, w której traci się orientację w tym, co wartościowe, a co mierne. To zaś wpływa negatywnie na życie duchowe człowieka – by użyć kluczowego terminu filozofii życia Anny Teresy Tymienieckiej – na *ontopoiesis of life*<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Por. A.T. Tymieniecka, *Logos and Life*, t. 1–3, Dordrecht–Boston–London 1989–1990.

Wymienione wyżej trudności w ogólnej percepcji świata współczesnego (ponowoczesnego) przez przeciętnego człowieka rzutują na jej charakter. Mianowicie jest to percepcja zakresowo ograniczona, przedmiotowo wybiórcza i fragmentaryczna, a pod względem swej skuteczności jest ona na ogół powierzchowna, nie dość wnikliwa i adekwatna. Rzutują też one na ogólną kondycję poznawczą podmiotu owej percepcji. Jest ona osłabiona i zdeintegrowana. Innymi słowy, świat coraz bardziej wymyka się poznawczo człowiekowi i staje się coraz mniej dlań zrozumiały, a on sam zaś coraz bardziej zdeorientowany i zagubiony w tym świecie.

Niemniej jednak zasygnalizowane tu trudności stają się dla człowieka wyzwaniem. Są zadaniami i problemami do rozwiązania. Zadaniami i problemami bardzo trudnymi, jednakże niemożliwymi do uchylenia i zbagatelizowania, jeśli ów człowiek ma nadal być uznawany za *homo sapiens*, z głównymi przymiotami swego człowieczeństwa. Czyli aktualizuje się z dużą imperatywnością postulat „odczytywania świata na nowo”, mówiąc obrazowo – „czytania” go jakby z nowej książki; książki, w której zawarta byłaby w większej mierze niż w dotychczasowych księgach całościowa i wnikliwsza o nim wiedza, a także zyskuje na znaczeniu postawa i orientacja dystansująca go od ofensywnej w obecnym świecie ignorancji, głupoty i irracjonalności.

3. Stanem psychicznym dość często towarzyszącym niewłaściwemu wczytaniu się w ową „księgę” jest jedna ze specyficznych odmian autoalienacji, czyli alienacji subiektywnej. Jest to rodzaj: „wyalienowania człowieka w stosunku do określonego systemu odniesienia”<sup>8</sup>. Charakteryzują go, jak wykazują badania nad tym osobliwym zjawiskiem, określone właściwości oraz powoduje on różnorakie konsekwencje dla życia ludzkiego i jego kondycji zdrowotnej.

Do charakterystycznych jego właściwości zaliczyć można m.in. swoistą bezsilność (*powerlessness*), zaciemnienie lub utratę sensu otaczającej rzeczywistości (*meaninglessness*), poczucie wyobcowania (izolacji) w stosunku do niej (*isolation*) oraz doświadczenie obcości samego siebie (*selfstrangement*). Wszystkie te cechy są podmiotowym przejawem tzw. złej adaptacji (*retreatism*) do świata zewnętrznego i siebie samego<sup>9</sup>.

Natomiast do ważniejszych skutków i istotnych korelatów omawianego stanu psychoepistemologicznego zaliczyć m.in. można zarówno okre-

<sup>8</sup> A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999, s. 142.

<sup>9</sup> Por. M. Seemann, *On the meaning of alienation*, „American Sociological Review” 1959, nr 24, s. 783 (cyt. za: A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne, op. cit.*, s. 156–157).

ślone skutki społeczne i egzystencjonalne, jak i pewne skutki chorobowe lub stany psychiczne i organiczne z pogranicza zdrowia i choroby – od takich czy innych zakłóceń i zaburzeń psychicznych albo somatycznych zaczynając, a na poważnych społecznie i psychicznie generowanych chorobach kończąc.

W lżejszych przypadkach może to być ucieczka w niektóre przejawy tzw. „fałszywej podświadomości”, irracjonalności, apatii, lęku, zmęczenia i zniechęcenia itp. Natomiast w ciężkich przypadkach prowadzić to może – używając terminologii Victora Frankla – do tzw. „pustki egzystencjalnej”, „wyobcowania wobec własnego życia” (*existential vacuum*) albo nawet do utraty tożsamości osobowej. Może to też prowadzić w różne stany anemiczne, to jest do załamania się zinternalizowanego dotąd systemu wartości i opartych na nich norm postępowania, dezorientacji w kryteriach wyboru norm i wartości, a w konsekwencji – do stanu swoistego chaosu aksjologicznego i moralnego.

Nie da się też wykluczyć i takiej zależności, kiedy – zgodnie z poglądem Ericha Fromma – „neuroza staje się funkcją alienacji”, swego rodzaju ucieczką przed nią. To znaczy, że głęboka deformacja w zakresie poznawczego orientowania się i emocjonalnej z nim więzi przyczyniać się może do niektórych zaburzeń i chorób psychicznych. Na przykład do pewnych zachowań odbiegających od przyjętych norm społecznych (*aberant behavior* lub *deviant behavior*) czy schizofrenii<sup>10</sup>.

W społecznym zaś wymiarze omawiany typ alienacji może stwarzać możliwość ucieczki w sferę postaw zachowawczych i konserwatywnych, co m.in. potwierdza R. Kapuściński na podstawie swych bogatych i wnikliwych obserwacji globalnego reportera. Pisze on: „wysiłek zmierzający do uporządkowania obrazu świata, niezależnie jak bardzo byśmy się mylili, jest szalenie ważny. Bo ukierunkowuje myślenie współczesnego człowieka. Bez tego uporządkowania człowiek popada w stan dezorientacji, z którego szuka ucieczki w fałszywą podświadomość, w nacjonalizmy, klaustrofobie, odrzucanie „innego”, urojenia, irracjonalne lęki, w to wszystko, w czym – jak sądzi – może się schronić, nie potrafiąc racjonalnie przetrwać tej mega informacji”<sup>11</sup>. Z pozycji pogłębionej analizy socjopsychologicznej i kulturologicznej E. Fromm skutki rozważanej tu alienacji ujmuje jednoznacznie: „Alienacja deformuje człowieka, nawet jeśli jej formy są mniej ekstremalne niż psychoza”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. E. Fromm, *Jenseits der Illusionen*, Zurych 1967, s. 62–63 (cyt. za A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, op. cit., s. 188).

<sup>11</sup> R. Kapuściński, *Nie ogarniam świata. Z Ryszardem Kapuścińskim spotykają się Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, Warszawa 2007, s. 142.

<sup>12</sup> Por. E. Fromm, *Jenseits der Illusionen*, op. cit., s. 64; *idem*, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1971 oraz *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa 1996.

W jakim natomiast zakresie i w jakim stopniu ów wycinkowy i specyficzny aspekt autoalienacji, polegający na drastycznym ograniczeniu i deformacji poznawczej orientacji człowieka w świecie, w którym żyje, powoduje te rozmaite negatywne skutki społeczne, egzystencjalne i zdrowotne, trudno jest w tej skrótowej wypowiedzi na ten temat ustalić. Ale bezspornie daje się stwierdzić, że wiele danych empirycznych i ujęć teoretycznych odnoszących się do tej kwestii, potwierdza jej znaczący współdział w tym procesie.

4. Na czym więc mogłoby polegać podnoszone tu „nowe” odczytywanie świata i jak rozumieć tę mądrą i racjonalną orientację w świecie, by ochronić się przed głupotą i irracjonalizmem?

Przede wszystkim należy stwierdzić, że interesujące nas odczytywanie rzeczywistości nie oznacza ani jakiegось całkowicie nowego i wyłącznie ludziom nauki polecanego postulatu badawczego, ani też jakiejś radykalnie nowej metody filozoficznego rozpoznawania świata. Inaczej mówiąc, nie oznacza ono tego, czego aktualnie w nauce i filozofii nie ma i w najbliższej przyszłości prawdopodobnie nie będzie. Oznacza ono, co prawda, trudną, ale w określonej mierze możliwą reorientację zarówno w naturalnym (potocznym), jak i naukowym (głównie w dziedzinie nauk społecznych i humanistycznych) oraz filozoficznym poznawaniu rzeczywistości.

Na każdym szczeblu i w każdej swej płaszczyźnie to „nowe – stare” odczytywanie rzeczywistości ma oczywiście inne możliwości i – by tak powiedzieć – niejednakowe zasięgi poznawcze. Wiadomo przecież, że horyzont poznania naturalnego (potocznego) jest ograniczony, a jego zdolność głębszego przenikania w sferę przedmiotu poznawczego czy jego pozazmysłowego oglądu jest stosunkowo niewielka, niewykraczająca poza granice sensualnego, intuicyjnego i zdroworozsądkowego „odbioru” rzeczywistości.

Także i poznanie naukowe ma swoje, w obecnych czasach, w dobie postmodernizmu, nawet przesadnie ukazywane różnorakie bariery i ograniczenia, choć, oczywiście, w porównaniu z poznaniem naturalnym jest poznaniem głębszym i bardziej wiarygodnym, aczkolwiek w zakresie swego przedmiotu jest ono bardziej lub mniej wycinkowe i fragmentaryczne.

Zaś poznanie filozoficzne, mimo takich swoich zalet, jak większa na ogół niż w pozafilozoficznych dziedzinach ludzkiego poznania dociekliwość i krytycyzm, przenikliwość i głębokość, rozległość horyzontów, a zarazem udane niekiedy docieranie do istoty rzeczy i sensu roztrząsanych w nim aspektów rzeczywistości, też wzbudza wiele, coraz częściej wyrażanych wśród licznych jego krytyków, wątpliwości i zastrzeżeń. Na

przykład pytań o to, czy nie jest ono zbyt dowolne, spekulatywne, metodologicznie nie dość poprawne, nazbyt hipotetyczne i uogólnione<sup>13</sup>.

Wszystkim tym trzem głównym rodzajom ludzkiego poznania przypisać jednak można, mimo ich ograniczeń, odpowiednią rolę w zarysowanej tu koncepcji „odczytywania” świata ludzkiego, choć, rzecz jasna niejednakowe mogą być ich możliwości, cele i zadania w ramach tej koncepcji.

W przypadku poznania naturalnego (zdroworozsądkowego) chodzi zatem o to, aby zachować możliwie największy dystans i krytycyzm wobec docierających do odbiorcy ze strony mass mediów informacji i ich symbolicznych przekazów, dyskursów ideologicznych i politycznych, języka komercji i konsumeryzmu. Znane i nasilające się deformacje i zafałszowywania obrazu świata ludzkiego i dziedziny wartości oraz coraz większe stępanie wrażliwości poznawczej, moralnej i estetycznej przez dominujące dziś przekazy danych i znaków o środowisku zewnętrznym i wewnętrznym człowieka są tak duże i destrukcyjne, że wymagają maksymalnego wyłączenia krytycyzmu i zdrowego rozsądku, pełnej mobilizacji, czujności i niezawisłości umysłu już na tym podstawowym poziomie myślenia i wartościowania oraz elementarnego orientowania się w świecie.

Z kolei na szczeblu poznania naukowego wymogi nowoczesnego odczytywania świata dyktują potrzebę zdecydowanego przechodzenia na pozycje badań wielo- i interdyscyplinarnych oraz radykalnego przyspieszenia rozwoju wyraźnie pozostających w tyle za przemianami cywilizacyjnymi nauk społecznych i humanistycznych; nauk lepiej niż dotąd przysposobionych do głębszego rozpoznawania mechanizmów i struktur, zmian i przekształceń globalizującego się świata ludzkiego.

Szczególnie silnej stymulacji i przyspieszenia tempa rozwoju wymagają te spośród tych nauk, które częściowo same w sobie są wielodyscyplinarne i mają bezpośrednie zadania praktyczne. Są to m.in. nauki o cywilizacji i procesach globalizacji, o edukacji i wychowaniu, o życiu społecznym i rodzinie. Ich wielo- i interdyscyplinarność, silne powiązania ze sferą praktyki i doświadczeń społecznych, docieranie poznawcze do rzeczywistości poprzez rozległy wachlarz metod i narzędzi poznawczych oraz nastawienie konstruktywne i perspektywne, predysponują je w znacznej mierze do trudnych zadań w zakresie odnowionego odczytywania świata współczesnego.

5. Zwróćmy na koniec uwagę na to, co filozofia, a ściślej mówiąc, określone poznanie filozoficzne wnieść może do omówionego tu programu po-

<sup>13</sup> Por. J. Szmyd, *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*, Bydgoszcz–Kraków 2003, s. 26–33.

znawczo-rozumującego. (Bliżej o tej kwestii będzie mowa w następnym rozdziale tej książki). Rola filozofii w programie działalności poznawczo-rozumującej, zwanej tu odczytywaniem świata na nowo, jest prawdopodobnie największa, a w każdym razie nader istotna i niezbywalna. Dotyczy to zarówno niektórych odmian filozofii zastanych, jak i pewnych typów filozofii możliwych, które do tej nowej i bardzo trudnej funkcji można by, jak wskazują na to podejmowane już na tym polu próby, powołać i przysposobić. Ale liczyć się tu mogą jedynie filozofie z tzw. czynnikiem humanistycznym, to znaczy filozofie z nastawieniem poznawczym głównie na człowieka – jego naturę i istotę, miejsce i rolę w świecie, życie jednostkowe i zbiorowe, cel i sens egzystencji, świat idei i wartości itp., przy dążności rozpoznawania nie tylko fenomenalistycznie ujawnianych stanów rzeczy, ale głębszych pokładów i wymiarów przedmiotu poznania, jego istoty, sensu, znaczenia itp.

Na tym zaś poziomie filozoficznego poznania włączać się musi jego rozumiejąca i oceniająca funkcja, z niezbędnym udziałem intuicji, bezpośredniego doświadczenia, empatii, poczucia wewnętrznego, intelektualno-emocjonalnego wartościowania, a nadto także „renowacyjnej” (odnowicielskiej) intencjonalności w stosunku do poznawanego, ocenianego i rozumiejąco „ogarnianego” świata.

Wszystkie te sposoby i możliwości poznawcze przysługują, jak wiadomo, pewnym rodzajom filozofowania (filozofii); przysługują m.in. ze względu na ich zdolność niezbędnego przy omawianym tu sposobie odczytywania rzeczywistości, ogólnego czy holistycznego ujmowania przedmiotu dociekań poznawczo-rozumujących.

Przykładowo rzecz biorąc, idzie tu o takie sposoby filozoficznego ujmowania rzeczywistości, które z większym lub mniejszym powodzeniem wypracowano na gruncie dialektyki Platona, intuicjonizmu Bergsona, fenomenologii poznawczej Husserla, doświadczenia bezpośredniego R. Ingardena, w hermeneutyce H.G. Gadamera i P. Ricoeura, ekofilozofii H. Skolimowskiego czy filozofii życia i twórczości A.T. Tymienieckiej oraz w paru jeszcze innych współczesnych epistemologiach filozoficznych (np. E. Lévinasa, M. Bubera, J. Tischnera, J. Bańki i in.).

Oczywiście, dużo pozostaje do zrobienia na rzecz wprzęgnięcia zastanej i przyszłej filozofii w nowe odczytywanie ludzkiej rzeczywistości. Ale istnieje znaczne prawdopodobieństwo uzyskania na tej drodze pewnego sukcesu, pod warunkiem jednak, że filozofia skutecznie uwolni się od jałowego spekulatywizmu, ciasnego minimalizmu, przestarzałego racjonalizmu, pretensjonalnego akademizmu i obecnych w niej tendencji absolutystycznych.

Tego rodzaju filozofia, jeśli ma podołać stojącym przed nią wyzwaniom, powinna się rodzić, podobnie jak filozofia antyczna, z zadziwienia nad światem, z sentymentu dla niego i krytycznej afirmacji, nie zaś z obojętności i nihilistycznej krytyki. Tylko wówczas będzie ona mogła, być może, ten świat poznawczo zgłębić i rozumiejąco ogarnąć, a więc przyczynić się do właściwego jego odczytywania. Zwraca tu uwagę charakterystyczne stwierdzenie jednego z orędowników tej nowej filozofii: „współcześni filozofowie na ogół nie mają serca do świata, nie czują sentymentu wobec niego. Uważają, że żyją w świecie obojętnym i nijakim. I taka też jest ich filozofia. Warunkiem stworzenia filozofii dobrej i porywającej – stwierdza autor – jest afirmacja świata, a być może też zachwycenie się nim, z tego impulsu rodziła się pierwotna filozofia w okresie greckim (jakże wspaniała!). Z tego impulsu rodziły się wielkie filozofie”<sup>14</sup>.

6. Przedstawiona wyżej koncepcja nowego odczytywania świata współczesnego jest, oczywiście, projektem wstępnym i niedokończonym, roboczo i szkicowo sformułowanym, otwartym na niezbędne uściślenia i konkretyzacje. Przede wszystkim zaś jest ona postulatem określonego kierunku koniecznych poszukiwań, namysłów, prób i rozwiązań ogólnometodologicznych i poznawczych. Ze względu na szczególnie trudne zadania tego projektu, jego złożoność i rozległy wymiar przynależnego do niego przedmiotu, nie mieści się on w jakimkolwiek tradycyjnym czy klasycznym paradygmacie myślowym, a poszukuje swego miejsca w płaszczyźnie nietradycjonalistycznego myślenia epistemologicznego i hermeneutycznego.

Po pierwsze, polega on na tym, że łączy – o czym była już wcześniej mowa – w całościowym akcie poznawczym nowoczesnego „odczytywania” świata ludzkiego – wszystkie możliwe rodzaje i szczeble poznania. Od poznania naturalnego począwszy, a na filozoficznym kończąc, przyznając im z osobna niezbywalne wartości i autonomię, a równocześnie zakładając, że – jak pisze W. Tatarkiewicz – na każdym swym szczeblu ludzkie poznanie się bogaci, w związku z czym niektórzy ludzie kroczą szczebel po szczeblu do możliwie pełnego poznania. Na każdym z nich osiągając coś nowego: na szczeblu naukowym – pogłębienie i uściślenie poznania naturalnego, zaś na szczeblu filozoficznym – syntezę jednego i drugiego. A nadto także osiągając nowe opcje i perspektywy poznawcze,

<sup>14</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, op. cit., s. 117.



umożliwiający m.in. przybliżenie się rozumiejące do natury bytu, istoty człowieka, sensu i wartości życia, miejsca i roli człowieka w świecie<sup>15</sup>.

Po drugie, łączą się w nim, czy swoiście integrują, różne poziomy moralnego, humanistycznego, estetycznego, a zarazem – jeśli można tak powiedzieć – uczuciowo-intuicyjnego „dostępu” do rzeczywistości.

I zgodnie z przyjętą w tej koncepcji ideą pozytywnego relatywizmu nie absolutyzuje się w nim żadnego z wymienionych kontaktów intelektualnych i emocjonalno-intuicyjnych oraz moralnych z otaczającym nas światem, ale każdą odmianę tego kontaktu uznaje się w nim za bardzo cenną i nieodzowną – zdając sobie, oczywiście, sprawę z ich jakościowych różnicowań i odmienności.

Idzie wszak w omawianej tu koncepcji o możliwą do osiągnięcia integralną wiedzę i o wypracowujący ją wysiłek poznawczy nie na wyodrębnionych i zawężonych płaszczyznach, ale na rozległym polu poznawczym: jednocześnie zdroworozsądkowym, naukowym i filozoficznym, a nadto także emocjonalno-intuicyjnym i humanistyczno-moralnym. Innymi słowy, idzie o możliwą integrację całego ludzkiego poznania i rozumienia, z wszystkimi jego odmianami, poziomami i płaszczyznami. Jedynie taka, powiedzmy „totalna integracja” kontaktu poznawczego ze światem umożliwić może jakiś znaczący postęp w głębszym i pełniejszym „odczytywaniu” współczesności.

Po trzecie, omawiany tu projekt poznawczy nie oznacza – o czym już wcześniej była mowa – dowolnej i racjonalnej wizji czy fantazyjnego pomysłu. Oczywiście, nie jest on pozbawiony pewnej spontaniczności, a nawet usytuowania na granicy nieprawdopodobieństwa lub nastawienia utopijnego. Dotyczy bowiem nie tyle tego, co jest, ile tego, co powinno być, zakładając jednak sensowność czy wręcz konieczność myślenia projekcyjnie mało prawdopodobnego i utopijnego, a nawet desperacko postulatycznego w odniesieniu do tych dziedzin rzeczywistości ludzkiej, gdzie przejawiają się najważniejsze problemy bytowania człowieka i zasadniczo rozstrzygają się sprawy dotyczące ogólnej kondycji człowieka i jego przyszłości. Klęska takiej czy innej utopii nie może zrażać do samej idei utopii, bo ta jest wielkim czynnikiem motorycznym dziejów ludzkich. Pewnie zgodzić się trzeba ze stwierdzeniem, że „historia ludzkich społeczeństw, w najlepszym swoim wymiarze, to historia utopii, które ludzie wymyślili i starali się realizować, czasem lepiej, czasem gorzej. Bez tych eksperymentów w poszukiwaniu »państwa niebiańskiego« byliśmy niedaleko od jaskini”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971, s. 13–25.

<sup>16</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu*, op. cit., s. 65.

Być może przedstawiona w tym rozdziale koncepcja nowego odczytywania świata ludzkiego opartego na możliwie w pełni zintegrowanym wysiłku poznawczym daje się zaliczyć do tego rodzaju projektów. A jeśli tak, to pytanie o możliwość jego realizacji, przy doprecyzowaniu i uściśleniu tego projektu, staje się pytaniem uprawnionym. Rzecz jasna, nie ma i być nie może jednoznacznej i ostatecznej na nie odpowiedzi, bo kwestia, której ono dotyczy, jest z natury swej hipotetyczna i ma wysoki, może nazbyt wysoki, stopień trudności. Gdyby się jednak okazało, że zawiera ona choćby częściowe i ograniczone możliwości, to oznaczałoby to, że uzyskujemy nadzieję na poznawczo zaktualizowaną odpowiedź na stare (nowe) pytanie: „gdzie jesteśmy i dokąd idziemy?”. Przy założeniu, że pytamy nie tylko o to „co jest”, ale także o to „co jest możliwe”.

## Rozdział II

# Wielokierunkowość filozoficznego i naukowego odczytywania świata ludzkiego

1. Mówi się, że żyjemy w świecie paradoksalnym, dziwnym i bezwstyd-  
nym. I z tą opinią można się zgodzić – pod warunkiem jednak, że dodamy  
do niej uzupełniające spostrzeżenie – inaczej nie będzie ona opinią peł-  
ną – a mianowicie, że jest to świat dotknięty głębokim kryzysem. Ściślej  
mówiąc – różnymi i bardzo poważnymi przejawami kryzysu, a co za tym  
idzie, że jest to świat zagrożony w swoim istnieniu.

Zaznaczmy jednakże od razu, że opinia o paradoksalnym, dziwnym, za-  
wstydającym i nadto kryzysowym świecie, w którym żyjemy, cywilizacji,  
w której uczestniczymy, nie jest – może to i dobrze – przeświadczeniem  
powszechnym. Większość ludzi wykazuje tu zaskakująco dużą, ale na ogół  
przez siebie niezawinioną niewiedzę bądź też ułatwiające życie myślenie  
życzeniowe, mniej więcej według zasady „dobrze jest myśleć, że świat nie  
jest znowuż tak beznadziejnie poplątany i odpychający, a przy tym chory  
i niepewny swego jutra, ale jest światem przejrzystym i uporządkowanym,  
zdrowym i ma jasną przyszłość”.

Opinia odmienna jest raczej gorzkim przywilejem i niekonfortową  
przypadłością świadomości nielicznych, zdecydowanie niewielkiej mniej-  
szości, tzn. niektórych ludzi nauki, filozofii, religii i sztuki, rzadziej bizne-  
su i polityki. „Świadomość totalnego zagrożenia – jak pisałem wcześniej  
gdzie indziej – przybliżającego się w szybkim i na razie przez nic i nikogo  
nie zwalnianym tempie, dociera tylko do nielicznych ludzi. Zdecydowana

większość żyje w niepełnej jego świadomości, pozostaje w stanie na wpół przytomnego uświadamiania sobie jego złowieszczych przybliżeń, [...] albo skazana jest na wybiórczą wiedzę o tym procesie”<sup>17</sup>.

Oczywiście istnieją określone przyczyny i uwarunkowania tego niefortunnego i niepożądanego stanu rzeczy, przyczyny i uwarunkowania może nie tyle psychologiczne i poznawcze, ile ideologiczne i polityczne.

Porusza i niepokoi swoista pasywność i lekkomyślność, czy – w lepszym razie – ograniczona wyobraźnia i odpowiedzialność tzw. klas politycznych, elit biznesu, członków rządów i parlamentów, a nawet przedstawicieli współczesnych systemów edukacyjnych. Jeśli jest prawdą, że cywilizacja współczesna, cywilizacja – jak się ją m.in. określa – postindustrialna czy ponowoczesna „przestała zadawać pytania sobie samej”; to stwierdzenie odnosi się przede wszystkim do sprawy charakteru tej cywilizacji, jej przesłań aksjologicznych i etycznych, kierunku przemian i rozwoju oraz tego, co w istocie – i na teraz, i także na przyszłość – jest jej najgroźniejszym „job killerem”.

Tę swoistą paradoksalność i owo skonfundowanie oraz zagrożenie świata, w którym żyjemy, częściowo oświetla i tłumaczy filozofia przełomu XX i XXI w., w tym – i to bardzo znacząco – filozofia polska tego okresu<sup>18</sup>. To właśnie w wielu przypadkach filozofia głębiej i wnikliwiej aniżeli nauki szczegółowe (np. socjologia, politologia, antropologia kulturowa czy ekonomia) „odczytuje” główne cechy i mechanizmy, trendy rozwojowe i zagrożenia obecnej cywilizacji i jej najbardziej charakterystycznego wytworu w postaci „globalnej wioski”. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że na tym polu swej aktywności wykazuje ona większą od tych nauk zdolność diagnostyczną, poznawczą i prognostyczną; że lepiej od nich radzi sobie ze sztuką myślenia rozumiejącego i prospektywnego. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o całą filozofię doby obecnej, ale jedynie o pewne jej kierunki i orientacje. I chodzi nie tyle o filozofię „czysto” akademicką, bo ta interesującym nas tu zagadnieniem raczej się nie zajmuje, ile o myśl filozoficzną pozaakademicką, w tym myśl z „wyższych pięt” niektórych nauk społecznych i humanistycznych oraz o refleksję filozoficzną wybitnych indywidualności współczesnego życia duchowego i religijnego.

2. W sposobie „odczytywania” współczesności poprzez perspektywy głównego jej wytworu i przejawu, tzn. zachodniego typu cywilizacji, dają się wy-

<sup>17</sup> J. Szmyd, *Cywilizacja w zagrożeniu: imperatywy i antynomie moralne globalizacji ekonomicznej*, [w:] *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004, s. 14.

<sup>18</sup> Por. m.in. *Wyzwania moralne XXI wieku*, red. M. Michalik, Warszawa 2000; *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003.

różnić trzy ściśle z sobą powiązane metody tej trudnej i złożonej czynności badawczo-wyjaśniającej i wartościująco-projektującej, a mianowicie:

- próba diagnozy poznawczej aktualnej rzeczywistości cywilizacyjnej, jej opisu i wyjaśniania;
- próba bądź to całościowej, bądź częściowej oceny;
- próba prognozy kierunku (kierunków) jej przemian i dającej się poznawczo ująć przyszłości oraz projektowania takich czy innych pomysłów i „technologii” uzdrowienia, naprawy, lepszego wymodelowania pożądaných rozwiązań albo też postulowania pewnych, niekiedy bardzo radykalnych alternatywnych rozwiązań dla zastanego stanu rzeczy.

Oczywiście nie wszyscy wykonawcy tych pogłębionych odczytywań współczesności i dominującej w niej cywilizacji w równej mierze skupiają się na wymienionych wyżej kierunkach i metodach zaangażowania intelektualnego. Jedni na przykład koncentrują się głównie na diagnozie i ocenie, drudzy zaś – na prognozie i „naprawie”, dla innych jeszcze wystarcza do rozważenia jakiś jeden, osobno wybrany problem. Ale niemal każde podejście badawcze, sondażowe czy „terapeutyczne” jest tak czy owak interesujące i godne uwagi. W sumie tworzą one cenny – zarówno z poznawczego, jak i praktycznego punktu widzenia – i nie do zbagatelizowania poznawczy i w większej jeszcze mierze wizyjny oraz etyczny wizerunek świata przełomu XX i XXI w.

Z tego wizerunku nie wynika jeszcze jakaś rozwinięta i doprecyzowana ogólna teoria owego świata; teoria, która jest bardzo potrzebna i oczekiwana, choć prawdopodobnie niemożliwa do skonstruowania w najbliższym czasie. W wizerunku tym natomiast *de facto* zawiera się bogata, umiejętnie scalana i rozwijana wiedza oraz ogólna orientacja o świecie, w którym żyjemy, a nadto mniej lub bardziej trafne i udane wskazania co do jego poprawy i ochrony.

Z natury rzeczy zróżnicowane są pod wieloma względami u poszczególnych autorów wyniki ich odrębnego „odczytywania” i „modelowania” świata. Każdy z nich – co jest w pełni zrozumiałe przy silnie wyróżniających się indywidualnościach intelektualnych i twórczych – niejako na swój sposób rozpoznaje i wyjaśnia badaną rzeczywistość, i każdy z nich z własnej perspektywy poznawczej i kultury aksjologiczno-etycznej ją ocenia. Każdy też ma własne, często bardzo subiektywne, wyczucie potrzeby jej ulepszenia i uzdrawiania oraz osobiste, nierzadko niepowtarzalne pomysły co do doboru odpowiednich „środków leczniczych”, różnych remediów dla „leczonych” i „poprawianych” rzeczywistości, a nadto pomysły „architektonicznych projektów” intencjonalnie odnawianej lub na nowo budowanej cywilizacyjnej struktury.

Jednocześnie w większości tych różnorodnych i odmiennych „odczytań” zastanej rzeczywistości cywilizacyjnej pojawia się pewien wspólny mianownik, a mianowicie z przeprowadzonych diagnoz i analiz z reguły wynika kryzysowy obraz badanej rzeczywistości albo przynajmniej obraz jej głębokich sprzeczności, kłopotliwych rozdroży i poważnych zagrożeń. Zaś w sferze ocen przewagę uzyskują odniesienia krytyczne, a nawet zgoła negatywne nad stanowiskami afirmatywnymi i pozytywnymi. Natomiast w zakresie odniesień o charakterze praktycznym, instrumentalno-konstruktywnym wypracowywane są i proponowane zarówno pewne środki i rozwiązania w zamierzeniu „lecnicze” i reformatorskie, jak i projekty zdecydowanie „wstrząsowe” i rewolucyjne.

3. Kluczową koncepcją w interesującym nas tu odczytywaniu świata współczesnego oraz dominującej w nim cywilizacji test teoria kryzysu, jego przyczyn, uwarunkowań, przejawów i funkcji oraz związana z tą teorią wizja i prognoza zagrożenia. Natomiast różne koncepcje praktyczne, instrumentalne, na przykład pomysły i propozycje takich czy innych środków zaradczych, projektów czy modeli alternatywnych dla „chorego” i zagrożonego świata są już określoną konsekwencją czy pewnym następstwem tych dwóch wyjściowych i zasadniczych koncepcji, tzn. koncepcji kryzysu i zagrożenia. Zatem rozpatrzmy je tu pokrótce. A więc w koncepcjach kryzysu współczesnej cywilizacji uwzględniane są przede wszystkim jego przejawy ekonomiczne, społeczne, ekologiczne, demograficzne, polityczne, kulturowe, nierzadko też jego przejawy w sferze duchowości człowieka, zaburzeń w byciu człowiekiem, w dziedzinie postaw egzystencjalnych, odniesień międzyludzkich itp.

Głównym kontekstem, w ramach którego rozpatruje się ten wielopostaciowy kryzys, są zaś pogłębiające się i poszerzające w świecie ludzkim procesy dehumanizacji i alienacyjnej oraz cechy i mechanizmy funkcjonowania nowej fazy globalizującego się społeczno-ekonomicznego systemu wolnorynkowego, tzn. współczesnego kapitalizmu czy neokapitalizmu<sup>19</sup>.

Natomiast w kręgu różnorodnych zagrożeń dla obecnej cywilizacji i gatunku ludzkiego w ogóle wskazuje się zarówno na te ich rodzaje, którym można, jak się sądzi w kręgu optymistycznie usposobionych autorów, jakoś jeszcze zapobiec poprzez różne rozwiązania typu ekonomicznego, społecznego, prawnego, politycznego czy nawet moralnego, jak i na te

<sup>19</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2004; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znany*, Warszawa 2004; W. Sztumski, *My zagubieni w świecie*, Katowice 2004; W.J. Cynarski, *Globalizacja a spotkanie kultur*, Rzeszów 2003; I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003.

spośród nich, które ujmuje się już – w kręgu pesymistycznie nastrojonych autorów – w kategoriach nieuchronnie nadciągającej nowej apokalipsy, czy nieubłagane mającego spaść na ludzkość „miecza Demoklesa”.

Większość wypowiedziających się w tych kwestiach autorów jednak nie definiuje *expressis verbis* pojęcia kryzysu cywilizacyjnego, nie podaje jego uściślonych określeń, a tym bardziej precyzyjnych i jednoznacznych definicji, jego bardzo złożonego i trudnego do zdefiniowania desygnatu. Natomiast często w swych rozważaniach na temat współczesnej cywilizacji używa się terminu „kryzys” i terminów znaczeniowo doń zbliżonych, takich np. jak „destrukcja”, „upadek”, „rozdroże”, „zagrożenie”, „przełom”, „niepewność jutra”, „katastrofa” itp. w bardziej lub mniej swobodnych znaczeniach.

Jeśli przyjąć, że kryzys w znaczeniu ogólnym oznacza utratę równowagi wewnętrznej danej struktury<sup>20</sup> (w rozważanym przypadku – cywilizacji współczesnej), wytrącenie jej z dotychczasowego położenia, zanik w niej zasady i siły integrującej całość i własną tożsamość, zasadniczy punkt zwrotny w istnieniu i funkcjonowaniu tej struktury i otwarcie się przed nią jakiejś nowej alternatywy (alternatyw), radykalnej zmiany lub zupełnej destrukcji – i że na poziomie świadomości i odczuć subiektywnych wywołuje on poczucie chaosu (moralnego, społecznego, kulturowego, egzystencjonalnego itp.), poczucie niepewności i zagrożenia, obawy i troski o jutro itp.; i jeśli w dodatku przyjąć, że głównymi odmianami (typami) kryzysu cywilizacyjnego są kryzys ekonomiczny, społeczny, moralny, kulturowy, polityczny, ideologiczny i religijny<sup>21</sup>, to „odczytania” cywilizacji współczesnej przez wielu interesujących nas tu filozofów i intelektualistów, wśród nich Z. Baumana, B. Suchodolskiego, A.T. Tymienieckiej, J. Bańki, H. Skolimowskiego i innych, mieści się w znacznej mierze w zakresie tak ogólnie rozumianego pojęcia kryzysu, jest przedstawianiem owej cywilizacji jako świata totalnie kryzysowego. Równocześnie w tym krytycznym obrazie współwystępują po części zgodne, a po części rozbieżne pomysły i propozycje określonych działań zaradczych najważniejszych bodaj – jak się wydaje tym autorom – diagnostom remediów na „stan chorobowy” badanej cywilizacji i sposobów „wyprowadzania” jej z tego stanu. Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia z różnymi orientacjami poznawczymi i diagnostyczno-naprawczymi.

<sup>20</sup> Por. P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne*, [w:] *O kryzysie*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Warszawa 1990.

<sup>21</sup> Por. *Kryzys kultury europejskiej?*, red. L. Żuk-Łapińska, Rzeszów 1997, s. 75–78.

4. Są to następujące orientacje: socjologiczno-kulturologiczna, etyczno-aksjologiczna, filozoficzno-antropologiczna, ekologiczno-environmentalistyczna i humanistyczno-edukacyjna.

Każda z tych umownych tu wyróżnionych orientacji, mających swych reprezentantów zarówno w światowej, jak i polskiej nauce i filozofii przełomu XX i XXI w., odczytuje współczesność, jej cechy i właściwości, kryzysy i zagrożenia z właściwej dla siebie perspektywy poznawczej, z własnego, na ogół wyraziście wykontuowanego, horyzontu teoretycznego i aksjologicznego. Na przykład w pierwszej z nich bardziej z horyzontu socjologicznego i kulturologicznego, a więc bardziej naukowo-empirycznego czy historycznego, niż ściśle filozoficznego, zaś w drugiej (w przyjętej tu kolejności ich uszeregowania) – głównie z pozycji moralistycznych i etyczno-wartościujących. W trzeciej – z pozycji myślenia filozoficzno-antropologicznego, w czwartej – ekologiczno-środowiskowego i eko-etycznego. Natomiast w ostatniej z wyróżnionych orientacji myślowych przewagę z natury rzeczy uzyskuje opcja humanistyczno-pedagogiczna.

W kręgu filozofów polskich bądź uczonych polskich uprawiających samodzielnie pogłębioną refleksję filozoficzną znajdujemy zwolenników niemal wszystkich wymienionych wyżej orientacji myślowych. Przykładowo rzecz biorąc, do orientacji socjologiczno-kulturologicznej zaliczyć można m.in. Z. Bauman, J. Szczepańskiego, J. Szackiego; do orientacji etyczno-aksjologicznej – K. Wojtyłę, J. Tischnera, A. Grzegorzycy, M. Michalika, do filozoficzno-antropologicznej – L. Kołakowskiego, A. Schaffa, A. Nowickiego, A. Walickiego, A.T. Tymieniecką, J. Bańkę, natomiast do orientacji ekologiczno-environmentalistycznej – H. Skolimowskiego, W. Sztumskiego, a do orientacji humanistyczno-pedagogicznej – B. Suchodolskiego i J. Legowicza.

Wyżej wymienieni, a także i nie wymienieni, autorzy, filozofowie i uczeni polscy wnoszą znaczący i oryginalny wkład do naukowego i filozoficznego rozpoznawania świata, w którym żyjemy. Nadają też – jak piszemy o tym w innym miejscu – własnemu widzeniu świata indywidualne zabarwienie<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Por. *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004; *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, red. J. Szmyd, Kraków 2000; J. Szmyd, *Polski wkład do teorii i projektu współczesności (Zygmunt Bauman i Józef Bańka)*, „Państwo i Społeczeństwo” 2004, nr 1, s. 45–62; *idem, Modern civilization in the paradigm of educational thought, Phenomenological Inquiry*, „A Review of Philosophical Ideas and Trends”, October 2005, Vol. 29, p. 15–28.



## Rozdział III

# Czy filozofia współczesna „odzwierciedla” kulturę moralną?

1. Niektórzy historycy filozofii twierdzą, że filozofia jest „zwierciadłem epoki”, jej swoistym intelektualnym odzwierciedleniem<sup>23</sup>, natomiast inni słowami „jaka filozofia, taka kultura” chcą prawdopodobnie wyrazić przekonanie, że o charakterze i jakości kultury danej epoki świadczy najlepiej charakter i jakość rozwijanej w jej czasie filozofii<sup>24</sup>.

Ten dość dyskusyjny, ale jednak niepozbawiony pewnej racji pogląd, daje się w pewnej mierze odnieść także do relacji zachodzącej między myślą etyczną a rzeczywistością moralną określonej epoki, jej charakterem, ogólnym stanem, rolą społeczno-kulturową i egzystencjalną itp. Można zatem powiedzieć, że koncepcje i teorie etyczne danej epoki są w pewnej mierze swoistym odbiciem rzeczywistości moralnej swego okresu, a w każdym razie, że są jakąś, bardziej lub mniej udaną, reakcją na konkretne przejawy zbiorowego i jednostkowego życia moralnego ludzi owego czasu. W pewnym uproszczeniu, ale chyba nie bez pewnej racji, da się przeto stwierdzić: „jaka etyka epoki, taka też i kultura moralna tego okresu”.

Jednakże do przypomnianej tu tezy o swoistej, jakby „lustrzanej” funkcji filozofii i etyki w stosunku do własnej epoki, zwłaszcza w stosunku do jej kultury duchowej i moralnej, odnieść należy dość istotną uwagę krytyczną. Otóż nie wszystkie nurty myśli filozoficznej i etycznej, które uznawane są za reprezentatywne dla danej epoki, spełniają wobec niej wspomnianą

<sup>23</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1950.

<sup>24</sup> Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263–273.

„funkcję lustrzaną”, czyli nie wszystkie są swoistym „odzwierciedleniem” dominującej w niej kultury i rzeczywistości moralnej. Bywa, że taką funkcję w stosunku do epoki przejmują na siebie te kierunki i orientacje filozoficzne i etyczne, które z pozoru nie są dla niej reprezentatywne czy nawet charakterystyczne, a w swym rodowodzie są „nie z tej epoki”, a z czasów wcześniejszych, niekiedy nawet historycznie bardzo odległych.

Wymownym przykładem, jeśli chodzi o „odzwierciedlenie” stanu i przemian rzeczywistości moralnej naszej epoki, „epoki ponowoczesnej” lub „płynnej nowoczesności”<sup>25</sup>, może być z jednej strony postmodernizm, głównie w swej warstwie filozoficznej i aksjologicznej, z drugiej zaś – pewne kierunki filozofii i etyki historycznie wyprzedzające okres ponowoczesności, a wywodzące się z bliższej lub dalszej „nowoczesności”; takie m.in. jak egzystencjalizm, niektóre odmiany fenomenologii, wśród nich fenomenologii życia Anny Teresy Tymienieckiej, etyka sumienia i spolegliwego opiekuna Tadeusza Kotarbińskiego, filozofia i etyka życia Alberta Schweitzera, filozofia cywilizacji technicznej i etyka prostomyślności Józefa Bańki, koncepcja etyki społecznej i globalnej Ericha Fromma, Hansa Jonasa, Petera Singera, Zygmunta Baumana czy ekoetyka Henryka Skolimowskiego.

Pierwsza orientacja z wymienionych struktur myślowych, tzn. postmodernizm niespodziewanie i prawdopodobnie wbrew swoim intencjom zdecydowanie niedostatecznie „odzwierciedla” stan i dynamikę rzeczywistości moralnej świata „ponowoczesnego”; te drugie zaś orientacje zaskakująco wyraziście dokonują tego „odzwierciedlenia”, oczywiście – w bardzo zróżnicowany i niejednakowo udany sposób.

2. Dla uzasadnienia tej hipotezy dokonajmy skrótowej konfrontacji myśli i intencjonalności etycznej tych kierunków z praktyką i rzeczywistością moralną, do której się one odnoszą. Zacznijmy od postmodernizmu. Ten zapoczątkowany w literaturze amerykańskiej w latach 50. i 60. prąd umysłowy wkrótce rozwinął się jako jeden z najbardziej wpływowych i reprezentatywnych nurtów intelektualnych przełomu XX i XXI w., mając swoich przedstawicieli nie tylko w Stanach Zjednoczonych (J. Howe, J. Hasson, R. Rorty i inni), ale także w niektórych krajach europejskich, głównie w Niemczech i we Francji (T.W. Adorno, J. Habermas, J.F. Lyotard, J. Derrida, A. Gehlen, M. Foucault, U. Eco i inni)<sup>26</sup>. Główną jego tendencją jest, jak wiadomo, radykalna krytyka europejskiej tradycji kulturowej, tradycji wykrystalizowanej w tzw. mentalności ateńskiej (ogólnie rzecz biorąc –

<sup>25</sup> Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kuntz, Kraków 2006.

<sup>26</sup> Por. m.in. *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz–Kraków 2004.

w antyczno-greckim paradygmacie myślowym) oraz burzenie tzw. modernistycznego dziedzictwa (ogólnie: odrzucenie – racjonalizmu, optymizmu poznawczego i praktycznego, skłonność do zbytich generalizacji i budowania wielkich systemów myślowych; do absolutyzacji prawd i norm, zafascynowania się nowością i doskonałością, łatwą wiarą w postęp, tworzenie programów i projektów „lepszego świata” (systemów totalitarnych) – przy ufności w „samozbawienie” się człowieka).

I w tej krytycznej i burzycielskiej tendencji postmodernizm legitymuje się pewną racją i słuszością (nie ma tu miejsca na jej szczegółowsze omówienie). Wskazać jedynie można na zasadną krytykę uproszczonych odmian racjonalizmu i scjentyzmu, „zarozumiałości” poznawczej różnych, zarówno klasycznych, jak i nowszych systemów metafizycznych; krytykę absolutyzmu epistemologicznego, aksjologicznego i etycznego, czy wysnuć wielu trafnych wniosków co do tzw. krachu modernistycznego.

Ale w owej arcykrytycznej tendencji i dążności postmodernizmu daje się zauważyć wiele słabszych stron, a nawet zdecydowanie błędnych „zapędów”. Chodzi m.in. o zbyt daleko posuniętą krytykę tradycji, łącznie z ewidentnie błędną tezą, że tradycyjne pojęcia i wartości przestają spełniać funkcję kulturotwórczą; przypisanie prawdom i normom nie tylko zupełnej relatywności, ale także każdorazowej lokalności; mieszanie z sobą osłabionego rozumu (*logos*) z uprzywilejowanym mitem (*mythos*) narracji i argumentacji, pojęcia i metafory itp.; sprowadzenie filozofii (każdej filozofii) i etyki (każdej etyki) do retorycznej formuły.

W związku z ambiwalentną rolą postmodernizmu we współczesnej kulturze Zachodu zgodzić się można z takim oto ogólnym stwierdzeniem odniesionym do tego wpływowego i modnego w czasach obecnych nurtu myślowego: „zmaganie się postmodernizmu z modernizmem to w istocie zmaganie się znanych od dawna filozoficznie wyrażonych poglądów na świat. Zmaganie to oznacza niewątpliwie porażkę totalitarnych recept na »zbawienie« człowieka. Ich postmodernistyczna krytyka jest trafna i pouczająca, a związana z nią »kuracja« pożyteczna dla współczesnej kultury. Z tego wszakże nie wynika, że ruch ten to jedyna alternatywa dla filozofii i kultury Zachodu”<sup>27</sup>.

W szczególności za błędne uznać należy rozpoznanie i odczytanie przez postmodernizm stanu i przemian rzeczywistości moralnej oraz myśli etycznej w świecie „ponowoczesnym”. Wbrew nihilistycznym i katastroficznym opiniom czołowych przedstawicieli tego kierunku myślowego stan rzeczy w tej dziedzinie przedstawia się zgoła odmiennie, tzn.

<sup>27</sup> H. Kiereś, *Postmodernizm, op. cit.*, s. 271.

bardziej konstruktywnie i pozytywnie. Odwołujemy się tu do rozpoznania tego stanu przez niektóre współczesne nauki społeczne.

3. Otóż w świetle wielu nauk społecznych, a także powszedniej obserwacji daje się stwierdzić, że epoka „ponowoczesności”, z takimi swymi charakterystycznymi cechami, jak globalizacja, postęp techniczny i informatyczny, konsumeryzm i pragmatyzacja życia, rosnące wpływy mass mediów i kultury masowej, stałe przyśpieszenie „wszystkich i wszystkiego” itp., powoduje głębokie i szybko dokonujące się zmiany w sferze świadomości i bytowania człowieka, w tym – w świadomości etycznej i w życiu moralnym.

Różnie się określa i ocenia ten ostatni rodzaj zmian. Od określeń znaczeniowo nieostrych, takich na przykład, jak „rozgęszczenie klimatu moralnego” w życiu człowieka współczesnego, „rozrzedzenie treści moralnych” w jego życiu, „osłabienie kondycji moralnej” jednostek ludzkich, obniżenie ich wrażliwości i wyobraźni moralnej, osłabienie sumienia i zaangażowania moralnego itp., do określeń w swej wymowie bardziej jednoznacznej, takich jak na przykład „kryzys moralności”, „kryzys etyki”, „upadek moralności”, „destrukcja etyki” itp.

Jednak wiele danych poznawczych i analiz naukowych, a nawet powszednich doświadczeń i obserwacji zdaje się wskazywać na to, że aktualna rzeczywistość moralna naszego kręgu cywilizacyjno-kulturowego jest czymś, co wymaga określeń konotacyjnie wyśrodkowanych i mniej skrajnych. Jako że nie oznacza ona ani słabej i mało znaczącej zmiany, ani też przeobrażenia fundamentalnego – o rozstrzygającym znaczeniu dla ludzkości. Innymi słowy – nie jest ona lekkim i niegroźnym zachwianiem czy osłabieniem moralności, ale też nie jest totalnym i strukturalnym kryzysem tego zjawiska we współczesnym świecie lub jego katastroficznym i nieodwracalnym krachem. Jest natomiast czymś pośrednim pomiędzy tymi dwoma ewentualnościami, tzn. jest godnym najwyższej uwagi i poważnego zatroskania kryzysem w moralności i zarazem kryzysem w etyce. Terminów tych używamy tu dla oznaczenia takiego stanu rzeczy, kiedy to – z jednej strony – coraz bardziej dysfunkcjonalnymi, społecznie i życiowo mało skutecznymi stają się tradycyjne systemy etyczne. Z drugiej zaś strony – dla oznaczenia stanu, kiedy coraz wyraźniej opóźnia się w swym rozwoju za tempem przemian cywilizacyjnych, społecznych, technicznych i kulturowych, nowoczesna kreatywna świadomość i wyobraźnia etyczna. Temu opóźnieniu towarzyszy też dość często wyraźne osłabienie wrażliwości i uczuciowości moralnej, swoiste stępienie czy zdrętwienie ludzkich sumień i poruszeń moralnych. Mówiąc skrótowo-

wo: postęp moralny nie nadąża za postępowaniem cywilizacyjnym – z wszystkimi niepomysłnymi konsekwencjami tego stanu rzeczy.

Rozumienia tego stanu rzeczy nie ułatwia postmodernizm, natomiast w pewnym stopniu umożliwia go zarówno wyniki psychologicznych badań nad osobowością i zachowaniem sumieniowym jednostki, jak i osiągnięcia poznawcze w tym zakresie współczesnej antropologii filozoficznej i filozofii moralności (filozoficznej teorii etycznej). Otóż zarówno znaczące badania naukowe, jak i dociekania filozoficzne zgodnie potwierdzają istnienie i funkcjonowanie w strukturze psychicznej człowieka pewnego mechanizmu motywacyjnego i dynamizmu wewnętrznego, który potraktowany być może jako naturalna predyspozycja lub „władza moralna” przejawiająca się m.in. w zdolności rozróżniania dobra i zła, wyboru między nimi, w pozytywnym lub negatywnym doń nastawieniu, w potrzebie ich osobistej afirmacji bądź negacji, w gotowości lub niechęci działania na ich rzecz itp.

W zależności od typu specjalizacji naukowej czy orientacji filozoficznej różnie określa się ten konstytutywny składnik ludzkiej natury i osobowości. Jedni na przykład określają go jako „jaźń moralną”, „ja aksjologiczne”, „zmysł moralny”, „intuicję moralną” „poczucie moralne” itp.; inni zaś używają szerszych znaczeniowo określeń, takich na przykład jak „bycie moralnym”, „etyczność immanentna” itp. Wszystkie te określenia komunikują bardziej lub mniej wyraziście zasadnicze przesłanie antropologiczno-etyczne tych stanowisk, jak gdyby ich wspólny mianownik, a mianowicie zgodnie przyjęte założenie, że człowiek z natury swej jest bytem moralnym – *homo moralis*, że istnieje coś takiego jak moralność naturalna. Inaczej mówiąc, daje się potwierdzić istnienie filogenetycznie i ontogenetycznie ukształtowanego i integralnie związanego z konstytucją psychiczną człowieka i jego osobowością czynnika moralnego.

Zanim wskażemy na filozoficzną wykładnię tej tezy u opozycyjnych wobec postmodernizmu współczesnych filozofów i etyków, odwołajmy się do przedmiotowych tu opinii niektórych przedstawicieli nauki współczesnej.

Zacznijmy od wypowiedzi socjologa i antropologa społecznego:

„ludzie są »z natury« moralni, a ich »bycie moralnymi« stanowi konstytutywny atrybut człowieczeństwa, cechę szczególną, która wyróżnia ludzkie bytowanie pośród wszelkich innych sposobów bycia – w – świecie”<sup>28</sup>. Uczony ten dodaje: „bycie moralnym” wyróżnia bytowanie człowieka jako jego cecha atrybutywna od innych „sposobów bycia – w – świecie”

<sup>28</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2003, s. 6.

i oznacza świadomość, że rzeczy i czyny mogą być dobre lub złe, a jeszcze wcześniej – że mogą one być inne niż są. Dochodzi do tego możliwość wyboru, bez tej możliwości nie ma moralności”<sup>29</sup>. Konkluzją autora jest stwierdzenie, że „jesteśmy obarczeni moralnymi sumieniami”<sup>30</sup>.

Podobny pogląd wygłasza też jeden z wybitnych współczesnych psychologów, stwierdzając, iż „za konstytutywne składniki struktury osobowości uważam: pogląd na świat, plan życiowy, zamiłowania, działalność realizacyjną, zdolności, charakter, samowiedzę, samokrytykę, *sumienie*”<sup>31</sup>. Przejawia się ono w zachowaniu sumieniowym – uznanym przez badacza za jedną z ważnych funkcji samoregulacyjnych osobowości, której celem jest „wyprowadzić jednostkę z określonej moralnej sytuacji konfliktowej, przywrócić jej równowagę wewnętrzną umożliwiającą moralne działanie”<sup>32</sup>.

Dodać tu jeszcze można opinię głośnego bioetyka i teoretyka etyki globalnej, który znaczną część naturalnych reakcji i intuicji moralnych człowieka zalicza do pewnego rodzaju zachowań uniwersalnych i gatunkowych reakcji intuicyjnych, które są tak charakterystyczne dla gatunku ludzkiego jak relacje między rodzicami a dziećmi, zwłaszcza między matkami a dziećmi. Zawdzięczamy je zarówno naszej „historii ewolucyjnej”, jak i „historii kulturowej”. Są to, oczywiście, jakości biopsychiczne historycznie zmienne i ewoluujące oraz kulturowo zróżnicowane, ale są względnie trwale „zapisane” w naturze ludzkiej<sup>33</sup>.

4. Przejdźmy do filozoficznego i etycznego „odczytywania” współczesnej rzeczywistości moralnej. Najlepiej funkcję tę spełniają koncepcje wywodzące się z tradycji nieheteronomicznej i ontonomicznej myśli etycznej (głównie od Kanta, Leibniza, Schopenhauera i niektórych innych filozofów moralnych), reprezentujące tzw. etyki sumienia, a wyrażające na różne sposoby pogląd, iż głównym, a dla niektórych z nich jedynym źródłem moralności jest pewien czynnik tkwiący w naturze ludzkiej, zwany – jak wspomniano wcześniej – „zmysłem moralnym”, „jaźnią moralną”, „poczuciem moralnym” itp., a wyrażający się głównie w aktywności sumienia, w jego wyborach; koncepcji odrzucających zaś czy pomniejszających zewnętrzne czynniki (transcendentalne, społeczne, polityczne itp.) jako zasadnicze źródło i uwarunkowanie tego zjawiska.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>31</sup> W. Szewczuk, *Sumienie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1988, s. 21.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 213.

<sup>33</sup> Por. P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2006, s. 174–177.

Współczesnym przykładem tej etyki jest z jednej strony koncepcja etyczna laickiego nurtu egzystencjalizmu (głównie J.P. Sartre’a i A. Camusa); z drugiej strony wspomniana wcześniej etyka sumienia T. Kotarbińskiego, R. Ingardena, J. Bańki, E. Fromma, Z. Baumana, a obecnie też etyka A.T. Tymienieckiej.

Te dwa nurty współczesnej etyki sumienia (nazwijmy je umownie tym mianem) różnie „odczytują” i „odzwierciedlają” współczesną rzeczywistość moralną. Dają też zróżnicowaną wykładnię istoty moralności, ale podążają w tym działaniu inną drogą, aniżeli ta, po której paradoksalnie i ironicznie, ale w gruncie bezradnie kroczy postmodernizm.

Wymownym i godnym przypomnienia przykładem rozminięcia się dróg we współczesnej myśli etycznej między „etyką sumienia” a totalnie nihilistyczną i destrukcyjną orientacją myślową w tej dziedzinie postmodernizmu jest z jednej strony droga, którą wybrali czołowi przedstawiciele francuskiego egzystencjalizmu (*nota bene* inspiratorzy wielu koncepcji filozoficznych i literackich postmodernizmu), z drugiej zaś droga, którą poszli – i nadal nią kroczą – główni reprezentanci francuskiego i amerykańskiego postmodernizmu. Przyjrzyjmy się pokrótce tej kwestii.

Otóż egzystencjalizm i postmodernizm, mimo że przynależą do odmiennych epok; pierwszy do schyłkowej fazy tzw. „nowoczesności”, drugi zaś do początków „ponowoczesności”, są jednak wyraźnie styczne obecnością w kulturze europejskiej i amerykańskiej drugiej połowy XX w. Ściślej mówiąc, są współobecne w zróżnicowanej, oczywiście, roli, w historycznie przełomowym okresie przejścia z epoki mijającej w epokę nastającą. Wiele cech i właściwości tej „epoki przejścia” między „moderną” a „postmoderną” te dwie odmienne, ale w pewnej mierze pokrewne formacje myślowe (niektórzy uważają, że „ojcem” postmodernizmu był właśnie egzystencjalizm), wspólnie „odbierały”, chociaż na ogół niezgodnie się z nimi konfrontując, odmiennie na nie reagując, inaczej je wyjaśniając i interpretując, a przede wszystkim prowadząc do rozbieżnych wniosków.

Przykładowo rzecz biorąc, takie cechy i właściwości wspólnie doświadczanej i odczytywanej „epoki przejścia”, jak poważne zachwianie tradycyjnych porządków wartości; radykalna relatywizacja wszelkich zastanych wartości, zwłaszcza wartości społecznych, moralnych, obyczajowych i estetycznych; obniżanie się rangi wartości autotelicznych przy wzroście znaczenia wartości utylitarnych, użytkowych; uaktywnianie się represyjnego świata antywartości (przemocy, agresji, gwałtu, nietolerancji, egoizmu, fobii, wrogości itp.), ogólniej: narastanie „nieładu moralnego”, „bałaganu duchowego”; regresu humanizmu i głębszej duchowości itp., prowadzą te dwie orientacje intelektualne, wyrastające ze wspólnego pnia cywilizacyjnego i kulturowego, na zgoła odmiennie pozycje filozoficzne i etyczne.

Egzystencjalizm usytuował się twórczo na pozycji tworzenia filozofii ludzkiej podmiotowości i egzystencji osobowej, z naczelnym problemem wolności, odpowiedzialności i samorealizacji. Zaś w płaszczyźnie etycznej podjął wręcz heroiczną próbę budowania radykalnie autonomicznej etyki bytowania podmiotowego oraz samotworzenia się jednostki ludzkiej i transcendowania jej poza bytowanie przedmiotowe. Inaczej mówiąc, podjął budowę etyki subiektywnej wolności i odpowiedzialności, autonomicznego wyboru i sumienia. Natomiast postmodernizm zanegował całą zastaną konstruktywną myśl filozoficzną i etyczną, upatrując w nich wyłącznie dziedzinę retorycznego i poznawczo fikcyjnego, a praktycznie bezużytecznego dyskursu, proponując swoistą „antyfilozofię” łącznie z „antyetyką”, rozumianymi jako swoista gra językowa.

Ale skrajnie indywidualistyczna i subiektywistyczna etyka egzystencjalistyczna ma też liczne i drastyczne ograniczenia. Przykładowo rzecz biorąc, ignoruje ona prawomocność etyki obiektywnej i racjonalnej i nie stwarza możliwości dla uprawiania tego rodzaju etyki; „egzystencjonalistom – zauważa A. Anzenbacher – chodzi właśnie o to konkretne moje „ja”. Natomiast refleksja obiektywna ulega u nich dewaluacji”<sup>34</sup>. „W tej refleksji subiektywnej chodzi o [...] konkretną jaźń, o osobisty, indywidualny, subiektywny byt, o „ja”, które jest nazywane egzystencją. Jest to radykalna wolność, polegająca na tym, że człowiek siebie samego ujmuje jako możliwość i zaprojektowuje”<sup>35</sup>.

Jedną z konsekwencji tego stanowiska w etyce egzystencjonalistycznej jest zaniechanie uprawiania jakiegokolwiek etyki społecznej, ale bez odwrócenia się od drugiego człowieka (sprawa odpowiedzialności za siebie i za innych, za subiektywnie pojęte dobro, każdorazowo indywidualnie i sytuacyjnie identyfikowane). Wyrażając skrótowo stanowisko egzystencjonalistów w tej kwestii, B. Russell zauważa: „nasze życie moralne rozgrywa się na płaszczyźnie egzystencji osobowej. Tu właśnie możemy zrozumieć innych; tu doświadczamy wolności”<sup>36</sup>.

Mimo wspomnianych i wielu jeszcze innych ograniczeń etyki egzystencjonalistycznej i mimo sprowadzenia jej niemal wyłącznie na płaszczyznę subiektywną, etyka ta ma znaczne i godne docenienia walory. W odróżnieniu od „antyetyki” postmodernizmu spełniała ona – i spełniać może – pozytywne i pożądane funkcje w życiu jednostkowym, przede wszystkim dzięki temu, że w pluralizmie zrelatywizowanych wartości świata

<sup>34</sup> A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1987, s. 62.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> B. Russell, *Mądrość Zachodu*, przeł. W. Jacórzynski i M. Wichrowski, oprac. nauk. T. Hołówka, Warszawa 1995, s. 303.



społecznego pewne dobra uznaje za względnie uniwersalne i niezbywalne, zwłaszcza takie jak ludzka egzystencja i podmiotowość, autonomia i niezależność osobowego „ja”, wolność w sferze wyborów i decyzji, godność i prawo bycia sobą, odpowiedzialność, „życie na własny rachunek”, samo-realizacja i permanentna projekcja swej egzystencji.

Rolę tę egzystencjonalistyczna etyka spełniać może przede wszystkim dlatego, że niezmiennie podnosi wymóg stałego wykraczania poza siebie i stawania się czymś więcej niż się jest, ściślej – wykraczania poza faktyczność i przypadkowość istnienia oraz własnego losu, i podejmowania trudnego wysiłku transgresyjnego; podejmowania go mimo braku wsparcia w jakiegokolwiek pozasubiektywnej aksjologii czy etyce normatywnej.

Owa redukcja w egzystencjonalizmie laickim kwestii etycznej do relacji „ja–ja”, częściowo tylko „ja–ty”, z pominięciem relacji „ja–wy”, „ja–oni”, jest niewątpliwie nazbyt daleko idącą minimalizacją problematyki etycznej i skrajną jej subiektywizacją. Ale w tej redukcji i subiektywizacji współczesnej refleksji i intencjonalności etycznej upatrywać można głębiej przemyślanego i poniekąd desperackiego zamiaru, polegającego na próbie „odprowadzenia” problematyki etycznej oraz ekspresji i przekazu doświadczenia moralnego w obszar, który w warunkach współczesnej cywilizacji jest jeszcze dla twórczości etycznej sensowny i możliwy.

Wsparciem dla tej hipotezy może być m.in. fakt, że podobną drogą; nazwijmy to „drogą poprzez podmiotowości współczesnej moralności”, kroczą inne „etyki sumienia”, wśród nich etyka T. Kotarbińskiego, R. Ingardena, J. Bańki, A. Schweitzera, P. Singera, Z. Baumana, A.T. Tymienieckiej i inne<sup>37</sup>.

Za przykład niech posłuży filozofia człowieka moralności A.T. Tymienieckiej pod nazwą fenomenologii życia. Filozofia ta dostarcza

<sup>37</sup> Por. m.in.: T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956; P. Singer, *The Expanding Circles*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1981; *idem*, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, Warszawa 1997; *idem*, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2006; R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels and Point*, Oxford 1981; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa 1996; Z. Bauman, *Razem – osobno*, Kraków 2003; J. Bańka, *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003; A.T. Tymieniecka, *The Moral Sense. A Discourse on the Phenomenologie „Foundation of the Social World and Ethics”*, „Analecta Husserliana” 1883, t. 15, s. 3–78; *The Moral Sense and the Human Person within the Fabric of Communal Life*, The Human Condition of the Interaction of Philosophy, Social Practice, and Psychiatric Therapeutics. A Monographic Study, „Analecta Husserliana” 1986, t. 20, s. 3–100; *Logos and Life: The Creative Experience and the Critique of Reoson*, t. 1, „Analecta Husserliana” 1988, t. 24; *Logos and Life: The Parsons of the Soul and the Elements of the Onto – poesies of Culture. The life Significance of Literature*, t. 2, „Analecta Husserliana” 1990, t. 28.

odpowiednich kontekstów teoretycznych oraz merytorycznego wsparcia i uzasadnienia dla tez tego rozdziału dotyczących problemów moralnych i zagadnień etycznych, ściślej mówiąc – problemu kryzysu moralnego świata „ponowoczesnego”, jego charakteru, przejawów i konsekwencji oraz bardziej zasadniczego problemu, a mianowicie zagadnienia tzw. naturalnej moralności, czyli zagadnienia pozwalającego na uzyskanie odpowiedzi na pytanie o prazródła moralności i jej usytuowania w strukturze ludzkiej podmiotowości, w konsekwencji na pytanie, czy istotę ludzką można definiować jako istotę moralną (*homo moralis*)?

Zagadnieniem kryzysu moralnego w świecie współczesnym A.T. Tymieniecka szerzej i bezpośrednio się nie zajmuje, ale zajęła częściowe stanowisko w tej kwestii. Jest ono zgodne z wyrażaną przez nas wcześniej konstatacją, że żyjemy w czasach poważnego kryzysu kulturowego, zwłaszcza kryzysu duchowości i świata wartości społeczeństw z naszego kręgu cywilizacyjno-kulturowego. Kryzysem dotknięte jest też życie moralne i kultura moralna tych społeczeństw.

Fenomenologia życia A.T. Tymienieckiej jednoznacznie potwierdza dalszą tezę tych rozważań, a mianowicie twierdzenie, że współczesny kryzys moralności nie jest kryzysem totalnym, dogłębnym i trwałym, ale kryzysem niepełnym i przejściowym, okresowym obniżeniem standardu i jakości kultury moralnej. Używając przyjętej w tych rozważaniach terminologii, nie jest on kryzysem moralności jako takiej, ale pewnym „kryzysem – w – moralności” i też nie jest kryzysem etyki jako ogólnie pojętej nauki o moralności, ale określonym „kryzysem – w – etyce”. Obok wielu danych empirycznych przemawiają za tym stanem rzeczy główne założenia i koncepcje fenomenologii życia i filozofii moralnej A.T. Tymienieckiej.

Oto ważniejsze z nich:

Człowiek (*human being*) jest z natury swej podmiotem moralnym (*moral agent*). Przy tym jest także podmiotem kreatywnym (*creative agent*) i podmiotem poznawczym (*cognizing subject*). Integralnym składnikiem podmiotowości moralnej człowieka jest tzw. „zmysł moralny” (*moral sense of human condition*) aktualizujący się w tzw. doświadczeniu źródłowym (*source experience*). Jest on wielorako i aktywnie powiązany ze „zmysłem inteligibilnym” (*intelligible sense*), „zmysłem estetycznym” (*aesthetic sense*) oraz „zmysłem sakralnym” (*sacra sense*). Wszystkie zaś są przejawem „Logosu życia” (*Logos of life*). Wspomniane „zmysły” są podstawą pierwotnych doświadczeń podmiotu (moralnych, poznawczych, estetycznych i religijnych), owocujących w podmiotowej moralności, nauce i filozofii, sztuce i twórczości artystycznej oraz wierzeniach religijnych. Logos życia,

w którym tkwią potencjalne praźródła wszelkiej moralności, jest przejawem Logosu kosmicznego, ten zaś – Logosu odwiecznego (Natury). Za-tem moralność, jak i inne tzw. wirtualności (*virtualities*) duszy ludzkiej [poznawcza, estetyczna, religijna] pojawia się na określonym etapie ewolucji Wszechbytu, w procesie nieustannego jego stawania się (*beingness*), czyli w toku tzw. „ontopojezy” (*ontopoiesis*). Jednostkę ludzką przenika ją prawa Kosmosu. W swej istocie, egzystencji, działaniu, postępowaniu – także w działaniu, postępowaniu moralnym – jest ona swoistym mikrokosmosem.

Zakorzeniona w zmyśle moralnym moralność ma naturę społeczną. Utwierdzona w Logosie społecznym pojawia się w relacjach do innych, w relacji „ja–ty–oni”, urzeczywistniając różne „modalności” życia (*modalities*), takie m.in. jak solidarność (*solidarity*), bliskie osobowe relacje (*intimacy*), przynależność do (*belonging to*), poczucie winy (*guilt*). Nie są jej potrzebne i pomocne żadne uniwersalne zasady i reguły postępowania, takie czy inne normy, kodeksy etyczne itp. Nie są jej one potrzebne i pomocne głównie ze względu na ich abstrakcyjność, sztywność i skłonność do unifikacji ludzkich wyborów, decyzji i postaw. Autonomiczny wobec wszelkiej etyki normatywnej i reguł społecznych zmysł moralny; zmysł stale rozwijający się i do końca nieukształtowany, podświadomy i spon-taniczny, posiłkuje się w swej aktywności zmysłem inteligibilnym i estetycznym, przez co uzyskuje pewną racjonalność i sensowność, „urodę” (piękno) i celowość.

Może m.in. wpływać na sens i jakość życia jednostkowego i zbiorowego, otwierać podmiot ludzki na innego człowieka, rozpoznawać zależności międzyludzkie, wprowadzać w ludzkie postawy poczucie życzliwości i sprawiedliwości. Przede wszystkim zaś może ukazywać sens moralnego postępowania, stymulować etyczne oceny i wartościowania, czyli otwierać platformę dla funkcjonowania ludzkiego sumienia (*moral conscience*), czyli – jak pisze Tymieniecka – „deliberującego i rozsądzającego czynnika” (*deliberating and justifying factor*) wyrażającego troskę o innego człowieka, dokonującego namysłu nad tym, co innym się od nas należy – przy uwzględnieniu zarówno dobra poszczególnych osób, jak i dobra życia zbiorowego, dobra jednostkowego i ogólnego. W tym ostatnim nastawieniu chodzi o motywowanie jednostek do życia społecznego i powoływania do życia w instytucjach wsparcia i pomocy społecznej, sprawiedliwości i solidarności międzyludzkiej.

Odnotujemy tu jeszcze jedną tezę filozofii moralnej A.T. Tymienieckiej, a mianowicie twierdzenie, że ze zmysłem moralnym wiąże się ściśle w tej filozofii zagadnienie naturalnych praw człowieka (*human*

*rights*); praw przysługujących każdemu człowiekowi z racji jego statusu ontycznego.

I końcowa uwaga. Wydaje się, że myśl filozoficzna o tak pogłębionej opcji poznawczej i o tak inwencyjnej refleksyjności nad światem i człowiekiem, o tak śmiałej kreatywnej aktywności intelektualnej i humanistycznej, może w pewnej mierze – choć, rzecz jasna, niedoskonale i niebezpiecznie – filozoficznie „odczytywać” współczesność; „odczytywać” ją nie tylko w wymiarze kulturowym, antropologicznym i egzystencjalnym, ale także w wymiarze swoiście metafizycznym i kosmologicznym<sup>38</sup>.

5. Próba konkluzji. W kontekście interesującego nas „odczytywania” świata i człowieka przez „etyki sumienia”; odczytywania niedokończonego, a ciągle „w toku”, dokonującego się w ciągłym napięciu i poszukiwaniu poznawczo-rozumiejącym, pogłębia się i bogaci koncepcja, „zmysłu moralnego” i wykładnia moralności naturalnej. Dopełniają się zręby nowoczesnej etyki podmiotowości i sumienia; etyki indywidualnej i subiektywnej, osobowo-autonomicznej i niekodeksowej, ale zdecydowanie interpersonalnej, społecznej, w pewnym sensie również ekologicznej i globalnej. Tworzy się projekt etyki konstruktywnej, ale jednak nie normatywnej. Etyka ta nie tylko „odzwierciedla” w znacznej mierze charakter i przemiany współczesnej rzeczywistości moralnej, ale jednocześnie wykazuje zdolność udanego „wpisywania” się w główne trendy i tendencje tych przemian. Przez to jest ona etyką z „tu i teraz” i funkcjonalnie żywą. Etyka, która jest w stanie budować mocne wsparcie dla tak potrzebnego obecnie optymizmu etycznego i dla podtrzymywania przekonania o trwałym związku etyczności z ludzką naturą i z zagrożonym współczesnie człowieczeństwem.

„Etyki sumienia” różnią się zasadniczo między sobą. Wszystkie też różnią się fundamentalnie od nihilizmu etycznego postmodernizmu. Z drugiej jednak strony wykazują one – zarówno we własnym kręgu, jak i w odniesieniu do tradycji myśli etycznej pewien wspólny mianownik. Przede wszystkim łączy ich potwierdzenie różnie rozumianej moralności naturalnej, czyli pewnej „władzy moralnej” zakorzenionej w naturze ludzkiej; władzy na tyle „mocnej” i autonomicznej, że obejść się ona może bez zewnętrznych w stosunku do niej norm, prawideł i kodeksów etycz-

38 Por. A.T. Tymieniecka, *Czy świat istnieje? Nowe spojrzenie na podstawy sporu Husserl – Ingarden – rozważania ontopoetyczne*, [w:] Roman Ingarden i dążenia fenomenologów. W 110. rocznicę urodzin Profesora, red. Cz. Głombik, Katowice 2006, s. 36–46; J. Szymd, *Filozofowanie antropologiczne Anny Teresy Tymienieckiej. Droga przez filozofię, naukę i sztukę*, [w:] idem, *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*, Kraków–Bydgoszcz 2003, s. 165–179.

nych – tracących zresztą coraz bardziej na znaczeniu w rzeczywistości moralnej świata ponowoczesnego.

Z egzystencjonalizmem zaś łączy je pewna afirmacja ludzkiej podmiotowości i jedyności, wolności i odpowiedzialności, samorealizacji i auto-transcendencji, humanizmu i człowieczeństwa; w szczególności zaś afirmacja twórczego i moralnie kreatywnego sumienia; sumienia stającego się współcześnie główną, jeśli nie jedyną, ostoją moralności, czynnikiem podtrzymującym człowieka – mimo różnych współczesnych kryzysów w moralności i kryzysów w etyce, i mimo skrajnego nihilizmu aksjologicznego i etycznego postmodernizmu – w niezachwianej ontycznej kondycji *homo moralis*.



## Rozdział IV

# Cywilizacja współczesna z perspektywy filozofii edukacji

1. Coraz mocniej uwiarygodnia się pogląd wielu wnikliwych obserwatorów i czołowych badaczy głównych dziedzin i przejawów świata ludzkiego z początków XXI w., że kondycja człowieka współczesnego wymaga gruntownej zmiany, cywilizacja zaś – zasadniczej naprawy. Jedno i drugie domaga się „rozsądnej i wspólnej inicjatywy”, wielostronnego i skoordynowanego działania głównych sił społecznych, politycznych, gospodarczych, ideowych i intelektualnych świata współczesnego na rzecz kulturalnego i moralnego „odrodzenia” człowieka i strukturalnej przebudowy zastanej cywilizacji, wyprowadzenie jej z trudnych rozdroży, w których się dość nieoczekiwanie znalazła, zasadniczej reorientacji kierunku jej rozwoju, a co za tym idzie – na rzecz jej odnowy i ochrony. I z tego głównie powodu staje się on przedmiotem wzmózonej refleksji naukowej, filozoficznej, etycznej, publicystycznej, a także pedagogicznej. Poszerza się i różnicuje nie tylko krąg problemów, pytań, różnych koncepcji teoretycznych, projektów ideowych, prognoz, wizji i utopii, ale także – co uznać można za szczególnie pozytywny przejaw tego intelektualnego ruchu – pogłębia się poznawczy, analityczny i krytyczny walor owej refleksji oraz społeczne poczucie jej wagi i znaczenia<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Por. m.in. I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, Warszawa 2004; N. Chomsky, *Rok 501*, Warszawa–Poznań 1999; A. Schaff, *Medytacje*, Warszawa 1998; Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000; H.P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji*, Wrocław 2000; E. Hobsbawm, *The Age of Empire*, Londyn 2003; J. Bove, F. Dufour, *Świat nie jest towarem*, Gdańsk 2002; J. Rifkin, *Wiek dostępu*, Wrocław 2003; B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 1997; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2004; J. Bańka, *Eurerecentywnizm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*, Katowice 2004.

Wśród autorów tych różnorodnych analiz, diagnoz i charakterystyk zastanej cywilizacji znajdują się także polscy intelektualiści, wśród nich m.in. Bogdan Suchodolski i Anna Teresa Tymieniecka. Zestawienie poglądów na rozważany temat tych dwojga autorów uzasadnić można m.in. tym, że reprezentowane są one przez uczonych i myślicieli o międzynarodowym znaczeniu i uznaniu, i że sformułowane i ogłoszone zostały one prawie w tym samym czasie, tzn. na przełomie XX i XXI w. Mimo odmiennych biografii i dróg życiowych, niejednakowych form działalności publicznej, rozbieżnych profesji i specjalizacji naukowych – B. Suchodolski był przede wszystkim pedagogiem, zaś A.T. Tymieniecka jest głównie filozofem – pomimo że obszary ich działalności akademickiej, pisarskiej i publicznej nie pokrywają się z sobą (B. Suchodolski działał głównie w Polsce i w Europie, natomiast A.T. Tymieniecka – w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach europejskich i pozaeuropejskich), to podobieństwo poglądów na węzłowe zagadnienia współczesności i edukacji tych dwojga wybitnych indywidualności twórczych jest duże. Uwidacznia się ono m.in. w podobnym postrzeganiu i w podobnej ocenie współczesności, w zbliżonym ujmowaniu w niej kondycji człowieka, stylu i jakości jego życia; w poglądach na rolę edukacji oraz w wysokim zaangażowaniu intelektualnym i moralnym w „sprawę człowieka”, jego dobro i perspektywy; zaangażowaniu autentycznie humanistycznym.

Zacznijmy od skrótowego omówienia orientacji B. Suchodolskiego.

2. Odniesienie tego autora do problemów współczesnej cywilizacji jest wnikliwe, a zarazem bardzo swoiste. Główną jego właściwością jest wyświecenie i krytyczne ujmowanie charakteru, trendów rozwojowych oraz wpływu na życie jednostkowe i zbiorowe cywilizacji współczesnej z perspektywy oryginalnej myśli edukacyjnej oraz konsekwentnie humanistycznej orientacji filozoficznej. Daje to pogłębiony, a zarazem autentycznie zatroskany i moralnie wyostrzony wgląd w strukturę i mechanizmy dominującej obecnie cywilizacji, połączony z interesującym pedagogicznym projektem przyszłościowym, tzn. z nowatorską koncepcją edukacji permanentnej<sup>40</sup>.

W kontekście innych prób odczytywania współczesności przez niektórych polskich badaczy i intelektualistów<sup>41</sup>, filozoficzno-edukacyjna

<sup>40</sup> Por. B. Suchodolski, *Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje*, przeł. I. Wojnar, Warszawa 2003; *idem*, *Wychowanie mimo wszystko*, Warszawa 1990.

<sup>41</sup> Por. m.in. Z. Bauman, *Razem – osobno*, Kraków 2003; *idem*, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000; J. Bańka, *Rap metafizyczny...*, Katowice 2002; A.T. Tymieniecka, *Ontopoesis of Life as the Measure for the Renewal of Education*, [w:] *Paideia: Philosophy/Phenomenology of Life Inspiring Education for our Times*, red. A.T. Tymieniecka,



próba w tym zakresie B. Suchodolskiego zasługuje na szczególną uwagę ze względu zarówno na swą wysoką rangę poznawczo-krytyczną, jak i jej programowe nastawienie.

B. Suchodolski dostrzega, że epokę współczesną charakteryzują głębokie sprzeczności i napięcia w życiu społeczeństw i narodów, np. sprzeczność między tendencją do podtrzymywania zastanego porządku politycznego i społecznego a niewygasłymi rewolucjami społecznymi, walkami o wolność i suwerenność narodów itp.; sprzeczność między dążnością do upowszechniania tradycyjnych wartości kulturowych a różnymi przejawami kontestowania kultury (ruchy spod znaku antykultury, kontrkultury czy kultury alternatywnej); sprzeczności między wpływową w wielu krajach ideologią i praktyką liberalistyczną a nasilającą się w stosunku do niej opozycją; między agresywnym globalnym konsumeryzmem a innymi stylami życia; między kulturą uniwersalną („kosmopolityczną”) a kulturami lokalnymi, tradycjami narodowymi i etnicznymi; między nauką i techniką a humanistyką itp. Cenne jest spostrzeżenie B. Suchodolskiego, że na tle tych różnorakich sprzeczności dają się dostrzec sprzeczności główne, naczelne. Wśród nich sprzeczność między tendencją do globalnej integracji (handlowej, komunikacyjnej, turystycznej, informatycznej, naukowej, technologicznej oraz w uniformizacji standardów i modeli życia itp.) a tendencją do zachowania tożsamości narodowych, etnicznych, kulturowych, podtrzymywania suwerenności państw i narodów, a nawet tendencją do zmagania się w niektórych regionach świata różnorakich nacjonalizmów i fundamentalizmów.

Z fanatyzmem wiąże się terror, ale nie jest on tylko „metodą rządzenia dyktatorów”, lecz także „bronią wyrażającą sytuację bez wyjścia, w jakiej znaleźli się ludzie wydziedziczeni”. Ogólnie rzecz biorąc, żyjemy „w świecie, którego mieszkańcom udało się zrealizować loty międzyplanetarne, a nie potrafili zorganizować życia w szczęściu i sprawiedliwości na ziemi”<sup>42</sup>.

Być może najbardziej negatywną i zarazem groźną właściwością dotkniętego kryzysem świata współczesnego jest według B. Suchodolskiego intensyfikująca się w nim i poszerzająca sfera alienacji, rozciągającej się na dziedziny, w których się ona rzadko dotąd pojawiała, tzn. na określone dziedziny kultury, życia umysłowego, ludzkiej duchowości itp. oraz

---

Dordrecht–Boston–London 2000, „Analecta Husserliana”, t. 68, s. 3–22; J. Szczepański, *Wizje naszego życia*, Warszawa 1995; A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999; A. Nowicki, *Zmiana kierunku rozwoju – warunkiem przeżycia XX wieku*, „Res Humana” 2000, nr 3 (46).

<sup>42</sup> B. Suchodolski, *Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje*, op. cit., s. 123.

– mówiąc ogólnie – komplikowanie się tego świata, „usztywnianie” się jego struktur coraz bardziej podporządkowujących sobie człowieka, krępujących go i narzucających mu swoją władzę. „Ten świat – pisze B. Suchodolski – coraz bardziej się komplikuje, a jego struktura stopniowo się usztywnia. Jednostka jest wpłątana w sieć powiązań i współzależności narzucających władzę”<sup>43</sup>.

Poszerzająca się i pogłębiająca sfera alienacji wyobcowuje człowieka ze stworzonych przezeń dóbr cywilizacyjnych, wartości kulturowych, spłaszcza i ujednostronnia jego życie, czyniąc go samotnym, sfrustrowanym, zestresowanym, skazując na jałową konsumpcję, manipulację informacyjną i reklamową, blichtr i kicz kultury masowej; oddalając go od wartości wyższych, autotelicznych, pozbawiając człowieka godności i szczęścia, poczucia sensu i wartości życia.

Wszak – B. Suchodolski przypomina truistyczną prawdę – „jakość i wartość życia nie stanowią automatycznie konsekwencji materialnego bogactwa cywilizacji. Godność i szczęście nie rodzą się ani z dobrobytu, luksusu czy mody, ani z rywalizacji o pieniądze, ani też z walki o władzę”<sup>44</sup>.

Remedium dla tej niekorzystnej i niefortunnej, groźnej, niebezpiecznej i w istocie kryzysowej sytuacji, w której znalazł się człowiek współczesny, byłoby – twierdzi autor za E. Frommem i innymi teoretykami świata współczesnego – zniesienie albo przynajmniej ograniczenie potęgujących się procesów alienacyjnych; podjęcie trudnego dialogu między kulturami (zwłaszcza między kulturą europejską a kulturą krajów islamu, kulturą indyjską, chińską, kulturami afrykańskimi itp.); zasadnicza rewizja dotychczasowego pojmowania pojęcia postępu (wiążania go nie tylko z progresem gospodarczym, technicznym, naukowym, ale także z postępem ekologicznym, kulturowym, humanistycznym oraz ze sprawą życia godnego i szczęśliwego coraz większej liczby ludzi na świecie; konsekwentne wprowadzanie (na przykład za radą Mahatmy Gandhiego, Daniela Delie i podobnie myślących ludzi) w osobowe i zbiorowe relacje międzyludzkie zasady działania bez przemocy; modelowanie życia ludzkiego bardziej według zasady „być” niż zasady „mieć” albo przynajmniej kompromisowe uwzględnienie tych dwóch zasad.

W pierwszym rzędzie zaś, według B. Suchodolskiego, należy eliminować albo znacząco pomniejszać, negatywne strony cywilizacji postindustrialnej w zakresie ekonomicznym i politycznym. A więc wybujały konsumeryzm, komercjalizm, neokolonializm, niekontrolowany ekspansjonizm

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 148.

ekonomiczny wielkich korporacji finansowych w biedniejszych sfrefach świata, niszczenie środowiska naturalnego, pogłębianie podziału na biedniejące południe i bogaczącą się północ, nasilające się rozwarstwienie społeczeństw krajów rozwiniętych na powiększający się krąg biedy z jednej strony i coraz węższy krąg bogactwa z drugiej, irracjonalne marnowanie surowców itp. Jednym słowem, remedium na arcytrudną, niezmiernie zapętloną, głęboko alienacyjną oraz w znacznej mierze destrukcyjną sytuację, w której znalazł się człowiek współczesny byłaby zmiana charakteru obecnej cywilizacji i przeorientowanie kierunków jej rozwoju<sup>45</sup>. Jest to zadanie tyle niezbędne, ile trudne, a być może w ogóle niemożliwe do zrealizowania. (Wszak cywilizacje jak dotąd nigdy nie zmieniały się pod wpływem świadomych intencji i planowanych działań człowieka). Niemniej zadanie to oznacza zmianę prawdopodobnie decydującą o przyszłości tej cywilizacji, a być może nawet o jej przetrwaniu.

3. Suchodolski odpowiada przede wszystkim na pytanie, jaka rola przypada w koncepcjach odnowy cywilizacji współczesnej edukacji, pedagogice i pedagogom.

Stwierdza, że jest to rola bardziej znacząca, niżby się z pozoru wydawało. Można ją wyraziście dostrzec i bliżej rozpoznać, a w konsekwencji trafnie ocenić, w kontekście nowego paradygmatu myślowego dotyczącego charakteru i zadań edukacji we współczesnym świecie. Paradygmatu, który nie podziela większości elementów teorii i ideologii pedagogicznej modnych w czasach obecnych pedagogiki postmodernizmu czy radykalnych nurtów tzw. antypedagogiki (pedagogiki negatywnej), czy tzw. czarnej pedagogiki, a wspiera się na uniwersalnym dorobku tradycyjnej myśli pedagogicznej i na niektórych konstruktywnych koncepcjach współczesnej edukacji.

Wskażmy na główne przesłania teoretyczne i normatywne tego paradygmatu.

*Pierwsze przesłanie:*

Edukacja i wychowanie mają wymiar antropologiczny, kulturowy i cywilizacyjny. Należą do ważniejszych czynników zmiany twórczego przeobrażenia człowieka, kultury i cywilizacji. Funkcje adaptacyjne, przystosowawcze i umiejętnościowo-praktyczne w odniesieniu do jednostek ludzkich nie wyczerpują ich zadań. Zadania te są znacznie szersze w długofalowym zasięgu, mianowicie dotyczą naprawy i ochrony cywilizacji. Odnosi się to zwłaszcza do edukacji permanentnej, która prawdopodobnie współtworzyć będzie w przyszłości społeczeństwo wychowu-

<sup>45</sup> Por. także: B. Suchodolski, *Skąd i dokąd idziemy*, Warszawa 1999.

jące. Społeczeństwo będące pożądaną alternatywą w stosunku do wyjąłwiającego egzystencję człowieka i ograniczającego jego możliwości rozwojowe społeczeństwa konsumpcyjnego.

Według B. Suchodolskiego edukacja permanentna zawiera trzy poziomy: „na poziomie pierwszym edukacja permanentna znajduje się blisko życia i służy doskonaleniu społecznej i zawodowej działalności człowieka. Na poziomie drugim, w zakresie już bardziej ograniczonym, ma swój udział w realizacji ważnych zadań dla ochrony cywilizacji i zawrócenia jej aktualnego rozwoju z błędnej drogi. Na trzecim wreszcie poziomie edukacja permanentna winna służyć uwolnieniu człowieka z więzów narzucanych przez świat, który stał się mu obcy i wrogi”<sup>46</sup>.

#### *Drugie przesłanie:*

Edukacja jest jednym z ważniejszych czynników kształtowania przyszłości. Być może jest ona w tym procesie nawet czynnikiem ważniejszym od czynników politycznych, ideologicznych, ekonomicznych i technicznych. Ale spełniać ona może tę naturalnie przynależną do niej rolę współtwórcy przyszłości nie na zasadzie uproszczonego pojmowania „wychowania dla przyszłości”, tzn. przygotowania młodych do określonego modelu pożądanego jutra, bo takiego modelu nie ma i być nie może, chyba że wdamy się w dowolne, a więc wychowawczo mętne i bałamutne wizje świata przyszłego<sup>47</sup>. Co prawda, potrzebna jest tu pewna utopia, jednakże nie utopia dowolna, fantazyjna, ale paradoksalnie, utopia racjonalna, oparta na przewyżających zarówno przeszłość, jak i terażniejszość wierze i nadziei, na myśleniu krytycznym i alternatywnym, na konstruktywnej wyobraźni i racjonalnej zdolności przewidywania przyszłości w humanistycznej perspektywie rozwoju i postępu. Tego rodzaju utopia kształtuje się stopniowo w aktywnej opozycji wobec świata zastanego i z potrzeby jego nowego postrzegania, a właściwie sprowadza się ona do owej opozycji i do tego upragnionego wizerunku świata.

Utopię współtworzyć winni także współcześni wychowawcy. „Wychowawca – twierdzi B. Suchodolski – winien przekraczać horyzont rzeczywistości terażniejszej i zająć się rzeczywistością przyszłą”<sup>48</sup>. Wychowanie powinno pobudzać „siły aktywności innowacyjnej, przełamywać więzy świata ustalonego, zakończonego”<sup>49</sup>, powinno nie tylko kontynuować „misję naprawienia zła w świecie”, ale wspomagać wszystko, „co rodzi się

<sup>46</sup> *Idem, Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje, op. cit.*, s. 113.

<sup>47</sup> Por. *ibidem*, s. 174.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

w świadomości i umysłach ludzkich, co jest słabe i wymaga ochrony<sup>50</sup>. Powinno ono kształtować intelekt ludzi młodych tak, „aby stał się zdolny do pojmowania rzeczywistości zarówno w kategoriach faktów dokonanych, jak i kategoriach możliwości”; winno otwierać serce, umysł, rozwijać wyobraźnię wychowanka, rozbudzać jego krytycyzm, innowacyjność, wrażliwość moralną i społeczną. „Przyszłość inna od tej, jaka panuje aktualnie, będzie dzięki temu rodzić się każdego dnia”, a utopia przybierać stopniowo kształt realny<sup>51</sup>.

*Trzecie przestanie:*

W sferze motywacji człowieka występuje, obok nastawień konsumpcyjnych (interesowności, egotyczności itp.), także skłonność szlachetniejsza, tzn. skłonność do bezinteresownego kształcenia się i samodoskonalenia, swoista naturalna „orientacja edukacyjna”, pobudzana „wysublimowaną motywacją osobistą”. Wprawdzie nie odznacza się ona taką intensywnością, jaką chcielibyśmy jej przypisać, ale być może stanie się ona w przyszłości liczącą się alternatywą w stosunku do motywacji posiadania i opartej na niej zasady „być, aby mieć” i torować będzie drogę do zasady „być, aby się uczyć”, a nawet zasady dalej idącej – „uczyć się, aby być”.

Wprowadzenie tej zasady w życie nie jest łatwe, bo dokonywane być musi na przekór ugruntowanej tendencji w obecnej cywilizacji – „żyć, aby mieć” – a poza tym opierać ją można na słabiej niż inne rozwiniętej u większości ludzi motywacji, tzw. edukacyjnej orientacji życia. Niemniej rozbudzanie tej zasady w sferze motywacji i działań współczesnego człowieka trzeba uznać według B. Suchodolskiego za doniosłe wyzwanie, które w imię dobrze pojętego interesu człowieka i jego przyszłości należy podjąć i poprzez nowoczesnie zaprogramowaną edukację permanentną we właściwie rozumianym i zaprogramowanym społeczeństwie wychowującym możliwie skutecznie realizować.

Jest to jedna z ważniejszych dróg do odnowy cywilizacji i podniesienia w niej jakości egzystencji człowieka. B. Suchodolski przyznaje: „Nie jest łatwo głosić pochwałę życia kierowanego zasadą „być”. Cywilizacja nasza zdominowana przez środki, nie jest wrażliwa na cele i wartości, ani na egzystencjonalny wymiar życia”. I dodaje: „Energia i pozycja jednostki są najczęściej wymierne ilością rzeczy, jakie udało się zgromadzić. Jednak nie jest to właściwa droga do odnowy cywilizacji, ponieważ na tej drodze zostaje zablokowana”<sup>52</sup> [podkr. – J.Sz.].

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 146.

B. Suchodolski i inni reformatorzy pedagogiczni świata współczesnego zgodnie twierdzą, że edukacja jest nie tylko wielkim i niezbędnym instrumentarium w przygotowaniu młodego człowieka do życia indywidualnego i zbiorowego oraz w przysposabianiu go do wypełniania odpowiednich ról i funkcji zawodowych, ale także – zwłaszcza w perspektywie przyszłościowej – istotnym czynnikiem bogacenia życia, głębszej samorealizacji jednostki ludzkiej, jej poczucia pełni i sensu istnienia, a nawet szczęścia. Innymi słowy, edukacja nie jest tylko wartością instrumentalną, ale w wyższych swych celach – wartością autonomiczną. Idzie tu – na wyższym właśnie poziomie technologii i aksjologii wychowania – o edukację rozumianą jako kształcenie i samokształcenie bezinteresowne, bez określonych nastawień zawodowych i życiowo-adaptacyjnych, o rozwijanie własnych zainteresowań, o twórcze kreowanie własnego „ja”, własnej duchowości i podmiotowości, pobudzanie i dynamizowanie naturalnej skłonności człowieka w dziedzinie jego głębszych motywacji i aktywności. „Zrozumieć fakt – pisze Suchodolski – że kształcenie stanowi nie tylko »instrument« zapewniający człowiekowi podstawy egzystencji społecznej i zawodowej, ale że również jest wartością autonomiczną, dzięki której egzystencja ta staje się bogata i godna przeżycia – oto klucz do zrozumienia jednocześnie sensu i perspektywy społeczeństwa wychowującego”<sup>53</sup>.

4. Tyle o przesłaniach interesującego nas tu programu społeczno-edukacyjnego. Nasuwa się oczywiście pytanie o to, czy reformatorskie pedagogiczne „towarzyszenie” pożądanym zmianom cywilizacyjnym i to zaangażowanie w pożądaną „odnowę” człowieka ze strony radykalnej myśli pedagogicznej jest sensowne i rokuje powodzenie? Czy istotnie jest tak – jak pisze Suchodolski – że los cywilizacji i człowieka „nie znajduje się jedynie w rękach polityków”, ale że w tej sprawie „wola wyraża się w głosach humanistów”, a „wśród nich znajdują się głosy wychowawców”? Czy rzeczywiście „Przyszłość naszej cywilizacji zależy od świadomości i odpowiedzialnej aktywności człowieka, nie zaś od różnego rodzaju mechanizmów wprawianych w ruch”? I wreszcie, czy zasadny jest pogląd, iż to „Zwłaszcza pedagogowie winni zastanawiać się nad kształtem, jaki powinna przyjąć przyszłość, nad koniecznym wyborem między przedłużaniem teraźniejszości a jej twórczym przeobrażaniem”<sup>54</sup>?

Na pytania te nie ma jednoznacznych odpowiedzi. Nie ma też pewności, czy w ogóle jest tu możliwe wypracowanie odpowiedzi dostatecznie pewnych i zadowalających. Jest tylko nadzieja, że taka orientacja i taka po-

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 80.

stawa, o które się w nich pytamy, są potrzebne i mogą w przyszłości czymś ważnym i oczekiwanym zaowocować. A jeśli nawet zabraknie nadziei, co byłoby tu okolicznością w znacznej mierze zrozumiałą, to pozostanie jednak wielka i dramatyczna odpowiedzialność, której nikt i nic z ramion pedagogów i wychowawców zdjąć nie może. Nie może, bo w pewnych szczególnych sytuacjach – a taka sytuacja prawdopodobnie ma miejsce na obecnym „rozdrożu” cywilizacji i człowieka – winniśmy wybierać słuszną drogę, jeśli nawet wiemy, że prowadzi ona donikąd.

5. Odczytywanie współczesności przez A.T. Tymieniecką jest zbliżone do stanowiska B. Suchodolskiego w zakresie odniesienia się do współczesności, w tym do zagadnienia roli w niej edukacji oraz fundamentalnych problemów egzystencjalnych człowieka współczesnego. Wyrażone jest ono w nowszej twórczości filozoficznej Anny Teresy Tymienieckiej<sup>55</sup>. Rozpatrzmy w dużym skrócie to stanowisko i ujęcie poznawcze. Zaczniemy od poglądu autorki na współczesność. Z jednej strony jest to pogląd na ogół zbieżny z postrzeganiem obecnej epoki i ogólną diagnozą różnorodnych schorzeń, zagrożeń oraz oznak kryzysu dominującej w niej cywilizacji, wielu znanych i mniej znanych ludzi nauki i kultury wypowiadających się na te tematy. Z drugiej jednak strony pogląd ten zawiera odmienne punkty widzenia i akcenty, a więc jest do pewnego stopnia oryginalny. I tak po stronie konstatacji i ocen zbieżnych z innymi autorami lub przybliżonych do ich poglądów znajdują się takie stwierdzenia autorki, jak: świat współczesny jest pełen poważnych wstrząsów społecznych i politycznych; wstrząsów burzących porządek i harmonię życia zbiorowego, układ stosunków międzyludzkich w skali lokalnej i globalnej, generujących osobiste i narodowe dramaty, prowadzących do zbyt daleko idącego zachwiania ludzkiej godności i człowieczeństwa, dotknięty jest różnymi odmianami kryzysu. W stanowisku tym wyrażona jest też konstatacja o coraz gwałtowniej narastającym tempie przemian cywilizacyjnych i rytmie życia codziennego, o przyspieszonej transformacji całego świata struktur i systemów technologicznych, informatycznych, instytucjonalnych itp. I coraz wyraźniej jawiącego się nienadążania za nią człowieka współczesnego, piętrzących się przed nim trudności w dostosowaniu się do nowych, nazbyt szybko zmieniających się warunków życia.

<sup>55</sup> Por. A.T. Tymieniecka, *Ontopoesis of Life as the Measure for the Renewal of Education*, oraz *Philosophy? Phenomenology of Life Inspiring Education For our Times*, „Paideia, Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research”, t. 68, Dordrecht–Boston–London 2000, s. XI–XIII, 3.

Autorka odnotowuje też, jak zresztą wielu innych uczonych i filozofów współczesnych, sytuację narastającego rozprężenia się w świecie zasad i reguł życia międzyludzkiego, pogłębiającego degradację wartości moralnych i humanistycznych, zagubienia solidniejszego oparcia i niezawodnego kompasu aksjologicznego i etycznego dla ludzkich postaw i działań, co więcej – odnotowuje niepokojące zachwianie wiary w rozum, prawdę i wartości wyższe. Dochodzi tu jeszcze trafne spostrzeżenie autorki, że człowiek doby obecnej prawie zupełnie zatracił już indywidualny, osobisty i nieinteresowny stosunek do Matki Ziemi, a przyjął do niej odniesienia wyłącznie interesowne, instrumentalne i eksploratorskie, a nierzadko po prostu bezrozumnie niszczycielskie i destrukcyjne<sup>56</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, ludzkość utraciła, zdaniem autorki, zasadnicze punkty orientacyjne dla swego rozwoju, pewnie orientujący ją kompas na drodze przemian cywilizacyjnych i duchowych. Mówiąc prościej – zagubiła na tej drodze wyraźny i dobrze ustawiony kierunkowskaz. A tym, którzy zachowali jakiś kompas czy dostrzegają choćby mgliste kontury pożądanego kierunkowskazu, i chcieliby dryfującą łódź ludzkości w jego kierunku jakoś naprowadzić, dawno wypadł ster z ręki. Słychać już tylko rozpaczliwe wołanie o jakiś znak właściwego kierunku rejsu dla błędzącej od wielu już lat ludzkiej łodzi<sup>57</sup>.

Innymi słowy, zachodzi według A.T. Tymienieckiej silna potrzeba wypracowania jaśniejszego poglądu na perspektywę wyłaniającego się na horyzoncie nowego świata. I odnalezienia kierunku dalszego w nim rozwoju ludzkości, która znalazła się w sytuacji kryzysowej i na rozstajnych drogach. Przede wszystkim zaś zachodzi potrzeba odczytywania w szerokim globalnym wymiarze podstawowych tendencji i wymogów siły naczelnej procesu życia ludzkiego<sup>58</sup>.

Punktem wyjścia byłoby tu – i tu dochodzimy do swoistego aspektu przedstawianego stanowiska – uwzględnienie „całkowitej ekspansji życia”, uznanie pełni jego potrzeb witalnych oraz wszystkich wymogów ludzkiego ducha i kultury wewnętrznej, a nadto także harmonijne ułożenie relacji człowieka z Kosmosem, którego wpływ na ludzkie życie jest bezsporny, choć niedoceniony. We współczesnym, pogrążonym w chaosie i dysharmonii świecie, w sytuacji pogłębiającego się w nim skonfundowania dziedziny wartości i zasad postępowania oraz utracenia z pola widzenia głównych kierunków rozwoju<sup>59</sup> wielka rola przypada filozofii życia, czło-

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Por. *ibidem*, s. 6.

<sup>59</sup> *Eadem, Logos and Life*, t. 1–4, Dordrecht–Boston–London–Tokyo 1988–2000.



wieka i edukacji. Bez fałszywej skromności Tymieniecka ma tu na myśli możliwości tkwiące m.in. w tym dziale jej filozofii, który określa mianem *Phenomenology of Life and of the Human Creative Condition*, wyrażonym przede wszystkim w dziele pt. *Logos and Life* (1988–2000, t. 1–4)<sup>60</sup>.

Filozofia ta dostarcza według jej twórczyni szerokiej perspektywy poznawczej i orientacji humanistycznej dla postrzegania i oceny złożonych mechanizmów i tendencji rozwojowych świata współczesnego oraz intelektualnych inspiracji i punktów odniesienia dla niezbędnego wysiłku w zakresie odnowy i uefektywnienia współczesnej edukacji<sup>61</sup>.

Edukacja według autorki zawsze postawiona jest wobec nieuchylalnego imperatywu: musi się stale odnawiać i doskonalić, poszukiwać coraz to nowych możliwości i kierunków rozwojowych w dwóch podstawowych i nierozłącznych swych funkcjach, a mianowicie funkcji społeczno-cywilizacyjnej i publicznej oraz w funkcji osobowo-kreatywnej i egzystencjalnej.

W pierwszej z nich chodzi głównie o przygotowanie młodych do postępu technicznego, kształtowanie sprawności i umiejętności posługiwania się nowymi technologiami i wynalazkami – pod tym względem postęp techniczny jest niesłabnącym wyzwaniem dla edukacji – oraz o przysposabianie ich do zmieniającego się i komplikującego życia zbiorowego, o coraz trudniejszą socjalizację i adaptację do życia publicznego – w tym zakresie musi ona wyprzedzająco reagować na potrzeby społeczne i wymogi dobra zbiorowego, bo w istocie rzeczy jest ona zawsze, a w każdym razie winna być, zarówno żywą reakcją na te potrzeby, jak i próbą możliwie pełnego ich zaspokojenia<sup>62</sup>.

Stałym problemem jest tu pytanie, o to, jak kształcić, jak „wyposażyć edukacyjnie” młodzież, by nadążyć za postępem. (Warto tu wspomnieć, że w szerokim kontekście teoretycznym podjęto już to zagadnienie na XX Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Bostonie, sierpień 1998, obradującym nt. *Paideia Educating Humanists*, do którego obrad A.T. Tymieniecka bezpośrednio się odwołuje). Zaś w przypadku tej drugiej funkcji, tzn. funkcji osobowo-kreatywnej i egzystencjalnej, chodzi, zgodnie z postulatem „greckiego rozumu” (*Greek wisdom*), nieprzedawnionej mądrości Platona, Arystotelesa i innych greckich myślicieli, o pełny

<sup>60</sup> *Eadem, Ontopoesis of Life, op. cit.*, s. 5–6.

<sup>61</sup> Por. *eadem, The pragmatic test of the ontopoesis of Life. Alfred Tarski in memoriam*, „*Analecta Husserliana*” 2005, t. 84, s. XIII–XXXVII.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 3.

i harmonijny rozwój ludzkiej osobowości, z uwzględnieniem – i ten postulat szczególnie silnie jest podnoszony przez autorkę – wyższego i naczelnego zadania, a mianowicie przyczynianie się – zgodnie z klasyczną wiedzą o człowieku – do kształtowania pełnego i harmonijnego życia ludzkiego, z uwzględnieniem wszystkich jego aspektów i wymiarów, tzn. fizycznego, biologicznego, emocjonalnego, intelektualnego, moralnego, społecznego, religijnego, metafizycznego, a nawet kosmicznego (egzystencjalne relacje z Kosmosem).

6. Zwraca uwagę znaczne podobieństwo stanowisk dwojga badaczy i myślicieli – Suchodolskiego i Tymienieckiej. Podobieństwa nie tylko w sposobie „odczytywania” głównych znamion współczesności i cywilizacji zachodniej, cywilizacji na rozdrożu i zagrożeniu, lecz także w pojmowaniu roli i celów edukacji w czasach obecnych i w możliwej do przewidzenia przyszłości.

Do instrumentalnych celów podstawowych edukacji, o których na ogół zgodnie piszą B. Suchodolski i A.T. Tymieniecka należą: przygotowanie młodych do życia w społeczeństwie, do udziału w kulturze i do jej współtworzenia, do sprawnego przyswajania i umiejętnego wykorzystywania rezultatów postępu technologicznego, do sztuki życia indywidualnego, do działania na rzecz pełnego rozwoju osobowości i uzdolnień indywidualnych, do rozwoju duchowości i kultury osobistej, kształtowania człowieczeństwa i doskonalenia moralnego; do otwierania umysłów i postaw ludzi młodych na postęp społeczny, cywilizacyjny i kulturowy.

Według przywołanych autorów nadrzędnym celem edukacji i jej wartością najwyższą jest nieustannie bogacona pełnia i jakość życia ludzkiego; życia, dla którego przesłanek wyjściowych szukać można m.in. w antycznej filozofii życia i człowieka, zarówno u Platona i Arystotelesa, jak i Demokryta i Epikura, a którego symbolem i znakiem tożsamości mógłby być grecki wielki chorał (*the great chorus*), zaś tradycyjną próbą edukacyjnego określenia mogłaby być grecka *paidea*. Chodzi o koncepcję życia rzeczywiście pełnego i wielostronnego, w którym harmonijnie i ciągle na nowo „orkiestrowane”, czyli zgrywane, dostrajane, byłyby tak jak w wielkiej orkiestrze, różne instrumenty, czy jak w wielkim chórze głosy i tonacje, w jedno współbrzmienie – w pełni wyrażane i umiejętnie integrowane jego tendencje biologiczne i emocjonalne, poznawcze i artystyczne, społeczne i personalne, praktyczne i metafizyczne (transcendentne i kosmiczne).

Gotowych wzorców takiego optymalnego życia oczywiście nie ma, choć wiele jego zawiązków, a w każdym razie inspirujących go idei, znaleźć

można w dziejach filozofii, zwłaszcza w filozofii antycznej i renesansowej, a jeśli chodzi o filozofię współczesną, to m.in. w filozoficznej twórczości obojga przedstawionych przez nas tu autorów<sup>63</sup>. Włączyć się w jej wypracowanie winna także współczesna myśl pedagogiczna, zwłaszcza filozofia wychowania. Również doskonaląca się praktyka edukacyjna może realnie tę koncepcję współtworzyć, wzbogacać i konkretyzować<sup>64</sup>.

Edukacja, przyczyniając się, teoretycznie i praktycznie, do kształtowania nowocześnie pojętego życia pełnego i harmonijnego; mogąc go dać człowiekowi radość, szczęście, poczucie głębszego sensu istnienia oraz osobistej samorealizacji, wyzwającego go od uproszczonych i jednostronnych sposobów codziennego bytowania, a tym samym pozwalając mu na uniknięcie niebezpieczeństwa zmarnowania niepowtarzalnej „szansy egzystencjalnej”, działać może na rzecz jednej z największych wartości humanistycznych, jaką jest właśnie owo rzeczywiście, a nie tylko postulatywnie pojęte pełne i harmonijne życie. Takie życie winno być, zgodnie z poglądem obojwojga autorów, naczelnym celem przemian kulturowych i cywilizacyjnych świata współczesnego oraz ostateczną ich miarą.

Ale w rozważaniach B. Suchodolskiego dostrzec można pewne rozwojenie. Z jednej strony, jak przystało na prawdziwego humanistę, obdziela on człowieka wielkim zaufaniem i zawierzeniem, z drugiej – nie uwalnia się od lęku i obawy, że prawdopodobnie nie będzie on w stanie sprostać narastającym wyzwaniom, które stawia przed nim współczesna „cywilizacja – jak ją nazywa – spektaklu, manipulacji i przemocy”. Podziela on pogląd wielu moralistów, że do „naprawy świata” niezbędny jest udoskonalony duchowo i moralnie człowiek, jednakże nie ustrzeżenie się od pewnych oznak uzasadnionej tu niewiary w możliwość zasadniczego odrodzenia człowieka i właściwie desperacko – chyba bardziej z poczucia humanistycznego obowiązku niż w wyniku dobrze uzasadnionego przekonania, opracowuje – i w książkach swych proponuje – kompleksowe narzędzie tego odrodzenia w postaci nowocześnie pojętej edukacji permanentnej. Co więcej – zdaje sobie dobrze sprawę z poważnych mentalnych mechanizmów, głębokich schorzeń i deformacji, rozdroży i zagrożeń dominujących w epoce globalizacji, i nie uwalnia się od pesymistycznej wizji przyszłości współczesnej cywilizacji oraz związanego z tą wizją po-

<sup>63</sup> Por. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1974; *idem*, *Kształt życia*, Warszawa 1979; *idem*, *Wychowanie i strategia życia*, Warszawa 1983; A.T. Tymieniecka, *Logos and Life*, t. 1–4, *op. cit.*; *eadem*, *The Moral Sense. The Person and the Human Significance of Life*, „*Analecta Husserliana*” 1986, t. 20; *eadem*, *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*, [w:] *Filozofia polska na obczyźnie*, przeł. z języka francuskiego B. Chwedeńczuk, Londyn 1987, s. 67–77.

<sup>64</sup> A.T. Tymieniecka, *Ontopoiesis of Life*, *op. cit.*, s. 5.

czucia niepewności i tragizmu. Całą swą podstawę określa mianem „humanizmu tragicznego”.

Inaczej rzecz się ma z wizją filozoficzno-pedagogiczną A.T. Tymienieckiej. Nie można w niej doszukać się jakiegokolwiek napięcia między wiarą a niewiarą, nadzieją i jej brakiem. Trudno też upatrywać w niej jakiegoś wyraźnego rozdzwieku między poczuciem realizmu a zatroskaniem się utopijnością kreatywnej wizji. Nie ma w tej z istoty programowo normatywnej myśli tego rodzaju napięcia i rozdzwieku po prostu dlatego, że autorka świadomie zakłada, że rzeczą wizji intelektualnych, w tym wizji filozoficznych i pedagogicznych, jest nie tyle samosprawdzenie się w bliższej lub dalszej przyszłości, a tym bardziej nie jest ich przeznaczeniem przekształcenie się w realne programy działania, ile stymulowanie działań człowieka, pobudzanie i przysposabianie go do wysiłków na rzecz osiągnięcia ważnych i nieodzownych celów przyszłościowych, a w każdym razie sugestywne i optymistyczne zaspokajanie jego nadziei i wiary w spełnienie jednostkowych lub zbiorowych zamierzeń i oczekiwań.

A takie niedosłowne i ograniczone zarazem pojmowanie treści oraz funkcji wizji intelektualnych, tzn. sytuowanie ich poza dylematem realizm – utopia i przypisywanie im głównie funkcji stymulujących w stosunku do ludzkiego myślenia i działania i przy tym psychospołecznej użyteczności, pozwala – zdaniem autorki – na odczytanie faktycznego ich znaczenia<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> W kręgu polskich intelektualistów na temat tej swoistej funkcji wizji intelektualnych wypowiadał się m.in. Jan Szczepański, pisząc, że „istotną funkcją wizji jest stymulowanie myślenia, działania i twórczości poszczególnych ludzi i grup. Wizja daje pogląd – mniejsza jak uzasadniony – na przyszłe stany rzeczy, które najczęściej przedstawia w sposób optymistyczny, odpowiadający nadziejom tych jednostek i grup. Wizje zazwyczaj stwarzają warunki sprzyjające działaniom ukierunkowanym na realizację ważnych celów w przyszłość”. J. Szczepański, *Wizje naszego życia*, op. cit., s. 10.

## Rozdział V

# Wpływ medialnego obrazu rzeczywistości na świadomość poznawczą człowieka współczesnego

1. Zacznijmy rozważania od stwierdzenia krytycznego, a mianowicie od konstatacji, że większość odmian tradycyjnej filozofii, w tym klasycznej fenomenologii, nie radzi sobie z głównymi problemami współczesności, np. z poznaniem i rozumieniem przyczyn, uwarunkowań i mechanizmów przyspieszonych przemian cywilizacyjnych, społecznych, kulturowych, mentalnych, moralnych, a także przemian w stosunkach międzyludzkich, stylach życia i obyczajowości.

Nie radzi też sobie z pełniejszym i nieopóźnionym wykorzystaniem dla własnych potrzeb poznawczych w zakresie coraz bardziej komplikującego się jej przedmiotu poznania nowszych osiągnięć nauk szczegółowych (przyrodniczych, społecznych, a w szczególności nauk technicznych i informatycznych). Jest to widoczne zwłaszcza w jej poznawczym odniesieniu do przyspieszonych zmian „świata ludzkiego” oraz sposobu i sensu istnienia w nim jego twórcy, czyli stale go przekształcającego podmiotu ludzkiego.

Jednocześnie wykazuje ona poważne trudności i opóźnienia na polu tworzenia odpowiedniego języka, czyli użytecznej poznawczo sieci nowych pojęć i kategorii, niezbędnych dla adekwatnego ujmowania i artykułowania nowych, nieznanych dotąd zagadnień i problemów. Mówiąc inaczej – tradycyjnie uprawiana refleksja filozoficzna ujawnia zbyt dużą nieporadność w ujmowaniu i wyjaśnianiu głównych cech i właściwości

totalnie i coraz szybciej zmieniającej się rzeczywistości ludzkiej; rzeczywistości, której obraz miast się rozjaśniać przed umysłem ludzkim, m.in. dzięki aktywności poznawczej filozofii, coraz bardziej się konfuduje i zaciemnia, a poznający podmiot ludzki, a zwłaszcza umysłowość filozoficzna, zamiast się doń poznawczo przybliżać i możliwie wyraziście odsłaniać jej kontury, to zdaje się od niego mentalnie oddalać i w konsekwencji zaciemniać w swej świadomości jego obraz.

Co więcej, filozofia w swym dotychczasowym typie i standardzie oraz w rutynowych i tradycyjnych próbach filozoficznego „odczytywania” ludzkiej rzeczywistości wyraźnie zatracą zdolność wykorzystywania nawet naturalnej mocy poznawczej zdrowego rozsądku (poznania naturalnego), potocznej intuicji, powszednich doświadczeń i obserwacji, nie mówiąc już o określonych możliwościach poznawczych doświadczeń moralnych, religijnych i estetycznych, czy o odpowiednim wykorzystywaniu potencjału poznawczego praktyki technologicznej i życiowej – poznania opartego o różne rodzaje ludzkiej *praxis*<sup>66</sup>.

*“Philosophical reflection as well has suffered diminution. Great philosophical endeavors that have aimed at grasping and understanding the significance of the numerous horizons encircling the human mind and our lived world at differentiating the respective realms of human experience and seeking their coherence, have lost their meaningfulness.*

*How could we even dream now of embracing this ever escaping infinity open to our human gaze in a harmoniously coalescing vision? How we seek its sense, its reason? It seems as if humanity as classic dream of metaphysical vision has vanished from sight”* – pisze A.T. Tymieniecka. I dodaje: *“Expanding knowledge of nature, the world, the cosmos, of human beings too, keeps humanity in perpetual uncertainty. The perspectives that have long conditioned the aims of human endeavours, the coherence of the world has undergone a loosening, even rapture. Criteria and rules of validity have become questionable or have been outright rejected”*<sup>67</sup>.

W tej sytuacji nie dziwi wzrost nihilistycznej krytyki klasycznej filozofii, poglądów o jej jałowości i nieskuteczności poznawczej, o głębokim kryzysie, w którym coraz bardziej się pogrąża, i o prawdopodobnym całkowitym jej upadku, obumarciu. Nie zaskakuje też sprowadzanie filozofii do swoistej gry pojęciowej czy sofistyki terminologicznej (por. stanowisko w tej kwestii postmodernizmu i podobnych orientacji filozoficznych).

<sup>66</sup> Por. *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004, s. 13–73; J. Szmyd, *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*, Kraków 2003, s. 14–33.

<sup>67</sup> A.T. Tymieniecka, *The New Enlightenment*, „A Review of Philosophical Ideas and Trends”, red. A.T. Tymieniecka, t. 32, Hanover, New Hampshire, 2008, s. 3–4.

Z drugiej zaś strony – jak gdyby na przekór tej sytuacji – widoczne jest ożywienie dążności do obrony filozofii, do jej „odrodzenia” i tworzenia nowoczesnego i poznawczo skuteczniejszego, przewyżającego aktualne trudności, a nawet niemożności poznawcze filozofii, typu metodologii i epistemologii filozoficznej. Ogólnie mówiąc, pojawiają się coraz bardziej zdecydowane, twórcze i inwencyjne poszukiwania nowych i efektywniejszych sposobów filozoficznego poznawania i rozumienia rzeczywistości, podążające m.in. za tendencjami poznawczymi i racjonalistycznymi tzw. Nowego Oświecenia, opowiadające się za nowym paradygmatem racjonalizmu i humanizmu, za nowoczesnym odczytywaniem rzeczywistości, środowiska życia i bytowania ludzkiego i człowieka jako takiego. (Por. m.in. humanistyczny ruch intelektualny skupiony wokół twórczości Paula Kurtza i czasopisma „Free Inquiry”<sup>68</sup>, najnowsze prace Anny Teresy Tymienieckiej<sup>69</sup>, filozoficzne rozprawy Henryka Skolimowskiego<sup>70</sup>, i innych przedstawicieli filozofii ekologicznej, piśmiennictwo twórców współczesnego environmentalizmu i reentywizmu<sup>71</sup>, filozoficzną twórczość rzeczników tzw. uniwersalizmu<sup>72</sup>, twórców koncepcji multipoznawczego, tzn. filozoficznego i pozafilozoficznego „odczytywania” rzeczywistości<sup>73</sup>).

2. Twierdzenie o nieporadności poznawczej tradycyjnej filozofii czy o wyczerpaniu się jej zdolności do pełniejszego rozpoznawania przedmiotu poznania, odnosi się z oczywistych względów także do kondycji poznawczej klasycznego transcendentalizmu, ściśle mówiąc, do tzw. transcendentalnej świadomości (*transcendental consciousness*) Kanta, Husserla i ich kontynuatorów. Potwierdza to wielu autorów o różnej orientacji filozoficznej, wśród nich także A.T. Tymieniecka. *„In order to assess the transformations that the present-day scientific, technological, social, and civilizational upheavals are creating, a new critique of reason is indispeable. A vision of reason that breaks out from the narrow traditional framework*

<sup>68</sup> Kwartalnik „Free Inquiry” jest publikowany przez stowarzyszenie The Council for Democratic and Secular Humanism, Amherst, NY, USA, red. Paul Kurtz.

<sup>69</sup> Por. A.T. Tymieniecka, *The Fullness of the Logos In the Key of Life*, t. 1: *The Case of God in the New Enlightenment*, „Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research”, t. 100, Dordrecht 2009.

<sup>70</sup> Por. H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991; *idem, Filozofia żyjąca*, Warszawa 1993.

<sup>71</sup> Por. J. Bańka, W. Sztumski, *Ekorecentywizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*, Katowice 2007.

<sup>72</sup> Por. J. Kuczyński, *Wstęp do uniwersalizmu*, t. 1: *Ogrodnicy świata*, Warszawa 1998.

<sup>73</sup> Por. J. Szmyd, „Odczytywanie” współczesności – możliwości, ograniczenia, funkcje społeczne i życiowe, „Państwo i Społeczeństwo” 2007, nr 3, s. 7–16.

*and opens up creativity toward appreciation of the host of new rationalities now expounded is needed in order to deal with the changeable currents of existence, to generate criteria of validity, predictability, prospects, measure*<sup>74</sup>.

Ale nie chodzi tu jedynie o nierozpoznawanie głębszych poziomów procesu życiowego jednostek ludzkich i innych istnień, lecz o wiele innych, zarówno podmiotowych, jak i przedmiotowych cech i uwarunkowań bytu realnego oraz właściwości ludzkiej świadomości (*human consciousness*), z których nie zdawali sobie sprawy i nie uwzględniali w koncepcji świadomości transcendentalnej (*transcendental consciousness*) przedstawiciele klasycznego transcendentalizmu.

Obecnie chodzi o odpowiedź na nowe pytania.

Po pierwsze, na pytanie o to, czy główny składnik świadomości ludzkiej, obojętnie, czy określać ją będziemy jako świadomość transcendentalną, czy jakoś inaczej, jest stały, czy zmienny w swych strukturach, formach, logice wewnętrznej, podstawowych funkcjach i możliwościach poznawczych.

Po drugie, na pytanie o to, czy owa świadomość nie tylko konstruuje, swoicie tworzy obraz przedmiotu poznania i przyczynia się, obok odpowiedniego udziału w tym procesie władz zmysłowych, intuicyjnych, emocjonalnych, wolicjonalnych i uczuciowych, do jego recepcji przez całościowo pojęty podmiot poznawczy, ale czy i jak uwarunkowana jest ona w swych kreatywno-receptywnych funkcjach przez rzeczywistość pozapodmiotową, przedmiotową.

Po trzecie, chodzi o odpowiedź na pytanie o to, czy skonstruowany przez świadomość i przyjęty przez podmiot obraz rzeczywistości sam wtórnie nie oddziałuje na świadomość i na myślenie o myśli.

Po czwarte, czy świadomość transcendentalna konfrontowana jest ze swoim nieodłącznym faktem towarzyszącym (*counterfact*) w postaci podświadomości – dla semantycznej symetrii można ją nazwać podświadomością transcendentalną. I czy to „ciemne”, nieświadomione oblicze świadomości, wpływa na konstrukcję i recepcję obrazu świata równie znacząco, a być może jeszcze bardziej decydująco, jak świadomość uświadomiona.

Po piąte, czy świadomość i nieświadomość transcendentalna mają w wypełnianiu swych funkcji poznawczych określonych pośredników, mniej lub bardziej udanych i pożądaných „mediatorów” pomiędzy nią samą a rzeczywistością zewnętrzną.

<sup>74</sup> A.T. Tymieniecka, *The New Enlightenment*, op. cit., s. 7.



Obecnie, w aktualnym stanie ludzkiego poznania, liczą się po stronie tych „pośredników” głównie technologiczna, społeczna i życiowa praxis, proces przyśpieszonych zmian „wszystkich i wszystkiego” w świecie ludzkim oraz media masowe, głównie elektroniczne. Bez uwzględnienia tych czynników współczesne rozważania o świadomości transcendentalnej i w ogóle o procesie poznania ludzkiego wydają się nie tylko ułomne, ale wręcz bezsensowne.

Klasyczna koncepcja świadomości transcendentalnej Kanta, Husserla i ich kontynuatorów, nieuwzględniająca w istocie rzeczy – bo czas historyczny i wcześniejszy stan samowiedzy epistemologicznej po prostu na to nie pozwalał – wymienionych wyżej zależności, uwarunkowań, „pośrednictwa” i ograniczenia ludzkiego poznania, jawi się obecnie doktryną teoriopoznawczą *de facto* poznawczo jałową i w pewnym sensie nawet anachroniczną, choć zachowuje zasadność swego głównego założenia, a mianowicie tezę, że obraz przedmiotu poznawczego (obiektywnej rzeczywistości) formułowany jest przez podmiot poznawczy; jego formy i reguły, sieci pojęciowe i struktury językowe itp., i że w związku z tym świat poznawczo przedstawiany jest taki, jaki jest ukonstruowany i wyartykułowany przez świadomość jego obraz, a nie taki, jaka jest autentyczna rzeczywistość, czyli jaki jest byt „sam w sobie” – Hegłowska teza o tożsamości myśli i rzeczywistości ma jedynie znaczenie ontologiczne, a nie epistemologiczne.

Klasyczna formuła transcendentalizmu wymaga więc gruntownej rewizji, rozwinięcia i dopełnienia, nie podlega zaś totalnemu zakwestionowaniu i odrzuceniu, czyli że we współczesnych dociekaniach i sporach teoriopoznawczych, mających na celu tworzenie nowej koncepcji charakteru, struktury i mechanizmów procesu poznawczego, nie jest uprawnione antytranscendentalistyczne stanowisko, natomiast niezbędne jest krytyczne i twórcze rozwijanie nowoczesnej postaci transcendentalizmu, czyli neotranscendentalizmu.

Godnym uwagi przyczynkiem do aktualnej rewizji czy reinterpretacji klasycznego transcendentalizmu jest m.in. koncepcja *the primordial positioning of life* oraz wykładnia pierwotnych źródeł ludzkiej świadomości A.T. Tymienieckiej tudzież koncepcja tzw. partycypującego rozumu H. Skolimowskiego<sup>75</sup>.

Omówienie tych nader interesujących i odkrywczych rozwiązań na razie pomijamy, natomiast krótkiemu rozważaniu poddajemy to, co przez obydwie koncepcje zostało w zasadzie pominięte, tzn. zagadnienie

<sup>75</sup> Por. H. Skolimowski, K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003.

funkcji mediów masowych z punktu widzenia współczesnej teorii poznania.

3. Zatem jednym z głównych problemów końca XX i początków XXI w. staje się funkcja mediów elektronicznych w procesie ludzkiego poznania i samorealizacji człowieka, czyli zagadnienie poznawczej i osobowej interakcji: jednostka i zbiorowość ludzka a media masowe.

To, co było orzekane o świadomości ludzkiej, w tym o tzw. transcendentnej świadomości, w odniesieniu do jej uwarunkowań, struktury, mechanizmów wewnętrznych, poznawczej i homokreatywnej roli, przestaje być obecnie aktualne i w znacznej mierze traci na znaczeniu, w każdym razie staje się wiedzą ułomną i niewystarczającą, m.in. z przyczyny mass mediów. Problematyka mediów coraz głębiej przenika też do współczesnej teorii poznania i epistemologii. Zaczyna zajmować w tych dziedzinach filozofii poczesne miejsce. Uraża do ich głównych zagadnień. Nic w tym dziwnego, skoro rosnący w siłę medialny obraz rzeczywistości zdecydowanie i skutecznie, choć nieraz bezwiednie lub z łatwym świadomym przyzwoleniem ze strony jego odbiorcy, zaczyna wypierać ze świadomości i duchowości człowieka realny obraz rzeczywistości oparty na poznaniu naturalnym (zdroworozsądkowym), naukowym i filozoficznym.

Na skutek codziennej i wszechobecnej presji i nacisków na umysłowość i praktyczną aktywność człowieka potężnego „świata mediów” i jego zadziwiająco wpływowego „obrazu” rzeczywistości, orientacja w świecie człowieka współczesnego, jego świadomość poznawcza i samoświadomość oraz cały wewnętrzny świat duchowy podlegają gruntownym zmianom i przekształceniom, a często nawet głębokiej destrukcji i deformacji, zaś w lepszym razie – daleko idącemu uproszczeniu. Inaczej mówiąc, na skutek działalności mediów „świat dla nas”, czyli obraz świata względnie poprawnie i prawidłowo poznawanego, świata w miarę możliwości wiarygodnego i niezafałszowanego, wyraźnie się zawęża i zubaża lub coraz szybciej oddala się z naszego pola widzenia. Natomiast „świat nie dla nas”, ale nam narzucony, czyli właśnie „świat medialny” niemal z każdym dniem potężnieje i wciąga nas skutecznie w sferę własnych wpływów.

W związku z tym stanem rzeczy przed współczesną epistemologią staje wiele nader istotnych i wymagających wszechstronnej i pogłębionej analizy problemów, w proponowanym tu określeniu – „problemów filozoficzno-medialnych”.

Wśród nich na pierwszy plan nasuwają się następujące kwestie:

Po pierwsze, charakter i specyfika interakcji: media i ludzie; jej uwarunkowania, funkcje ekonomiczne i społeczne, kulturowe i psychologiczne, podmiotowe i egzystencjalne, poznawcze i epistemologiczne.

Po drugie, specyfika procesu tworzenia, kształtowania i emitowania przekazu medialnego; cechy swoiste funkcji i roli medialnego obrazu rzeczywistości; roli informacyjnej, poznawczej, edukacyjnej, kulturowej, użytkowo praktycznej, rozrywkowej itp.

Po trzecie, społeczna i cywilizacyjna rola mediów, ich współdziałanie w procesach globalizacyjnych, w toku kształtowania społeczeństwa informatycznego i konsumpcyjnego, kultury masowej i globalnej, nowych stylów i standardów życia indywidualnego i zbiorowego; miejsce i rola mediów w określeniu i dynamizowaniu ogólnych kierunków i trendów przemian współczesnej cywilizacji, przemian o znamionach kryzysowych i destrukcyjnych.

Z punktu widzenia rozważanego w tym rozdziale zagadnienia, tzn. wpływu medialnego obrazu rzeczywistości, czyli tzw. medialnego świata na ludzką umysłowość i psychikę, a w szczególności na świadomość poznawczą jednostki ludzkiej – zarówno w transcendentnym, jak i w innym jej rozumieniu – oraz na jej duchowość, na szczególną uwagę zasługuje kilka bardziej szczegółowych zagadnień, takich jak z jednej strony – język mediów, forma i struktury przekazu medialnego; z drugiej – wpływ tego języka i komunikowanych przezeń treści na świadomość, psychikę, rozwój osobowy i samorealizację jego odbiorców i w ogóle na podmiotowość i duchowość człowieka.

4. Zajmijmy się obecnie pokrótce tymi dwoma charakterystycznymi, a zarazem bardzo istotnymi zagadnieniami.

Zacznijmy od języka i innych typowych składników struktury medialnego obrazu rzeczywistości. W strukturze tego obrazu przeważają nad słowem i pismem, zwłaszcza pismem literackim i naukowym, takie formy komunikacji jak pokaz, wizerunek, określona sceneria, układy haseł i symboli, specyficzne znaki i kody. Dominują w nim tzw. słowa „atomowe”, wyrażenia możliwie najprostsze, zwroty niemal komiksowe, żargon komputerowy i internetowy, niewyszukane obrazowania i oznaczenia rzeczywistości, popularne dźwięki i melodie nad bogatą i dojrzałą ekspresją językową, głębszą kulturą języka potocznego, literackiego naukowego i filozoficznego. A dzieje się to głównie z tej przyczyny, że obraz ten adresowany jest do najprostszycych wrażeń i uczuć, ubogiej wyobraźni, potocznych nastawień i elementarnych instynktów, mniej zaś do refleksyjnego umysłu, wyższych uczuć i twórczej wyobraźni.

Właśnie na skutek tego znacznego i zbytńego odwrócenia się nadawców medialnego obrazu rzeczywistości od *homo gutenbergensis* w stronę *homo ludens*, od kultury liter i słowa do kultury znaku i obrazu zaczął się zagrażający kulturze intelektualnej człowieka i jego duchowości, a być

może całemu jego człowieczeństwu, proces deformacji i degradacji języka oraz ograniczania świadomości poznawczej. Proces ten polega, najogólniej mówiąc, na dokonującej się symplifikacji języka naturalnego i literackiego, swoistym zanieczyszczaniu ich różnymi wulgaryzmami i prostackimi wyrażeniami, na stopniowym, ale stałym ograniczaniu w strukturze i w polu semantycznym mowy i piśmiennictwa zasobu słownictwa bogatszego i wysubtelniejszego, na redukcji fraz do najprostszych i najkrótszych form, na wprowadzaniu w system języka zbędnych neologizmów i sztucznych figur lingwistycznych, prymitywnych zwrotów i terminów językowych, instrumentalnych haseł i sygnałów, znaków i wskazań komunikacji komputerowej i instruktażu dla funkcjonowania robotów.

Taki zubożony i symplifikowany, a nawet prymitywizowany i wulgaryzowany, a przez to zasadniczo deformowany język – a zawdzięczamy go głównie oddziałującym na nas formom ekspresji medialnej – nie może, z oczywistych względów, spełniać poprawnie swej podstawowej funkcji w stosunku do sfery myślenia, świadomości, uczuć i osobowości. Wszak między myśleniem, funkcjonowaniem świadomości, odczuwaniem i przeżywaniem, osobowością i duchowością człowieka a językiem zachodzi, jak dobrze wiadomo, ścisła współzależność.

Przypomnieć tu warto, że myślenie, główny składnik ludzkiej świadomości, ma charakter językowy. Człowiek zawsze myśli w określonym języku. Myślenie w pierwotnej swej fazie jest mówieniem, a dopiero we wtórnej – pisaniem, słowną i pojęciową artykulacją, obrazową i symboliczną ekspresją. Poprzez słowa i terminy językowe, znaki i symbole, struktury pojęciowe i semantyczne nie tylko wyraża się świadomość i duchowość człowieka, ale rozwija się i kształtuje, właśnie dzięki mowie i językowi, człowieczeństwo. Dzięki niemu podmiot urzeczywistnia swe funkcje poznawcze, a osoba ludzka i jej duchowość uzyskują możliwości samorealizacji<sup>76</sup>. Zatem upraszczanie i deformowanie języka, takie czy inne jego degradowanie – jak to się dzieje za sprawą mediów – oznacza działanie destrukcyjne i szkodliwe nie tylko w odniesieniu do świadomości poznawczej człowieka i jej funkcji, ale także w stosunku do całej duchowości jednostki ludzkiej oraz jej możliwości samopoznawczych. Zaś swobodne i nieskrępowane rozwijanie i bogacenie mowy i struktur językowych, co media wyraźnie hamują, a nawet blokują, oznacza działanie na rzecz prawidłowego rozwoju świadomości, dynamizowania i u efektywniania jej funkcji poznawczych oraz działanie na rzecz możliwie pełnego kształtowania potencjału osobowego i duchowego człowieka, czyli na rzecz rozwoju jego człowieczeństwa.

<sup>76</sup> J.F. Collange, R. Mengus, *Communication et communion: perspectives theologiques et ethiques, in Medias et charite*, Paris 1987, s. 95–97.

Również poważnym zagrożeniem dla prawidłowego funkcjonowania myślenia i świadomości jest dominująca w przekazie mediów elektronicznych ich swoista obrazowość – systemy znaków i symboli, wizerunków i przedstawień. W niej „gubią się słowa i myśli”, które dość często schodzą na obrzeża przekazu. Poważnie marginalizuje się albo nawet zupełnie zanika głębsza treść intelektualna i refleksyjna. Wypierana jest też funkcja poznawcza doświadczeń bezpośrednich, czyli danych poznawczych uzyskiwanych w faktycznym kontakcie z rzeczywistością.

Na pierwszym planie przedstawień odbieranych za pośrednictwem mediów sytuuje się zatem sztucznie skonstruowana medialna rzeczywistość, bardziej lub mniej nieadekwatna do rzeczywistości realnej, faktycznej, niewirtualnej. Czyli sytuuje się w nich tzw. świat mediów; świat pełen iluzji i artefaktów, tendencyjnie i selektywnie dobranych komunikatów, komercyjnych lub ideologicznych zachęt i sugestii itp., czyli zasadniczo nieadekwatnego do faktycznej rzeczywistości i na różne sposoby okaleczonego i zdeformowanego komunikatu poznawczego o realnym świecie<sup>77</sup>.

5. Jedną z najbardziej charakterystycznych funkcji medialnego obrazu rzeczywistości jest zjawisko utożsamiania samego przekazu medialnego z konkretną rzeczywistością (*media equatium*). Polega ono na uznawaniu przez odbiorcę tego, co jest w obrazie jedynie symboliczną, obrazową lub pojęciową prezentacją rzeczywistości, za rzeczywistość jako taką. I na nawiązywaniu z tą niby-rzeczywistością takich kontaktów, jakie nawiązuje się z faktyczną rzeczywistością, tzn. typowych kontaktów emocjonalnych, wolicjonalnych, moralnych, estetycznych itp. Na przyjmowaniu w tych relacjach tego, co jest na pozór rzeczywiste, jako faktycznie rzeczywiste, i myleniu tego, co rzeczywiste, z tym, co tylko wydaje się rzeczywiste<sup>78</sup>.

W konfrontacji umysłu ludzkiego ze światem medialnym wyraźnie uwidacznia się to, że – jak piszą dwaj badacze amerykańscy – „Nie istnieje żaden przełącznik w mózgu, dzięki któremu można by było rozróżnić świat rzeczywisty od medialnego”<sup>79</sup>. Dzięki temu „stare mózgi, szczególnie jeśli jesteśmy zajęci czymś innym lub działamy automatycznie – „oszukiwane” są przez media”<sup>80</sup>. Zatem „Wobec braku wyraźnego ostrzeżenia,

<sup>77</sup> Por. Z. Sareło, *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2001.

<sup>78</sup> Por. B. Reeves, C. Nass, *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media like Real People and Places*, 1996 – *Media i ludzie*, przeł. H. Szczerkowska, Warszawa 2005, s. 25.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 25.

że jesteśmy oszukiwani [...] traktujemy media jako rzeczywiste osoby i miejsca”<sup>81</sup>.

Mechanizm tego zjawiska najlepiej daje się wyjaśnić na przykładzie oglądania filmu: „Przypomnienie sobie, że »to przecież jedynie film«, otwiera nam drogę ucieczki [jeśli film nas przeraża – przyp. J.Sz.]. Strategia ta jednak sprawia, że trudno jest śledzić fabułę. Nie należy też do typowych i stale stosowanych. Zazwyczaj automatycznie i nieświadomie ignoruje się zmyślenie i oczekuje rzeczywistości, tak jakby technologia była niewidzialna. Fakt, że film nas przeraził, jest przede wszystkim dobrym świadectwem, iż media są najpierw odbierane jako rzeczywistość, stają się natomiast czymś sztucznym dopiero wtedy, kiedy się nad nimi zastanowimy. Tak działają nasze stare mózgi w nowoczesnym świecie”<sup>82</sup>.

Przyczyn mylenia przekazu medialnego, który – jak już wielokrotnie to podkreślaliśmy – w istocie rzeczy jest jedynie symboliczną, obrazową prezentacją rzeczywistości, przypominającą religijną idolatrię, tzn. brania w postrzeganiu osobistym lub zbiorowym obrazu czy rzeźby bóstwa za samo bóstwo, jest wiele i mają one różnorodny charakter. Zostały one w większości wyjaśnione we współczesnych teoriach psychologicznych i epistemologicznych. Ale przywoływani przez nas wcześniej eksperymentalni badacze dodają do tego złożonego zagadnienia dodatkowe i bardzo interesujące wyjaśnienie, a mianowicie twierdzenie o niezupełnym przystosowaniu „starego”, ewolucyjnie nienadążającego za postępem mózgu ludzkiego do właściwej recepcji świata symbolicznego i wirtualnego, czyli stosunkowo łatwego popadania w nastawienie do traktowania go jak świat rzeczywisty, a w każdym razie nieostrego rozróżniania go od świata realnych faktów.

Czytamy: „ludzie nie są ewolucyjnie przystosowani do XX-wiecznych technologii. Ludzki mózg – relacjonują wyniki swych badań amerykańscy badacze – rozwijał się w świecie [...] w którym wszystkie postrzegane przedmioty były realnymi przedmiotami fizycznymi. Wszystko, co wydawało się rzeczywistą osobą bądź realnym miejscem, było rzeczywiste”<sup>83</sup>. I dalej: „Współczesne media współdziałają z dawnymi mózgami. Ludzie nie zawsze są w stanie pokonać wszechogarniające przekonanie, że prezentacje medialne są rzeczywistymi ludźmi i przedmiotami. Ludzie reagują na symulacje istot społecznych i przedmiotów”<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

Okazuje się więc, że obecnie mamy do czynienia ze szczególną, nieznaną, nieopisaną i niewyjaśnioną przez twórców klasycznej koncepcji transcendentalizmu, percepcję rzeczywistości, z myślowym mieszaniem rzeczy i realnych przedmiotów z ich obrazami i symbolami, rzeczywistych faktów ze światem fikcji i iluzji. Psychologiczną cechą tej osobliwej percepcji jest m.in. jej automatyzm, niemożność podtrzymywania w niej na dłuższą metę krytycznej refleksji i wyostrzonej uwagi, powszechna i łatwa uległość sugestii i iluzyjności, jak gdyby narkotyczna przyjemność odbioru tego odrealnionego świata i rozleniwienie intelektualne w obcowaniu z nim, stopień wrażliwości moralnej i estetycznej oraz angażowanie zarówno obniżonego poziomu świadomości, jak i szerokiego pola niektórych warstw podświadomości (prostych popędów i instynktów), reakcje w większym stopniu emocjonalne, w mniejszym intelektualne, zmiany, często niekorzystne, nie tylko w sferze mentalnej, osobowej i behawioralnej, ale także w organizmie i czynnościach fizjologiczno-mózgowych.

Zacytujmy jeszcze raz amerykańskich uczonych:

„Nawet najbardziej bierne zastosowania mediów sprawiają, że ludzie kierują na nie uwagę, przypisują im osobowość, doświadczają pobudzenia, przyznają im kompetencje, organizują w pamięci informacje, określają sympatie i antypatie i doświadczają fizycznych zmian w organizmie i mózgu”<sup>85</sup>.

Zwraca uwagę wielofunkcyjność mediów, wpływająca różnorodnie na czynności poznawcze człowieka: „Ludzkie reakcje – czytamy w cytowanej książce pt. *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media like Real People and Places* (1996) (polski przekład *Media i ludzie*, 2000). Ludzkie reakcje pokazują, że media są czymś więcej niż narzędziami. Media są traktowane grzecznie, mogą wtargnąć w naszą przestrzeń osobistą, mogą posiadać osobowość, która pasuje do naszej, mogą być członkami zespołu i uaktywniać stereotypy związane z płcią. Media mogą wywoływać reakcje emocjonalne, wymagać koncentracji uwagi, zagrażać nam, wpływać na pamięć i zmieniać pojęcia tego, co naturalne. Media są pełnymi uczestnikami naszego świata społecznego i rzeczywistego”<sup>86</sup>.

6. Dobitym przykładem rozpatrywanego tu zagadnienia jest oddziaływanie na odbiorcę Internetu. To jedno z najważniejszych osiągnięć cywilizacyjnych ostatnich dziesięcioleci należy obecnie do najczęściej stosowanych mediów o funkcjach informacyjnych, komunikacyjnych,

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 296.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 294.

edukacyjnych, profesjonalno-wykonawczych i rozrywkowych. Internet wiele wnosi do współczesnego procesu poznawania rzeczywistości, komunikacji międzyludzkiej, technologii różnych typów działalności człowieka, jednostkowego i zbiorowego jego życia. Jednocześnie jednak stwarza wiele poważnych i trudnych do rozwiązania problemów i dylematów, niepożądanych konsekwencji i skutków, utrudnień i deformacji poznawczych.

Na tym miejscu chodzi nam o różne problemy poznawcze i negatywne funkcje Internetu związane z interakcją zachodzącą pomiędzy bardzo specyficzną i właściwie bezgraniczną sferą „świata medialnego”, którą jest „świat internetowy” a umysłem i właściwie całą osobowością człowieka.

Oto ważniejsze z nich:

Po pierwsze, świat dostępny w sieciach komputerowych często odbierany jest jako rzeczywistość faktyczna, całkowicie realna. Stosunkowo łatwo bierze się w tym akcie fikcję za prawdę i odwrotnie – prawdę za fikcję.

Po drugie, w świecie wirtualnym jego odbiorca, czyli podmiot poznawczy i przeżywający w tym wymiarze dane mu treści, dość często traci swą tożsamość, osłabia swoją osobowość i staje się niejako innym człowiekiem; człowiekiem właściwie bez imienia i bez „dowodu tożsamości” – człowiek ten nierzadko myśli: „chroni mnie nick, a mój nick to przecież nie ja”. Stwarza to m.in. pole do rozpowszechniania różnych plotek, oszczerstw, anonimowego niszczenia czyjegoś dobrego imienia, wprowadzania interlokutorów w błąd, igrania z ich opiniami, a nawet uczuciami.

Po trzecie, Internet z jednej strony ułatwia dostęp do bogatych i użytecznych informacji, z drugiej zaś – dostarcza informacji całkowicie zbędnych i bezużytecznych, nieprawdziwych i wychowawczo szkodliwych.

Po czwarte, Internet zaspokaja jedną z najważniejszych potrzeb człowieka – potrzebę więzi z innymi. Czyni to jednak w pośredni sposób, co stwarza zupełnie odmienne i nie zawsze pozytywne konsekwencje aniżeli komunikacja bezpośrednia; konsekwencje tego procesu wymagają jednak odrębnego omówienia. Internet w pewnej mierze jednoczy ludzi jako jednostki i grupy, z drugiej strony – dzieli ich pokoleniowo, ideologicznie, politycznie, kulturowo, obyczajowo, a nawet religijnie.

Po piąte, Internet jest zagrożeniem dla prywatności, intymności, poufności, przede wszystkim zaś dla autentycznej duchowości. Brak w nim odpowiedniej ochrony i zabezpieczenia dla tych wartości.

Po szóste, Internet ma jednak wiele zalet. Należy do nich m.in. to, że osoby odczuwające brak akceptacji w realnym świecie i życiu mogą dzięki



sieci zyskiwać lepsze samopoczucie, dowartościować się. Także osoby nieśmiałe, samotne, na co dzień zapracowane mogą w Internecie upatrywać dla siebie np. szansę spędzenia miłego wieczoru, czemu może sprzyjać względna anonimowość oraz czasem wytwarzanie fikcji wokół własnej osoby w sieci internetowej.

Internet mimo to jest też źródłem poważnej „choroby” cywilizacyjnej, choroby internetowej, tzn. zbytniego, uzależniającego przywiązania się do sieci internetowej. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że ta „choroba” będzie się szerzyć aż do swoistej epidemii i że, jak czytamy w jednym z czasopism studenckich, „dopadnie nas wszystkich prędzej czy później, że przyjdzie pewien sobotni wieczór, gdy opustoszeją kawiarnie, kina, ulice, wszyscy zasiądą przed swoimi komputerami, a wirtualny świat wciągnie nas bez reszty”<sup>87</sup>. Prawdopodobnie prognoza autorki tego stwierdzenia się nie spełni. Sama zresztą bliska jest takiego zdania. Jednakże nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość wirtualna będzie nas wciągać w przyszłości coraz bardziej i otwierać przed nami coraz szersze nęcące perspektywy, pozornie rekompensując nasilające się niedostatki życia realnego – z wszystkimi egzystencjalnymi i poznawczymi konsekwencjami tego cywilizacyjnego procesu. Tak, że chyba zgodzić się można z twierdzeniem, że „Internet ma wszystkie, może nawet zwielokrotnione wady i grzechy tego świata”, ale ma też i dobry, ciągle jeszcze trudny do oszacowania, potencjał oraz wielkie, niezupełnie wykorzystywane i jasno przewidywalne, możliwości. Jest nie tylko, co już wcześniej stwierdzono, jednym z największych osiągnięć cywilizacyjnych i kulturowych oraz potężnym środkiem informacji i komunikacji społecznej, ale także poważnym problemem filozoficznym, zwłaszcza teoriopoznawczym i epistemologicznym, oraz pilnym i doniosłym zagadnieniem dla filozofii współczesnej, humanistyki i antropologii filozoficznej<sup>88</sup>.

Media więc stają się nie tylko wielkim i zgoła nowym problemem poznawczym, ale także niezmiernie poważnym i istotnym zagadnieniem antropologicznym, społecznym i kulturowym. We wszystkich swych wymiarach problem ten staje się obecnie poważnym wyzwaniem dla całej ludzkości, któremu musi ona – jeśli ma prawidłowo i bezpiecznie się rozwijać – zdecydowanie wyjść naprzeciw i przynajmniej częściowo mu sprostać.

<sup>87</sup> M. Dulniok, *Gorączka sobotniej nocy... przed monitorem*, „Mixer. Magazyn Studentów Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego” 2009, nr 35, s. 8.

<sup>88</sup> K. Gurba, *Rzeczywistość ducha w świecie wirtualnym*, „Horyzonty Wychowania” 2007, nr 6, s. 12; T. Sławek, *„Jak” ludzkiego ducha*, *ibidem*, s. 15.

Wielkie i nowe zadania otwierają się na tym polu zarówno przed filozofią, a właściwie przed nową specjalizacją, jaką winna być filozofia mediów, jak i przed wszystkimi starającymi się dotrzymać kroku przyspieszonym przemianom świata ludzkiego naukami społecznymi i humanistycznymi.

Od postępu poznawczego tych gałęzi filozofii i nauki w zakresie, mówiące najogólniej, „problemu medialnego” w znacznej mierze zależeć będzie odpowiedź na postawione przez T.A. Tymieniecką istotne i aktualne pytania: *How can I be?*, *What makes our beingness possible?* i *What can we hope?*<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> A.T. Tymieniecka, *The New Enlightenment*, *op. cit.*, s. 12.

## Rozdział VI

# Rozważania dodatkowe. Czy wielcy intelektualiści są nam jeszcze potrzebni?

Podjęte tu rozważania są próbą odpowiedzi na zawarte w ich tytule pytanie, czy wielcy intelektualiści są nam jeszcze do czegoś potrzebni? Odpowiadamy: tak, są oni nadal potrzebni. Potrzebni może nawet bardziej niż kiedykolwiek, zwłaszcza przy wyjaśnianiu i niejako odszyfrowywaniu coraz bardziej komplikującego się i zagrożonego świata, w którym żyjemy. Upewniają nas w tym przeświadczeniu choćby prace autorów, do których odwoływaliśmy się w tej części książki.

I od razu zaznaczmy, że pytać o to, w jakim świecie żyjemy, jest z pozoru błahym, a może nawet nieco śmiesznym oznajmieniem zainteresowania tym, co nas zewsząd otacza. Gdy jednak dobrze się nad tym pytaniem zastanowić, to przyjdzie uznać nie tylko jego bezsporną ważność i aktualność, ale także praktyczne znaczenie, żeby nie powiedzieć – życiową konieczność. Bo w istocie rzeczy często nie bardzo wiemy, w jakim świecie żyjemy, a ta niewiedza ma dla nas różne życiowe konsekwencje. Nie wiemy, bo przeważnie patrzymy nań poprzez obraz mass mediów, spreparowane przez nie „widoki” rzeczywistości, które są, jak pisaliśmy, wybiórcze, ograniczone i nierzadko tendencyjne. (Według znających się na rzeczy specjalistów pomijają one około 90% istotnych zjawisk i procesów świata przedstawianego, a w tym, co ukazują, rzadko są bezstronne). Ich wizerunek świata jest sztucznie komponowany i jednostronnie oświetlany (mechaniczna składanka fragmentów powyrywanych z kontekstu rzeczy-

wistości). Przy czym jest to wizerunek na ogół powszechny, docierający do nas poprzez dane wyrwykowych, pospiesznych, nie zawsze wystarczająco refleksyjnych doświadczeń i obserwacji lub po prostu z niepewnych odczuć i intuicji, potocznych przeświadczeń i opinii. Na spokojną, pogłębioną, samodzielną i krytyczną refleksję nad światem, w którym żyjemy, na ogół nie mamy ani czasu, ani dostatku odpowiednich nastawień, a bywa też dość często, że w warunkach nienaturalnie pośpiesznego, zagonionego i niemal do ostatka wytrzymałości fizycznej i psychicznej doprowadzonego życia brakuje nam dla takiej refleksji silniejszych motywacji, nie odczuwamy już nawet jej potrzeby. Codzienna pogoń za pieniądzem, troska o zachowanie czy uzyskanie pracy, obowiązki zawodowe, sprawy rodzinne, kłopoty osobiste, rutynowa konsumpcja, myśl o przyszłości itp. skutecznie wypierają „filozofowanie”, pełniejsze i wnikliwsze „odczuwanie” i wartościowanie rzeczywistości, samodzielne i krytyczne z nią współistnienie. Nasza głębsza *scientia* i *sapientia* ulegają marginalizacji, niepostrzeżenie są wyprowadzane z narzuconego stylu i rytmu życia, z przyjętego „kalendarza zajęć”, i codziennego obyczaju.

Ten deformujący i upraszczający rzeczywistość massmedialny przekaz świata jest jednak – jak już była o tym wcześniej mowa – bardzo sugestywny i łatwo, zbyt łatwo, trafiający do naszych serc i umysłów. Bez większych trudności wzbudza poczucie jego oczywistości i wystarczalności. Mimo że dość często wywołuje irytację, złość i zdenerwowanie, daje jednak poczucie pewnego zadowolenia i przyjemności – gdyby było inaczej, to prawdopodobnie nie oglądalibyśmy telewizji i nie czytali gazet. Na ogół nie zdajemy sobie sprawy, jak przez ten przekaz jesteśmy oszukiwani, wprowadzani w błąd, źle informowani, ewidentnie manipulowani. „Czysta”, w miarę obiektywną informację wypiera z niej, w niekontrolowany przez nas sposób, stronniczy i niejasny, ale dominujący język symboli oraz natłok sofistycznych i cynicznych, irracjonalnych i alogicznych komentarzy i interpretacji.

Uświadomienie sobie tego jakże niefortunnego i w istocie groźnego stanu rzeczy – a jest to możliwość i szansa malejąca – prowadzi oczywiście do wniosku, że świat trzeba odczytywać samodzielnie i krytycznie – bez „masowych pośredników”. Jak słusznie podkreśla Ryszard Kapuściński – należy go „przemyśleć na nowo” – pomijając w miarę możliwości – podawane nam jak na tacy jego wypaczone i ukoloryzowane, odpowiednio do masowej konsumpcji przyprawione odbiory. Jednakże sami, bez niczyjej pomocy, na ogół nie jesteśmy w stanie podołać temu, jak się niestety dookolnie okazuje, bardzo trudnemu już wyzwaniu. Bo w gruncie rzeczy żyjemy – jak mówi Zygmunt Bauman – w wieku kłam-

stwa i coraz trudniej jest nam odróżnić prawdę od nieprawdy. Zachodzi realne niebezpieczeństwo, że utoniemy w kłamstwie. Zatem kto może być nam tu pomocny? Ogólnie mówiąc, pomoc nam mogą – przynajmniej w pewnej mierze – ci nieliczni mądrzy i intelektualnie niezależni ludzie – ludzie wielkiej kultury humanistycznej i moralnej, którzy nie poddali się i nie poddają się uproszczonym i zdeformowanym obrazom świata formułowanym w kręgach mediów, polityki i globalnego biznesu – ludzie, którzy znajdują w sobie dość sił, motywacji, niezawisłości umysłowej i talentu, by samodzielnie i krytycznie go postrzegać i odczytywać – ludzie, których umysłów nie zamuliła potężna machina mass mediów, krótkowzroczna i pragmatyczna polityka, zwłaszcza zafałszowany i pokrętny język polityków, czy po prostu paraliżująca ostrość i samodzielność spojrzenia na świat „technologia” życia w ponowoczesności i jej ideologii lub pseudologii (neoliberalizmu, konsumeryzmu, ahumanizmu itp.).

## 1. Myśliciel i humanista publicznie odepchnięty

Do ludzi, którzy nie dali się mimo wszystko myślowo zawłaszczyć i zinstrumentalizować lub zepchnąć w podziemie świadomości niezależnej, należą w pierwszym rzędzie wielcy intelektualiści współcześni: niektórzy pisarze, filozofowie, uczeni, reportażyści, artyści itp. Nie wszyscy z nich są powszechnie znani, jako że mass media rzadko i raczej niechętnie się nimi zajmują. Ich poglądy i analizy współczesności docierają, jeśli docierają, raczej do wąskich kręgów społecznych. Wielu z tych wybitnych, na świecie uznanych i cenionych twórców i myślicieli, jest w „polskim piekielku” i trochę jednak zaścianku intelektualnym skutecznie zapoznawanych i nierzadko świadomie spychanych z pola świadomości społecznej i opinii publicznej.

Ten rodzaj swoistego „odepchnięcia” społecznego i oddalania się w niepamięć zbiorową dotyczy m.in. Bogdana Suchodolskiego – jednego z najwybitniejszych polskich i zarazem europejskich uczonych, humanistów i myślicieli XX wieku. I właśnie „przypadkiem” B. Suchodolskiego, jako kwestią szczególnie wymowną i symptomatyczną zajmiemy się poniżej.

Zauważmy, że bez większego echa i rezonansu intelektualnego spotkały się zarówno w środkach przekazu, jak i – co jeszcze bardziej zdumiewa – w akademickich środowiskach pedagogicznych i filozoficznych trzy znakomite i fundamentalne, w swej wymowie bardzo współczesne i aktualne, wieńczące twórczość autora, właściwie będące jego testamen-

tem teoretycznym i ideowym, dzieła: *Rozważania o kulturze i przyszłości narodu* (1989), *Wychowanie mimo wszystko* (1990), a zwłaszcza *Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje* (2003).

Podobny los w sferze zainteresowania rodaków i ich uznania dla najwyższej próby dziedzictwa intelektualnego narodu spotkał też niezwykle książkę tego autora pt. *Skąd i dokąd idziemy*, napisaną w czasie okupacji, wydaną w 1943 r., sygnowaną pseudonimem Jadźwing i wznowioną w 1999 r. Nie doczekała się ona stosownego do jej wysokiej rangi poznawczej oraz zdumiewającej aktualności uznania w obecnym obiegu idei. Postawiony publicznie poprzez fakt wznowienia po wielu latach tej książki test nie dał, niestety pozytywnego wyniku – książka nie wzbudziła większego zainteresowania. Chodziło, najogólniej mówiąc, o test na poprawność naszego stosunku do dziedzictwa kulturowego, jego wielonurtowego i wieloświatopoglądowego dorobku. Pytanie testu (sformułowane przez Andrzeja Kołakowskiego – autora „Posłowia” do książki) brzmiało: „Czy rozważania zepchnięte w niepamięć, prowadzone w odległych latach okupacji hitlerowskiej przez autora niezbyt popularnego w dobie obecnej, mogą ożyć przed oczyma współczesnego człowieka? Trzeba to sprawdzić dla dobra naszej kultury i jej ciągłości, gdyż zbyt często w zamęcie historycznym wyrzucaliśmy na śmietnik myśli cenne i przenikliwe, zaś złowrogie czy banalne wypychaliśmy do narodowego panteonu”<sup>90</sup>.

Pytanie o to, czy w „zamęcie historycznym” nie wyrzucamy pochopnie i nierozważnie z narodowego skarbca myśli cennych i przenikliwych, w szerszej rozciągłości i większym kulturowym dramatyzmie odnosi się do dzieła bez wątpienia większej rangi od wyżej wymienionego i współcześnie bardzo znaczącego, a mianowicie do książki pt. *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje* (2003). Także ono bywa na ogół przemilczane i czytelniczko marginalizowane w polskich środowiskach naukowych i w środkach masowego przekazu. Tymczasem jest to dzieło niezwykle i nader cenne – zarówno w sferze rozległej i głębokiej myśli poznawczej i programowej, jak i swej wymowie humanistycznej i moralnej (zawężony tytuł nie oddaje bogatej treści dzieła).

Może warto przywołać opinie o tym dziele osób, które brały bezpośredni udział w przysposobianiu go do druku: „stanowi wkład polskiej myśli w światowe dziedzictwo intelektualne”<sup>91</sup>, „odsłania dzisiejsze rozdroża

<sup>90</sup> B. Suchodolski, *Skąd i dokąd idziemy*, Warszawa 1999, s. 205.

<sup>91</sup> *Idem*, *Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje*, przeł. I. Wojnar, Warszawa 2003, s. 11.

tego świata, a jednocześnie proponuje podstawy nowych nadziei<sup>92</sup>, wskazuje na „ważkie problemy cywilizacyjne, które spiętrzył XX wiek. Autor w swoim dziele ukazuje własne przemyślenia jako Europejczyk z polskim rodowodem – Polak, który całe życie związał z Europą. To ten fakt nadaje tym rozważaniom smak głębokiego humanizmu i aktualności, w nieumiejącym znaleźć równowagi współczesnym świecie”<sup>93</sup>.

Według jeszcze innej opinii książka przyczynia się do znalezienia odpowiedzi głównie na następujące pytanie: „Jak żyć w tym świecie pełnym chaosu, zagrożeń, niesprawiedliwości i paradoksów? Jak tworzyć i realizować wartości wyznaczające sens życia?” Jak żyć, aby „z jednej strony przeciwstawiać się fundamentalizmom, które proponują rozwiązania zbyt łatwe, z drugiej zaś – konsumpcji zbyt powierzchownej”<sup>94</sup>.

Nie są to jednak wszystkie pytania, które odważnie i dociekliwie, z trafnym poczuciem ich wagi i aktualności stawia autor w swej niezwykłej książce. Pyta w niej także i o to, czy prawdą jest, że żyjemy w czasach zmierzchu humanizmu (tak jak zmierzchu ideologii czy nawet historii), czy ofensywna globalizacja i agresywny konsumeryzm nie „pożerają” humanizmu właśnie do ostatka? Czy nie stał się on już orientacją i postawą całkowicie utopijną i naiwną, jakimś anachronizmem lub zabytkiem historycznym? A jeśli uznać desperacko, że jednak mimo wszystko ostaje się on jeszcze w umysłach i dążnościach pomniejszających się kregów jego zwolenników, np. w postaci tzw. „humanizmu tragicznego”, to, co to dokładnie oznacza? Czy możliwa jest jeszcze jakaś humanistyczna „naprawa świata”? Czy w ogóle „świat może być inny” (niż aktualnie jest i na jaki w przyszłości się zanosi); czy i jak możliwe są do przewyższenia pomnażające się i nasilające alienacje współczesnego człowieka, czyli „Co należy [...] uczynić, aby człowiek mógł porzucić ten świat, który nad nim panuje i w którym nieraz czuje się zagubiony, i żeby mógł odnaleźć wartości na miarę własnej egzystencji?”<sup>95</sup>. Czy da się jeszcze podtrzymać ten rodzaj optymistycznego mitu, który pozwala uwierzyć w możliwości niezbędnej „naprawy świata”, jego ekonomiczną, społeczną i moralną „rekonstrukcję” i konieczną w tym trudnym dziele „autokreację” człowieka, jego „odrodzenie”? Czy możliwe jest „Projektowanie przyszłego społeczeństwa i człowieka mimo sceptycyzmu”? (bardziej tu uzasadnionego niż gdzie indziej); czy może do „zmiany” świata przyczynić się zasadniczo

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 113.

edukacja? (edukacja, której całościowy projekt i jego gruntowne uzasadnienie przedstawia autor w swej ostatniej, omawianej tu, książce).

Na część z tych pytań B. Suchodolski udziela odpowiedzi twierdzących, zdając sobie jednak sprawę, że są to odpowiedzi trudne, niepozbawione zwątpienia i sceptycyzmu, że są oparte nie tyle na empirycznej analizie faktów, ile na desperackim optymizmie humanisty oraz na wierze, że świat „może być inny” i że tkwiące w nim możliwości mogą (nie muszą) stać się rzeczywistością. Píše więc: „trudno jest uwierzyć w ten optymistyczny mit, że można rzeczywiście naprawić świat, nie naruszając zła zaczajonego w ludzkich sercach, podobnie jak trudno pocieszać się nadzieją uszlachetnienia serca, nawet gdyby mogło dokonać się cudownymi sposobami, [...] trudne są – dodaje – rozważania nad autokreacją człowieka w tym świecie, który go wyobcowuje i niszczy”<sup>96</sup>.

W rozważaniach B. Suchodolskiego dostrzegalne jest pewne rozdwojenie. Z jednej mianowicie strony, jak przystało na prawdziwego humanistę, obdziela człowieka – o czym już wcześniej była mowa – wielkim zaufaniem i zawierzeniem, z drugiej – nie uwalnia się od poczucia lęku i obawy, że prawdopodobnie nie będzie on w stanie podołać narastającym wyzwaniom, które stawia przed nim współczesna cywilizacja, „cywilizacja – jak ją nazywa – spektaklu, manipulacji i przemocy”. Z jednej strony podziela pogląd ideologów i moralistów, że do „naprawy świata” niezbędny jest udoskonalony duchowo i moralnie człowiek, z drugiej – nie ustrzega się od pewnych oznak uzasadnionej tu niewiary w możliwości zasadniczego odrodzenia człowieka i właściwie desperacko – chyba bardziej z poczucia humanistycznego obowiązku, niż w wyniku dobrze uzasadnionego przekonania, opracowuje – i w książce swej proponuje – kompleksowe narzędzie tego odrodzenia w postaci nowocześnie pojętej edukacji permanentnej. Co więcej, zdaje sobie dobrze sprawę z głębokich schorzeń i deformacji, rozdroży i zagrożeń cywilizacji dominujących w epoce globalizacji i nie uwalnia się od pesymistycznej wizji przyszłości owej cywilizacji oraz związanego z tą wizją poczucia niepewności i tragizmu. Całą zaś swą postawę określa zwrotem „humanizmu tragicznego”.

Główne wątki tej postawy wyraźnie zarysowują się w jego szczegółowej wykładni cywilizacji zachodniej.

Cywilizacja ta znajduje się według B. Suchodolskiego i opinii wielu innych wnikliwszych jej obserwatorów na rozdrożu. Na rozdrożu, tzn. w miejscu otwarcia się przed nią różnych a trudnych do wyboru dróg i możliwości rozwojowych, decydujących o jej przyszłości, a nawet przetrwaniu.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 167.



Owo „rozdroże” cywilizacyjne wzbudza u B. Suchodolskiego wiele pytań i wątpliwości, poważnych rozterek i niepokojów, tyleż nadziei co pesymizmu. Na pierwszy plan wysuwają się zwłaszcza pytania o to, czy znajdująca się na owym rozdrożu cywilizacja da się jeszcze jakoś „naprawić”? „czy sensowne jest „projektowanie przyszłego społeczeństwa mimo sceptycyzmu?”, czy rzeczywiście – zapożyczając główne hasło alterglobalistów – „świat może być inny?”, czy można „uwierzyć w ten optymistyczny mit, że można rzeczywiście naprawić świat, nie naruszając zła zaczajonego w ludzkich sercach?”. Przechodząc na płaszczyznę antropologiczną, autor *Edukacji permanentnej* pyta o sprawę dramatycznie fundamentalną, a mianowicie o to, co należy „uczynić, aby człowiek mógł porzucić ten świat, który nad nim panuje i w którym nieraz czuje się zagubiony, i żeby mógł odnaleźć wartości na miarę własnej egzystencji”<sup>97</sup>.

Tych pytań u B. Suchodolskiego i u innych autorów zajmujących się problemem współczesnej cywilizacji jest oczywiście znacznie więcej, trudno byłoby je tu wszystkie wymienić. Ale nie można pominąć pytania o najbardziej charakterystyczne jej cechy i właściwości, szczególnie jej znamiona czy „znaki czasu” oraz pytania o ogólną kondycję człowieka w naszej epoce, o standardy jakości jego życia, o poziom i wymiar jego duchowości itp.

Wymowne jest tu m.in. to, że odczytywanie znamion czasu i wizerunku człowieka współczesnego jest u wielu badaczy współczesności pod pewnymi względami podobne, bardziej lub mniej zbliżone i dopełniające się. Pod innymi zaś względami jest ono zróżnicowane, inaczej akcentowane i objaśniane, a bywa nawet, że jest względem siebie opozycyjne i sprzeczne.

Jeśli chodzi o B. Suchodolskiego, to z jednej strony zbliża się on w swych poglądach i ocenach do stanowiska innych autorów albo wręcz je podziela, z drugiej jednak strony wypowiada opinie własne i oryginalne, wnosząc do obrazu współczesności oświecenia i zabarwienia w pewnej mierze nowatorskie. Układają się one w interesującą, całościową, choć jedynie ogólnie zarysowaną koncepcję świata współczesnego; koncepcję formułowaną w duchu humanizmu, ściślej mówiąc – swoistego posthumanizmu oraz z perspektywy twórczej myśli edukacyjnej. B. Suchodolski zgodny jest z innymi autorami (np. z E. Frommem, B.R. Barberem, J. Riffkinem, Z. Baumanem, A. Schaffem i innymi), kiedy stwierdza, że epokę współczesną charakteryzują głębokie sprzeczności i napięcia w życiu społeczeństw i narodów, np. sprzeczność między tendencją do podtrzymania zastanego porządku politycznego i społecznego a niepokojami

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 113.

społecznymi, walkami o utrzymanie wolności i suwerenności narodowej itp.; sprzeczność między dążnością do zachowania tradycyjnych wartości kulturowych a różnymi przejawami kontestowania kultury (ruchy spod znaku antykultury, kontrkultury czy kultury alternatywnej); sprzeczność między wpływową w wielu krajach myślą i praktyką liberalistyczną i neo-liberalistyczną a nasilającą się w stosunku do niej opozycją, między agresywnym globalnym konsumeryzmem a innymi stylami życia; między kulturą uniwersalną („kosmopolityczną”) a kulturami lokalnymi, tradycjami narodowymi i etnicznymi; między techniką a humanistyką itp. Przy tym cenne jest spostrzeżenie B. Suchodolskiego, że na tle tych różnorodnych sprzeczności dają się dostrzec sprzeczności główne, naczelne. Wśród nich sprzeczność między tendencją do globalnej integracji (handlowej, komunikacyjnej, kulturowej, turystycznej, informatycznej, naukowej, technologicznej oraz uniformizacji standardów i modeli życia itp.) współczesnego świata a silnymi tendencjami dezintegracyjnymi (konflikty i napięcia polityczne między odmiennymi kulturami, krajami, narodami, różnymi zbiorowościami i grupami ludzkimi – narastające sprzeczności interesów politycznych, ekonomicznych, narodowych – trwające wojny, zbrojenia, przemoc, fanatyzm i terroryzm itp.).

„Świat – pisze B. Suchodolski – stał się coraz bardziej jednorodny ze względu na różne współzależności między krajami, jak wymiana handlowa czy turystyczna, zagęszczająca się sieć środków transportowych, sukcesy w dziedzinie nauki i techniki, nierzadko identyczne oraz poziom życia zuniformizowany przez cywilizację. Trzeba jednak stwierdzić – dodaje – że ten świat pozornie zjednoczony jest w coraz większym stopniu rozdarty sprzecznościami interesów, imperialistyczną i neokolonialną polityką, wojnami i wyścigiem zbrojeń, przemocą i fanatyzmem”<sup>98</sup>.

Z fanatyzmem wiąże się terror, ale nie jest on tylko „metodą rządzenia dyktatorów”, lecz także „bronią wyrażającą sytuację bez wyjścia, w jakiej znaleźli się ludzie wydziedziczeni”<sup>99</sup>.

Być może najbardziej negatywną i zarazem groźną właściwością świata współczesnego jest według B. Suchodolskiego intensyfikująca się w nim i poszerzająca sfera alienacji, rozciągającej się na dziedziny, w których nigdy dotąd albo rzadko pojawiała się, tzn. w określonych dziedzinach kultury, życia umysłowego, ludzkiej duchowości itp. Oraz komplikowanie się tego świata, „usztynienie” się jego struktur; struktur coraz silniej podporządkowujących sobie człowieka, krępujących go i narzucających mu swą władzę<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>99</sup> Por. *ibidem*, s. 123.

<sup>100</sup> Por. *ibidem*, s. 97.

Poszerzająca się i pogłębiająca sfera alienacji wyobcowuje człowieka ze stworzonych przezeń dóbr cywilizacyjnych i wartości kulturowych, spłaszcza i ujednostronnia jego życie, czyniąc go samotnym, sfrustrowanym, zestresowanym, skazując na jałową konsumpcję, manipulację informacyjną i reklamową, blichtr i kicz kultury masowej; oddalając go od wartości wyższych, autotelicznych, pozbawiając godności i szczęścia, poczucia sensu i wartości życia.

Wszak – przypomina tu B. Suchodolski truistyczną, choć nie dla wszystkich, prawdę, że „jakość i wartość życia nie stanowią automatycznie konsekwencji materialnego bogactwa cywilizacji”<sup>101</sup>.

Środkiem zaradczym dla tej niekorzystnej, groźnej i niebezpiecznej sytuacji, w której znalazł się człowiek współczesny, byłoby – twierdzi nasz autor za E. Frommem i innymi teoretykami świata współczesnego – zniesienie, albo przynajmniej ograniczenie potęgujących się procesów alienacyjnych; podjęcie trudnego dialogu między kulturami (zwłaszcza między kulturą europejską a kulturą krajów islamu, kulturą indyjską, chińską, kulturami afrykańskimi itp.); zasadnicza rewizja dotychczasowego pojmowania pojęcia postępu (wiążania go nie tylko z progresem gospodarczym, technicznym, naukowym, ale także postępem ekologicznym, kulturowym, humanistycznym oraz ze sprawą życia godnego i szczęśliwego; konsekwentne wprowadzenie w osobowe i zbiorowe relacje międzyludzkie zasady działania bez przemocy, modelowanie życia ludzkiego bardziej według zasady „być” niż zasady „mieć” albo przynajmniej kompromisowe uwzględnianie tych dwóch zasad.

Według B. Suchodolskiego należy eliminować albo znacząco pomniejszać negatywne strony cywilizacji postindustrialnej w zakresie ekonomicznym i politycznym. A więc wybujały konsumeryzm, komercjalizm, neokolonializm, interwencjonalizm ekonomiczny wielkich korporacji finansowych w biedniejszych strefach świata, niszczenie środowiska naturalnego, pogłębianie podziału na biedniejsze Południe i bogacącą się Północ, nasilające się rozwarstwienie społeczeństw krajów rozwiniętych na powiększający się krąg biedy z jednej strony i coraz większy krąg bogactwa z drugiej, nieracjonalne marnowanie surowców itp. Remedium na trudną, niezmiernie zapętloną, głęboko alienacyjną i w znacznej mierze destrukcyjną sytuację, w której znalazł się człowiek współczesny, byłaby zmiana charakteru obecnej cywilizacji i przeorientowanie kierunków jej rozwoju. Jest to zadanie tyle niezbędne co trudne, a być może w ogóle niemożliwe do urzeczywistnienia. Niemniej oznacza ono zmianę prawdopodobnie decydującą o przyszłości człowieka i tej cywilizacji.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 148.

## 2. Racje Don Kichota

Cywilizacja wyciska swe piętno głównie w sposobach i standardach życia ludzkiego, w stylach i modelach, charakterze i poziomie materialnym codziennej egzystencji; w znacznej mierze też w postawach i zachowaniach człowieka, we wzorcach i normach postępowania, w jego mentalności i stereotypach myślowych, fizyczności i psychice (fizjologiczne i psychiczne choroby cywilizacyjne).

Ogólnie biorąc, wpływ cywilizacji – pozytywny i negatywny – na żyjącego w niej człowieka zawsze był i pozostaje przemożny i różnorodny. Rzecz zatem można, że cywilizacja w różnych historycznych i współczesnych odmianach kształtowała i kształtuje „człowieka cywilizowanego”, ściśle mówiąc – różne typy czy rodzaje cywilizacyjne formułowanej istoty ludzkiej (cywilizacyjna typologia ludzkości) są nie tylko bardziej niż z pozoru się to wydaje zróżnicowane, ale też i – co w czasach obecnych coraz wyraźniej i nierzadko coraz bardziej dramatycznie się ujawnia – skonfliktowane.

Ale to „bycie” ludzkie w ramach określanych cywilizacji, kształtowanie się ludzkiego jestestwa i tożsamości „poprzez” cywilizację, „na skutek” jej i „dzięki” niej nie jest u większości ludzi w pełni uświadomione, nie jest poddawane głębszej refleksji i wnikliwemu rozważeniu; proces ten toczy się w ich kręgu bardziej lub mniej bezwiednie i bezrefleksyjnie. Większość ludzi zaprzątniętych codzienną „gonitwą życiową”, konieczną zapobiegliwością o „chleb powszedni” i walką o przetrwanie, wyścigiem z innymi o miejsce pracy i zatrudnienie, kwalifikacje i kompetencje, wiedzę i umiejętności, poddawana jest coraz większemu życiowemu „zmechanizowaniu” i przyspieszeniu, skonfundowana natarczywą reklamą i tendencyjnym, spreparowanym przekazem (szumem informacyjnym) mediów, cyniczną i niezrozumiałą polityką swych „wybrańców” – nie ma ani czasu, ani możliwości na uzyskanie pełniejszego i bardziej zobiektywizowanego uświadomienia sobie całego złożonego, a zarazem wszechwładnego „zdeteminowania cywilizacyjnego”, na osiągnięcie dostatecznej choćby samowiedzy swego miejsca i swej roli w nadanym bez wyboru – bo nie ma w tym „nadaniu” ani wolności „od”, ani też wolności „do” – świecie cywilizacji. Innymi słowy, większość ludzi nie ma świadomości swego upodmiotowienia „uwewnętrznienia” i głębszego, intelektualnego oswojenia „ich” cywilizacji. W większość ludzi jest wobec niej różnorodnie wyalienowana, porusza się w niej często „po ciemku” i jakby po „ziemi nieobiecanej”, a w każdym razie nie po ziemi przez siebie wybranej i nienależycie rozpoznanej. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest

łatwy konformizm cywilizacyjny, bezwiedne i bezwolne przystosowanie się do „urządzeń” świata zastanego, jego instytucji, systemów gospodarczych, prawnych, politycznych, światopoglądowych, religijnych, itp., zubożenie czy przyzwolenie na poważne braki, wadliwość i niedomogi tego świata, stopień uwrażliwienia na jego zło i deformacje, a zwłaszcza niedostatek samowiedzy i woli w sprawie niezbędnych remediów, sposobów i środków naprawy i ochrony tego świata przed realnymi jego dla nas wszystkich zagrożeniami.

Na szczęście z tego „zaciemnienia” cywilizacyjnego i z tej niechlubnej, choć niezawinionej bezrefleksyjności w odniesieniu do świata, w którym żyjemy, wyprowadzają nas, nie zawsze jednak w pełni konsekwentnie i skutecznie, niektórzy współcześni teoretycy cywilizacji i globalizującego się świata. W ich gronie poczesne, choć jak dotąd nie dość znane i docenione miejsce zajmuje polski filozof i humanista – Józef Bańka.

Rozważania autora dotyczą głównie cywilizacji europejskiej<sup>102</sup>. W dotychczasowym rozwoju przeszła ona jego zdaniem przez etap cywilizacji diatymicznej (antropologicznym jej wyznacznikiem był strach), diafronicznej (główną jej siłą napędową jest zysk) i cywilizacji eutyfronicznej (cywilizacji, której ludzkim wyznacznikiem jest lęk oraz antynomia rozumu i godności). We wcześniejszych swych pracach autor posługuje się dla oznaczenia cywilizacji współczesnej po prostu terminem cywilizacja techniczna<sup>103</sup>.

Cywilizację tę J. Bańka „odczytuje” głównie poprzez pryzmat antropologiczny i humanistyczny i z tej perspektywy przeprowadza jej gruntowną krytykę oraz wypracowuje filozoficzne i etyczne narzędzia „terapii” w postaci nauki pod nazwą eutyfronika, „nauki o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej”<sup>104</sup> oraz etyki prostomyślności, której „ambicją jest stworzenie modelu *homo euthyphronicus*, człowieka prostomyślnego [...] odpornego na alienacyjny, frustracyjny

<sup>102</sup> Por. m.in. J. Bańka, *Cywilizacja – obawy i nadzieje*, Warszawa 1979; *idem*, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 1988; *idem*, *Filozofia cywilizacji*, t. 1: *Cywilizacja diafoniczna, czyli Świat jako praca i zysk*, Katowice 1987; *idem*, *Filozofia cywilizacji*, t. 3: *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli Świat jako rozum i godność*, Katowice 1981; *idem*, *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z recentywizmem o koncepcję dziejów*, Poznań 2001; *idem*, *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do terażniejszości narodów*, Katowice 2002.

<sup>103</sup> Por. *idem*, *Współczesne problemy filozofii techniki. Studium z zakresu eutyfroniki*, Poznań 1971; *idem*, *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*, Katowice 1980.

<sup>104</sup> *Idem*, *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, *op. cit.*, s. 10.

wpływ dynamicznie rozwijającej się techniki<sup>105</sup>, „systemu normatywnego składającego się ze wskazań »ciepłych«, apelujących do poręczenia moralnego człowieka prostomyślnego, poszukującego zaspokojenia swych pragnień w możliwie prosty i bezpośredni sposób”, opierającej się „na wartościach odczuwanych jako oczywiste ze względu na towarzyszące im poręczenie moralne osób, które opierają swoje postępowanie na tych wartościach”; etyki, której dyrektywa naczelną brzmi: „Szczuń w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie”<sup>106</sup>.

Te dwa „narzędzia” teoretyczno-normatywne, wypracowane przez J. Bańkę z myślą o naprawie czy uzdrowieniu zastanej cywilizacji są konsekwencją dostrzeżenia przez śląskiego filozofa wielu poważnych jej defektów, braków i schorzeń, a zwłaszcza różnorodnych, niedających się zaakceptować, szkodliwych jej oddziaływań na człowieka. A w rejestrze negatywnych przejawów i funkcji współczesnej cywilizacji znajdują się według J. Bańki zarówno te jej mechanizmy i właściwości, które spostrzegli wcześniej tacy m.in. myśliciele społeczni i teoretycy kultury, jak: E. Fromm, E. Bloch, H. Marcuse, H. Arendt, D. Riesman, A. Schaff, L. Kołakowski i inni, jak i te jej strony i aspekty, które przez innych badaczy współczesności nie zostały dostrzeżone albo nie w pełni zauważone. Tak więc J. Bańka odnotowuje krytycznie groźne i wszechwładne procesy alienacyjne i reifikacyjne, nagminne sytuacje zagubienia, osamotnienia oraz bezradności człowieka czasów współczesnych, stałe manipulowanie nim, często ujawniającą się utratę umiejętności rozumienia siebie, innych i całego otaczającego świata, ograniczenie możliwości skutecznego sterowania techniką i opanowywania narastających lawinowo informacji, „pozostawienie człowieka w egzystencjalnej pustce z poczuciem niedopełnienia”, postępującą polaryzację społeczeństw na sferę biedy i bogactwa, oziębłość w relacjach międzyludzkich i obyczajach, dominantę wartości utylitarnych nad autotelicznymi, materialnych nad duchowymi, komercjalizmu i konsumeryzmu nad bezinteresownością i zainteresowaniami dla wartości wyższych, stopniową degradację moralną i duchową człowieka itp.

Szczególnie ostrą reakcję krytyczną J. Bańki wywołuje to łożysko przemian i oddziaływań cywilizacyjnych, które odziera „człowieka prostomyślnego”, z jego naturalnej i spontanicznej moralności, „moralności prostomyślniej”, z jego tożsamości i godności, subiektywności i podmio-

<sup>105</sup> *Idem*, *Świat poręczenia moralnego*, *op. cit.*, s. 12.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 15, 260–261.

towości, osobistych wartości i szczęścia indywidualnego, nade wszystko zaś – z sensu i smaku życia; życia przepełnionego emocjami i nieodartego ze swego naturalnego wyposażenia. Píše na ten temat językiem pięknej przenośni: „pamiętać należy, by nie zagubić tego, co w naszych charakterach i obyczajach tchnie liryzmem Czarnolasu i urokiem gościnności Soplicowa. Inaczej zmuszeni będziemy żyć pośród rupieci i śpiewać songi o zagładzie uczuć. Maszyny – dodaje – nawet najdoskonalsze, nie zastąpią radości wiejskiego poranka, a ćwiczenia na sali gimnastycznej nie zastąpią przyjemnego zmęczenia po pracy w sadzie, ogrodzie lub na polu. Kiedy na dobre zostaniemy zamknięci lasem betonowych alei, z nostalgią wspomnimy o tej wiosnie, z której zapamiętaliśmy zapach rozwijających się pączków na brzozech i o owej jesieni, która urzekła nas zapachem zwiędłych liści”<sup>107</sup>.

Zmiany, czy według słów autora – „komplikacje cywilizacyjne”, nierzadko mają więc bardzo subiektywne konsekwencje – pozbawiają nas często radości i godności życia, „nie dziedziczymy radości i godności życia, a przejmujemy w spadku po naszych przodkach dziedzictwo strachu i zwątpienia”<sup>108</sup>.

A tak oddziałująca na człowieka cywilizacja musi postawić sobie pytanie „o sens na nowo”. Co prawda, kroczy ona nadal drogą cywilizacyjnego postępu, ale w postępie tym zagrożone zostały „wszystkie pytania ludzkie, a najbardziej pytanie: po co?”. Postęp cywilizacyjny nie wiąże się z postępem moralnym. „Postęp cywilizacji diafronicznej nie jest – konstatuje J. Bańka – postępem z punktu widzenia poręczenia moralnego”<sup>109</sup>, tzn. gotowości każdorazowego uwierzytelnienia tych wartości, według których się działa i do uszanowania wartości, które drugi człowiek przeżywa jako swoje osobiste”.

Ogólnie biorąc, w dalszym rozwoju cywilizacji współczesnej realnie zagraża człowiekowi – według J. Bańki – „wyschnięcie” moralne i upadek kultury moralnej. Jest to realne niebezpieczeństwo, bo cywilizacja ta w obecnym swym kształcie staje się coraz bardziej amoralna, a nawet w odniesieniu do moralności konkurencyjna, rządząca się wartościami i zasadami pozamoralnymi, z powodzeniem wypierająca z życia zbiorowego i jednostkowego tradycyjne porządki i reguły moralne, zwłaszcza w kodeksowych i sformalizowanych ujęciach. Jednak równocześnie cywilizacja ta coraz wyraźniej potwierdza znane przypuszczenie, dziś ucho-

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>108</sup> *Idem*, *Eurorecentywnizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, *op. cit.*, s. 151.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

dzące już niemal za pewnik, że bez gruntownego wsparcia moralnego i humanistycznego, nie jest ona w stanie się utrzymać. Stąd trzeba poszukiwać i ożywiać takiego typu moralności, „moralności bez etyki”, które nie tylko mogą się ostać w nowoczesnej cywilizacji, ale się dobrze w niej zakorzenić i rozwinąć, a konsekwencji stać się jej wsparciem i zabezpieczeniem. A mogą się ostać i rozwinąć tylko te, które nie opierają się na „sztucznych”, racjonalno-pojęciowych i sformalizowanych konstrukcjach normatywnych, ale na prostych, przyrodzonych naturze ludzkiej, ogólnoludzkich odczuciach i intuicjach moralnych, na indywidualnej wrażliwości i sumieniu poszczególnego zdrowego psychicznie i mentalnie człowieka. W naturalnej, „prostej” i elementarnej moralności, zwanej przez J. Bańkę „etyką człowieka prostomyślnego” albo „etyką prostomyślności”, tkwi nadzieja na ocalenie cywilizacji i człowieczeństwa. Można i trzeba zaufać, perswaduje filozof, niezmiennie obecnemu w ludzkiej naturze „pierwiastkowi” moralnemu i humanistycznemu. Nawet tam – przekonuje on – „gdzie nie można już być zwycięzcą, można jeszcze być człowiekiem moralnym”.

Można, bo mimo wszystko „tak naprawdę pozostał w człowieku wspólny ślad sumienia indywidualnego”. Ludzkość, przynajmniej oficjalnie i trochę na przekór trendom współczesnej cywilizacji, ciągle potwierdza podstawowe wartości moralne i humanistyczne oraz próbuje „jeszcze za wszelką cenę podkreślić swój humanitarny charakter i wskazać, że moralność, szczytne ideały czy dobro wspólne są dla niej najważniejsze i że nadal na nich opiera swój dalszy rozwój”<sup>110</sup>.

Daje się więc zauważyć, że odniesienie teoretyczno-poznawcze, krytyczne i wartościujące J. Bańki do cywilizacji współczesnej prowadzi go na pozycję swoistego moralizmu i przekornej, żywionej według zasady „mimo wszystko”, wiary w idee humanizmu.

Prawdopodobnie dlatego stawia on tak duże zadania praktyczno-kreatywne przed swą etyką prostomyślności. „Jako dział wewnętrzny eutyfroniki – wyjaśnia – jest etyka prostomyślności z jednej strony działem terapii skutków cywilizacji rozeznawanych przez analizę eutyfroniczną środowiska człowieka, z drugiej – wezwaniem do poręczenia moralnego wartości oferowanych człowiekowi przez współczesny świat”<sup>111</sup>. W jego intencji ma ona uszczuplać rozległą i poszerzającą się w tym świecie sferę „łże-człowieka” (człowieka nieautentycznego, zakłamanego, wyalienowanego i niemoralnego), a torować drogę człowieka i społeczeństwa

<sup>110</sup> *Ibidem*, s. 53, 65.

<sup>111</sup> J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego...*, *op. cit.*, s. 43.



„prostomyślnego” (autentycznego, zdrowomyślnego, niewyeliminowanego i moralnego).

Właściwie cała refleksja filozoficzna J. Bańki nad współczesną cywilizacją – o czym będzie jeszcze mowa w drugiej części tej książki – ma przyczynić się do jej „uzdrowienia”, „prostowania” z niebezpiecznych „przekrętów”, do ujawniania najbardziej rażących i szkodliwych dla człowieka jej nieprawidłowości i defektów. W szczególności zaś ma ona pomagać w nadawaniu jej „etycznego sensu”.

Uprawiający w tak szlachetny i doniosły, ale zarazem trudny do urzeczywistnienia sposób, refleksję o człowieku filozof wciela się w wieku XXI w rolę prostomyślnego szlachcica Don Kichota z Manczy: z całą jego szlachetną naiwnością i utopijną, ale przecież głęboko umotywowaną porywcznością. Czuje się jednak w tej roli niezłe i nam – czytelnikom jego prac – też radzi, jeśli idzie o nasz stosunek do cywilizacji, w której żyjemy – nie odwracać się od postawy Don Kichota z Manczy, bo – ostrzega śląski filozof – „jeśli czasami nie pocujemy się nim choć trochę, będziemy być może nie za długo żyć w świecie, w którym żyć wprawdzie łatwo, ale w którym żyć nie warto”<sup>112</sup> (podkr. – J.Sz.).

Tę piękną maksymę-przestrożę J. Bańki tylko w połowie moglibyśmy podzielić: oczywiście trzeba walczyć o świat, w którym warto żyć, ale przede wszystkim trzeba walczyć o przetrwanie zagrożonych wartości w obecnym świecie (cywilizacji). I to nie głównie argumentami filozoficznymi i naukowymi, nie postulatami etycznymi i apelami humanistycznymi. Tych argumentów, postulatów i apeli mamy raczej dostatek, ale nie docierają one, mimo usilnych i dramatycznych wysiłków współczesnych Don Kichotów (czytaj – niektórych intelektualistów, moralistów, indywidualności religijnych itp.), tam gdzie trzeba, nie uzyskują należnego posłuchu, są więc nieskuteczne. Nie przekładają się one w pożądane czyny u swoich adresatów (elit władzy i kapitału). Rozwarcie między wiedzą o tym, co powinno się robić, a tym, co jest, nie tylko się utrzymuje, ale niebezpiecznie się powiększa.

Na szczęście sprawa przełożenia wiedzy o tym, co dobre i złe i co warto, i winno się rozbić w niezbędne działanie, nie jest jednak całkowicie beznadziejna, gdyż człowiek jest na ogół „istotą moralną”, jest człowiekiem „prostomyślnym”, któremu z natury przysługuje „prostomyślność moralna”, tzn. przyrodzona zdolność oceny i rozróżniania dobra i zła, umiejętność „poręczenia moralnego” takich czy innych postaw, zachowań, działań i czynów. Jest istotą wyposażoną w sumienie. A to uzdatnia

<sup>112</sup> *Idem, Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów, op. cit.*, s. 11.

go – nawet z pominięciem wiedzy – do działania godziwego, czyli do spełniania tego, co moralnie dobre, a unikania tego, co moralnie złe. Dzięki istnieniu tego „mechanizmu” w naturze ludzkiej budowanie „mostów” między świadomością wartości (społecznych, moralnych, humanistycznych itp.) a działaniem na ich rzecz jest jakoś i w pewnej mierze możliwe. I choć precyzyjnej wiedzy i niezawodnych umiejętności w tym zakresie nie posiadamy, to są pewne podstawy, by ufać, że w razie pilnej i palącej potrzeby człowiek z tymi „mostami” sobie jednak jakoś poradzi. W każdym razie jest taka szansa.

Wszelkie więc działania na rzecz „naprawiania” cywilizacji zależne są ostatecznie od wyniku działań zmierzających do pożądania zmian w sferze „ducha” – w dziedzinie duchowych i moralnych sił człowieka. Jednakże działania te trzeba w pełni podejmować „tu i teraz”, nie odkładając ich na dalszą przyszłość i nie przenosząc ich w odległe i nie własne przestrzenie. Przyszłość według reentywizmu jest niebytem. Zwracając się ku niej, możemy doświadczać co prawda nadziei, ale intelekt nieuchronnie zanurzać się będzie w irracjonalności. Rzutowanie się z takimi lub innymi planami działania w przyszłości nie jest racjonalne, tyczy wszak niebytu i odwodzi człowieka od bytowania w „tu i teraz”. Jedynie „tu i teraz” zawiera się nasz „kapitał egzystencjalny” – i nasza szansa. Jest to stanowisko interesujące, ale bardzo dyskusyjne. Dyskusję z autorem warto jednak podjąć.

Część druga

---

**Świat, w którym żyjemy  
– kryzys i nadzieja**



## Rozdział I

# Cywilizacja w zagrożeniu – rozdroża, dylematy i sprzeczności

1. Podejmujemy temat, który prawdopodobnie nikogo nie zaskakuje – była o nim częściowo mowa w pierwszej części tej książki. O zagrożeniu współczesnej cywilizacji w powiązaniu z procesami globalizacji, zwłaszcza globalizacji ekonomicznej, pisze i rozważa się wszak coraz częściej, a nawet obserwuje się w różnych rejonach świata liczne symptomy tego zjawiska. Coraz więcej dociera do nas różnorodnych informacji, doniesień i sygnałów na ten temat: od gruntownych rozpraw i opracowań, zawierających chłodne, naukowo zobiektywizowane opisy i analizy mnóstwa faktów mających owo zagrożenie potwierdzać, do różnych „gorących”, ideowo i humanistycznie zaangażowanych raportów, diagnoz i opracowań, bijących na alarm i ogłaszających poważne ostrzeżenia.

Nasze rozważania poprowadzimy jednak inaczej. Nie będziemy naśladować toku utartego przez te dwa odmienne gatunki piśmiennictwa i medialnego przekazu dotyczącego interesującego nas tu zagadnienia, tzn. ani nie będziemy ograniczać się do relacjonowania i opisu mniej lub bardziej znanych faktów (są one przedmiotem licznych i czytelniczko dostępnych publikacji), ani też nie poprzestaniemy na doraźnym opiniowaniu dokumentów ostrzegawczych (zadanie to pozostawiamy raczej ideologom, publicystom czy futurologom). Wybierzemy natomiast drogę pośrednią. Podejmiemy mianowicie próbę skomentowania kilku ważniejszych, najbardziej symptomatycznych faktów z dziedziny współczesnej globalizacji oraz krytycznego odniesienia się do niektórych z bardziej wiarygodnych przestroż i ostrzeżeń dotyczących zagrożeń cywilizacyjnych. W szcze-

gólności zaś skupimy się na ujęciu etycznym globalizacji ekonomicznej, stosunkowo rzadko i poza nielicznymi wyjątkami nie dość gruntownie podejmowanym w literaturze. W związku z tym badawczo dotąd zmarginalizowanym, poznawczo zaś ewidentnie zaniedbanym problemem postawimy kilka pytań i spróbujemy udzielić na nie wstępnych odpowiedzi.

Jakie rodzaje przemian w sferze moralnej i etycznej pociąga za sobą globalizacja i jak są one głębokie?

Jaki jest stopień i zakres współzależności globalizacji w jej głównych wymiarach (technologicznym, ekonomicznym, informatycznym, społecznym, politycznym, kulturowym) od czynników etycznych (wartości, zasad, systemów normatywach)?

I pytania najważniejsze: jakie są główne sprzeczności, napięcia i konflikty moralne procesu globalizacji ekonomicznej, politycznej i kulturowej? Jak one wpływają na zagrożenia cywilizacyjne?

Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na powyższe pytania, zwróćmy wcześniej uwagę na charakterystyczne zjawisko związane ze społeczną świadomością i powszednim odnoszeniem się większości ludzi do poruszonych problemów. Otóż na ogół nie zdają sobie oni w pełni sprawy z niebezpieczeństwa, z możliwości realnej katastrofy. Świadomość totalnego zagrożenia, przybliżającego się w szybkim i na razie przez nic i przez nikogo niezwalnianym tempie, dociera tylko do nielicznych ludzi. Zdecydowana większość żyje w niepełnej jego świadomości, pozostaje jakby w stanie na wpół przytomnego uświadamiania sobie jego złowieszczych przybliżeń i sił destrukcji albo też skazana jest na wybiórczą wiedzę o tym procesie – główna w tym rola na ogół pasywnych w tym zakresie mass mediów.

Tymczasem gromadząca się niemal lawinowo skala zjawisk i procesów przeraża swoją wymową uważnych obserwatorów i analityków. Porównywanie ich ewentualnych perspektywicznych skutków do nowej apokalipsy lub przysłowiowego miecza Demoklesa wiszącego nad ludzkością wcale nie wydaje się przesadne i bezprzedmiotowe.

Intencją tej wypowiedzi jest przyczynienie się do usunięcia z rozważanej kwestii swoistego zaciemnienia, zbanalizowania i spowszednienia oraz unaocznienie pilnej potrzeby gruntownej, rzetelnej analizy i wyświeatlenia w kręgach filozoficznych i naukowych, w konsekwencji zaś takiego wysiłku – przedstawienia jej pełniejszego i bardziej wyostrzonego obrazu, odzwierciedlającego jej rzeczywistą rangę, a zarazem i bezsporną aktualność.

2. Globalizacja jest obecnie procesem bardzo rozległym i złożonym. Obejmuje w swym wymiarze określone przemiany o charakterze ekono-

micznym, technologicznym, informatycznym, politycznym, kulturowym, mentalnym, obyczajowym, moralnym, edukacyjnym.

Rdzeniem „zespołu procesów, które tworzą jeden wspólny świat”<sup>1</sup>, prowadzą do zniesienia granic dla przepływu dóbr, usług, idei, wzorów życia, konsumpcji, są przemiany ekonomiczne, wsparte bezpośrednio przyspieszonym postępem technologicznym i informatycznym<sup>2</sup>.

Ów rdzenny współczynnik procesu globalizacji polega na „tworzeniu jednego światowego rynku typu kapitalistycznego”<sup>3</sup> czy na „ograniczeniu barier dla rynkowego mechanizmu alokacji kapitału ponad granicami”<sup>4</sup>. Jego miejsce i rola w procesie globalizacji jest pierwszoplanowa. Wpływa on rozstrzygająco na tempo i charakter przemian pozostałych, tzn. pozaekonomicznych składników i wymiarów omawianego procesu. Co więcej, te ostatnie są zawsze jego integralnym, choć innopostaciowym przejawem i skutkiem. Zatem globalizacja zawsze jest określoną całościową przemianą o charakterze ekonomicznym i pozaekonomicznym: to, co ekonomiczne, jest w niej nierozdzielne od tego, co nieekonomiczne – i odwrotnie: to, co nieekonomiczne, jest w niej nierozłączne z tym, co ekonomiczne; wszystkie składniki tej całościowej przemiany są wielorako współzależne i powiązane. Wszystkie też mają określone miejsce w całościowej i dynamicznej strukturze oraz wszystkie spełniają w niej ważną, aczkolwiek niejednakową rolę. Z epistemologicznego punktu da się stwierdzić, że wszystkie one wyjaśniają i „tłumaczą” całość, do której przynależą, całość zaś wyjaśnia i „tłumaczy” poszczególne z nich.

Interesuje nas głównie miejsce i rola w procesie globalizacji jednego z jego pozaekonomicznych składników, a mianowicie składnika etycznego, oraz jego powiązania z problemem zagrożeń cywilizacyjnych.

Ten zawężony aspekt procesu globalizacji rozpatrywać można z wielu punktów widzenia, a mianowicie zarówno z uwagi na wpływ różnych czynników procesu globalizacji (zwłaszcza czynnika ekonomicznego i massmedialnego), na zastane w rozmaitych rejonach świata, w różnych ludzkich społecznościach i kulturach porządku wartości, norm i ocen etycznych oraz na żywotne w nich postawy i zachowania moralne, czyli na różne lokalne kultury moralne i style życia, jak i z uwagi na odniesienia

<sup>1</sup> R. Robertson, za: M. Kempny, *Globalizacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1998, s. 241.

<sup>2</sup> Por. M. McLuhan, *Wybór pism*, Warszawa 1975; M.S. Szczepański, *System światowy: między globalizmem a lokalizmem*, „Przegląd Socjologiczny” 1992, t. 41; M. Kuniński, *Filozofia wolnego rynku*, Kraków 1994; A. Zaorska, *Ku globalizacji*, Warszawa 2002.

<sup>3</sup> Por. G. Kołodko, *Globalizacja a perspektywy rozwoju krajów posocjalistycznych*, Warszawa 2001.

<sup>4</sup> Por. H.P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji*, Katowice 1999.

etyczno-ocenne i wartościująco-aksjologiczne odnośnie do skutków i rezultatów procesu globalizacji.

Innym jeszcze punktem widzenia jest zagadnienie możliwości, sposobu i efektu oddziaływania etycznego na współczesne procesy globalizacyjne, oddziaływania rozpatrywanego pod kątem pomniejszania, oddalania czy zatamowania tkwiących w nich cywilizacyjnych zagrożeń.

Rozpatrzmy nasz temat z tych trzech wymienionych wyżej punktów widzenia.

Zacznijmy od pierwszego z nich, tzn. od wpływu globalizacji na lokalne systemy wartości i kultury moralne. Wpływ ten, ogólnie rzecz biorąc, jest niejednoznaczny: zarówno pozytywny, jak i negatywny. Ten drugi jednak przeważa. Pozytywny wpływ wyraża się m.in. w na ogół korzystnej dla kształtowania interkulturowych stosunków międzyludzkich, uniwersalizacji wartości etycznych, reguł obyczajowych, wzorów i stylów życia oraz ich – by tak rzec – cywilizacyjnej racjonalizacji, przy jednoczesnej wszakże dość silnej tendencji przeciwstawnej, a mianowicie do ich pluralizacji, irracjonalizacji oraz do kształtowania własnej lokalnej tożsamości i swoistości<sup>5</sup>.

Natomiast wpływ negatywny jest szczególnie wielki i destrukcyjny i – oczywiście – nie równoważy on wpływu pozytywnego. W swoim całościowym efekcie generuje on, poszerza i pogłębia kryzys moralny sporej części ludzkości. Wiąże się on z szerszym i szczególnie niepokojącym zjawiskiem, a mianowicie z kryzysem duchowości człowieka i humanistycznych standardów jego życia. Wyraża się to m.in. obniżaniem w coraz szerszych kręgach wspólnoty ludzkiej wrażliwości moralnej; w znacznym wypieraniu z jej życia wartości moralnych i kulturowych; w eskalacji zachowań niemoralnych i niekulturalnych; w ignorowaniu, a nawet w świadomym kwestionowaniu wszelkich wartości wyższych i tzw. kultury wysokiej; w zaburzeniu i odrzucaniu klasycznej hierarchii wartości; w coraz częstszym mieszaniu wartości instrumentalnych (np. pieniądza, bogactwa, zysku) z wartościami autotelicznymi, docelowymi (anarchizm aksjologiczny); w monopolizacji wartości rynkowych; w erozji standardów etycznych w gospodarce, w „etycznym pesymizmie rynkowym”; w tym, że – jak to skrótowo wyraził Denis de Rougemont – „kategoryczny imperatyw zysku zastąpił kategoryczny imperatyw Kanta”; wreszcie w tym – jak to z kolei ujmuje za Z. Baumanem jeden z polskich autorów, że „Proces globalizacji

<sup>5</sup> Por. M. Michalik, *Cywilizacja globalna i jej sprzeczności*, „Myśl Socjaldemokratyczna. Kwartalnik Teoretyczno-Programowy” 2002, nr 2(44), s. 49–59; M. Śleboda, *Zjawisko globalizacji kulturowej w Europie i jej wpływ na kształtowanie się wzorców konsumpcji w Polsce*, [w:] *Integracja europejska a rynek*, „Prace Profesjonalnej Szkoły Biznesu – Szkoły Wyższej w Krakowie” 1999, nr 4–5, s. 122–131.



cywilizacji nie tylko nie tworzy [...] ani też nie chroni wartości moralnych – lecz stale generuje moralną tępotę i brak wrażliwości ludzkiej<sup>6</sup>. „Rodzi kruchość panujących układów, związków, porządków. Przekształca świat w jedno wszelkie targowisko, wyzbyte wartości i głębszych idei<sup>7</sup>”.

Są to już symptomy – jak diagnozują niektórzy badacze – poszerzającej się patologii człowieczeństwa czy „zaburzeń w byciu człowieka”, której przejawem jest m.in. atrofia sfery uczuciowej człowieka, przerost orientacji wąskopragmatycznej i utylitarystycznej, monopolizacja wartości rynkowych, określanie i ocenianie człowieka przede wszystkim przez partycypację w sferze posiadania, a dopiero później – i to nie zawsze – w sferze istnienia, oraz archaiczne sposoby rozwiązywania konfliktów międzyludzkich i międzynarodowych (siła, przemoc, wojny, zagłada)<sup>8</sup>.

3. Naszkicowany wyżej kryzys moralny i szerzej kryzys duchowości ludzkiej, człowieczeństwa, postrzegany jako skutek przemian globalizacyjnych, podlega – jak wszystkie inne zjawiska cywilizacyjne, społeczne i kulturowe – określonej ocenie etycznej. Ocena ta jest oczywiście negatywna. Ale ocenie etycznej podlegają też wszystkie inne składniki strukturalne interesującego nas tu procesu, zwłaszcza społeczne i ekologiczne. Większość z nich uzyskuje nie tylko negatywną ocenę etyczną, ale wywołuje głęboką konsternację i po prostu zawstydzenie. Oto wybrane procesy wzbudzające tego rodzaju reakcje:

- powiększanie się polaryzacji między bogatą i stale bogaczącą się Północą a ubogim i nieprzerwanie zubożającym się Południem – i to, co już ma miejsce we wszystkich krajach, także krajach Północy – między bogatymi a biednymi;
- wzrastająca ekonomiczna, cywilizacyjna i kulturowa marginalizacja ubogich ludzi i całych narodów;
- wzrost niesprawiedliwości społecznej, głodu, ubóstwa, wyzysku, bezrobocia, analfabetyzmu, chorób, cierpienia, śmiertelności;
- wypieranie z obiegu ekonomicznego lokalnych gospodarek i rynków;
- dewastacja środowiska naturalnego w wielu rejonach świata, transfer do regionów o niższych standardach ekonomicznych tzw. brudnych technologii, niezabezpieczenie dla ponad pół miliarda ludzi dostępu do pitnej wody, nieuchronienie milionów dzieci przed przedwczesną śmiercią (z powodu braku podstawowych leków) lub przed degradacją

<sup>6</sup> Podają za: M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, red. nauk. M. Michalik, Warszawa 2000, s. 142.

<sup>7</sup> M. Michalik, *op. cit.*, s. 57.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

w rozwoju (z powodu braku zabezpieczenia materialnego i edukacyjnego);

- utrzymywanie się w stosunkach międzyludzkich i międzynarodowych różnych przejawów przemocy, wrogości, terroru, nietolerancji;
- rozwój międzynarodowych i lokalnych organizacji przestępczych, mafijnych i terrorystycznych, handel bronią, narkotykami i „żywym towarem”, niedostatecznie blokowane transfery „brudnych pieniędzy”;
- gromadzenie coraz trudniej kontrolowanej i zabezpieczanej broni masowej zagłady;
- podporządkowanie sobie przez największe korporacje finansowe głównych ośrodków massmedialnych, a nawet, w pewnej mierze, strategii politycznej oficjalnego supermocarstwa (kontrola przepływu informacji, odpowiednie jej kształtowanie, wpływ na politykę światową itp.).

Przytoczone fakty to, mówiąc obrazowo, ciemna i złowieszczą strona procesu globalizacji. Przesłania ona zdecydowanie jej jaśniejszy i bardziej optymistyczny wizerunek. Uzyskuje ona w budzącej się z przejściowego i nierzadko tendencyjnie podtrzymywanego przez światowe media i systemy informacji swoistego uspienia świadomości społecznej – negatywną ocenę, a w postawach ludzi refleksyjnych i wrażliwych na dobro ogółu, ludzkości – coraz szerszy i coraz bardziej zdecydowany odpór. Wymownym i najsilniejszym jego wyrazem jest międzynarodowy ruch antyglobalistyczny i alterglobalistyczny. Ruch skupiający nie tylko coraz liczniejsze ugrupowania lewicowe (przeważnie młodzieżowe), anarchistyczne, nacjonalistyczne i ekologiczne, ale spore już grono wybitnych intelektualistów (przeważnie z tow. Trzeciego Świata); pisarzy, publicystów, naukowców, filozofów, a nawet ludzi biznesu (Robert Reich, Jeremy Riffkin, Benjamin Barber, Manuel Vázquez Montalban, Lori Wullach, Octavio Janni, Adolfo Perez Esquivel, Fernando Savater, Ignatio Ramonet, George Soros i inni).

Tu interesuje nas jednak nie tyle ta naturalna, zasadna reakcja moralna, polityczna, humanistyczna na złowrogi cień globalizacji przesuwał się przed oczyma ludzi „przebudzonych” tym stanem świata obecnego, ile pewna głębsza filozoficzna refleksja nad tym światem współczesnych intelektualistów. Aforystycznym wyrazem tej refleksji są oznajmienia, że żyjemy w paradoksalnym, dziwnym i bezwstydnym świecie. Zaś wyrazem mniej obrazowym, a bardziej dyskursywnym są znane wypowiedzi o głębokim kryzysie duchowości cywilizacji zachodniej, o braku jej sensowności i odpowiednich fundamentów ideowych, o jej wyczerpaniu się i przejściowości, czy o „kresie epoki kapitalizmu”.

W związku z taką diagnozą poszukuje się dla niej różnych remediów i „pasów bezpieczeństwa” (będzie o nich mowa w dalszej części tego roz-

działu) oraz stawia się pytania o jej przyszłość i nowy, bezpieczniejszy kształt.

Spośród charakterystycznych i godnych uwagi wypowiedzi oznajmujących całą powagę, a nawet dramatyzm zaistniałej sytuacji oraz stawiających stosowne pytania, przytoczmy wypowiedź byłego prezydenta Czech V. Havla oraz słowa papieża Jana Pawła II. Wypowiedzi te są zadziwiająco zbieżne w swej diagnozie, choć z natury rzeczy implikują one rozbieżne wnioski praktyczne.

Havel mówi: „czy nie nadszedł czas na to, by polityczna Europa naprawdę poważnie zastanowiła się nad cywilizacją jako całością i próbowała wyzwolić się z jej ślepego, bezwzględного ruchu?” „Czy istotnie mechaniczny i bezduszny wzrost ilościowy wszystkiego gwarantuje również bardziej sensowne życie?”. I postuluje, żeby „Nie ścigać się w liczbie wyprodukowanych i sprzedanych samochodów, pralek lub horrorów filmowych”<sup>9</sup>.

Jan Paweł II zwraca się do ludzi młodych: „Pytanie, jakie się wyłania, jest dramatyczne: na jakich fundamentach musimy budować nową historyczną epokę, wyłaniającą się z wielkich transformacji XX wieku? Czy wystarczy polegać na trwającej teraz rewolucji technologicznej, która wydaje się kierować jedynie kryteriami produktywności i skuteczności, bez odniesienia do duchowych wymiarów jednostki lub do jakichkolwiek powszechnie podzielanych wartości etycznych? Czy – pyta dalej papież – należy się zadowalać prowizorycznymi odpowiedziami na ostateczne pytania i oddać życie za postawę impulsów instynktu, krótkotrwałych odczuć lub przemijających mód?”<sup>10</sup>.

Na te i podobne pytania udzielane są różne odpowiedzi, ale nikt z ludzi zatroskanych przyszłością naszej cywilizacji nie kwestionuje ich zasadności i palącej aktualności.

Jedni – jak papież – poszukują i skłaniają innych do poszukiwań jakichś stwarzających nadzieję rozwiązań poprzez odrodzenie religijne i duchowe współczesnego człowieka. Inni zaś – jak V. Havel – nakłaniają do radykalnej zmiany polityki globalnej, strategii ekonomicznej przodujących w świecie państw i refleksji nad „techniczną cywilizacją planetarną” w ogóle. Jeszcze inni rozwiązanie problemu upatrują w zasadniczej zmianie neoliberalnego, wolnorynkowego systemu ekonomicznego (kapitalizmu), a nawet w przekształceniu go w zgoła odmienny, alternatywny sy-

<sup>9</sup> V. Havel, *Zatrzymajmy karuzelę*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9 czerwca 2002, s. 8–9.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia. Światowy Dzień Młodzieży*, 28 lipca 2002, Downviews, Kanada (za: „Trybuna”, nr 175 (3772), poniedziałek 29 lipca 2002).

stem ekonomiczny<sup>11</sup>. Są i tacy – i oni zdają się przeważać – którzy uważają, że na razie żadnej gotowej recepty na rozwiązanie głównego problemu naszej cywilizacji, czyli problemu jej przetrwania, a wraz z nią przetrwania ludzkości, nie ma. Ale być może dałoby się tu coś zrobić, wykorzystując „burzę mózgów” czy śmiały, wręcz rewolucyjny wysiłek intelektualny wybitnych polityków, ekonomistów, socjologów, filozofów, etyków, a także odpowiedzialnych polityków, przywódców religijnych i mężów stanu<sup>12</sup>.

Nie brakuje jednak i takich intelektualistów i ludzi praktyki, którzy dotknięci pesymizmem i niewiarą uważają, że sprawa została już przesądzona, czyli że cywilizacja techniczna i wolnorynkowa utraciła swoją szansę, a punkt zero dla niej i być może dla całej ludzkości jest nie tylko wyobrażalny, ale zupełnie realny<sup>13</sup>.

Kierunków namysłu intelektualnego, wysiłku zbiorowego i działalności mających zapobiec poważnym i wcale realnym zagrożeniom współczesnej cywilizacji oraz wytyczyć dla niej jakieś nowe perspektywy rozwojowe, winno być wiele – na miarę złożoności i trudności zaistniałej globalnej sytuacji. Prawdopodobnie większość z wyżej wymienionych kierunków, a więc polityczny, ekonomiczny, ustrojowy, ideowy, religijny, moralny, winna być brana pod uwagę (jeśli wysiłek ma być skuteczny) i w praktyce wielokierunkowych działań konkretyzująco uwzględniana. Wiele danych empirycznych i przesłanek rozumowych wskazuje jednak na to, że prymat wśród postulowanych dzisiaj kierunków niezbędnej aktywności winien być przypisany kierunkowi najtrudniejszemu, niemal utopijnemu, dzięki któremu osiągnąć by można nieodzowny zwrot czy nawet przełom mentalny, duchowy, moralny w kręgach elit, a następnie w szerokich rzeszach ludzkich. Inaczej mówiąc, jest to kierunek, który spowodowałby radykalną zmianę świadomości i postaw decydentów i wpływowych funkcjonariuszy w newralgicznych sferach funkcjonowania cywilizacji naukowo-technicznej.

Ten nastawiony na zmianę mentalną i zachowaniową człowieka kierunek jest na szerokim szlaku przemiany cywilizacyjnej pierwotny i najważniejszy, niezbywalny i konieczny; w nim tkwi największa szansa i nadzieja,

<sup>11</sup> Por. H. Promieńska, *Trzy modele diagnostyki i terapii zaburzeń cywilizacyjnych i moralnych ludzkości*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, Międzynarodowa Konferencja Naukowa w Prywatnej Wyższej Szkole Biznesu i Administracji, 10–11 września 1999, red. M. Michalik, Warszawa 2000, s. 21–34; A. Nowicki, *Zmiana kierunku warunkiem przeżycia XXI wieku*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, op. cit., s. 78.

<sup>12</sup> L. Pastusiak, *Zagrożenia cywilizacyjne na przełomie XX i XXI wieku*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, op. cit., s. 20.

<sup>13</sup> Por. A. Schaff, *Ani kapitalizm, ani socjalizm? Rozmowa z prof. Adamem Schaffem*, „Przełom”, nr 32 (138), 12 sierpnia 2002, s. 48–49; A. Nowicki, *Zmiana kierunku rozwoju warunkiem przeżycia XXI wieku*, op. cit., s. 78.

bo właśnie on warunkuje resztę przemian. Ale jest to kierunek, jak się rzekło, najtrudniejszy i prawie niewykonalny, mało realistyczny czy wręcz utopijny. A zatem w czymś nierealnym i utopijnym jest tu największa szansa i nadzieja. Szansa i nadzieja w nowym człowieku, którego natura z trudem albo wcale się nie zmienia. „Człowiek ma szansę przetrwania. Czy z tej szansy skorzysta – pyta polski filozof – zależy wyłącznie od niego, a nie od sił nadprzyrodzonych”<sup>14</sup>. Użyte w tym stwierdzeniu słowo „zależy” niczego jednak pewnego nie rokuje ani też prawdopodobnie niczego nie zamyka – pozostawia możliwość co prawda otwartą, ale zarazem niepewną. Skierowane jest ono w swej intencjonalności na umiarkowany optymizm, a jednocześnie – i chyba bardziej zdecydowanie – na pesymizm. Bo stwierdzenie, że wszystko zależy wyłącznie od człowieka napawa, jak się zdaje, już dziś bardziej pesymizmem, aniżeli optymizmem. Bo oprócz czynnego oporu niezainteresowanych zmianami potężnych sił politycznych, finansowych, massmedialnych i znanej, historycznie aż nadto udokumentowanej oporności natury ludzkiej na hasła „odrodzenia” duchowego i moralnego, brakuje tu czynnika, bez którego oczekiwana zmiana ratunkowa też może okazać się niemożliwa, a mianowicie, mówiąc ogólnie, „nowego światła” dla dalszego rozwoju cywilizacji, nowej ideologii, nowej filozofii globalnej, a nawet głębszej wiary w ten rozwój.

Znane zawiązki tych struktur teoretycznych i ideowych nie przekształciły się jeszcze w rozwinięte i skuteczne narzędzia działania, czyli nadzieja na ich skuteczność opiera się w gruncie rzeczy na tym, czego tak naprawdę jeszcze nie ma. Wzrasta oczekiwanie na to, czego jeszcze nie ma: na głębszą i całościową analizę i diagnozę stanu współczesnej cywilizacji (E. Fromm, A.J. Toynbee, F. Savater, R. Kapuściński, Z. Bauman, H. Skolimowski, J. Bańka i inni tę analizę i diagnozę dopiero zapoczątkowali) oraz na pogłębioną filozoficzną i ideologiczną wizję cywilizacji przyszłości. A to, co jest, i to, co dominuje, to przyspieszony rozwój cywilizacji w złym kierunku i rosnące siły wspomagające te globalne źle ukierunkowane zmiany. Może przesadnie, ale ciekawie na ich temat wypowiada się jeden z polskich filozofów:

Zmierzamy do zagłady, ponieważ idziemy w złym kierunku. Ocalić nas może „burza mózgów”, wskazująca inną drogę rozwoju i trafiająca racjonalnymi argumentami do miliardów ludzi, którzy zdrowym wysiłkiem mogą narzucić rządowi zmianę polityki [...] Program zmiany kierunku, w którym zmierza ludzkość, może wydawać się utopijny. Wielkie korporacje mają dostatecznie wiele środków do dyspozycji, żeby program taki ośmieszyć i nie dopuścić do ograniczenia własnych zysków. Ale jest rzeczą pewną, że idąc w dotychczasowo-

<sup>14</sup> Por. M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, op. cit., s. 139–147.

wym kierunku, nie tylko skazujemy miliony ludzi na śmierć z głodu i od bezsensownych działań wojennych (które hałaśliwa propaganda zawsze potrafi usprawiedliwić), ale wszyscy po równi pochyłej staczamy się w przepaść i jeśli w porę nie zmienimy kierunku, wiek XXI będzie ostatnim stuleciem życia na ziemi<sup>15</sup>.

4. A jak się przedstawia sprawa kierunku przemian głównie nas tu interesującym, tzn. w etyce i życiu moralnym? Ogólnie rzecz biorąc, ma się ona podobnie jak w omówionych wyżej dziedzinach, ale być może w niektórych kwestiach przedstawia się nieco lepiej.

Mamy tu już do czynienia z wyraźnym światowym poruszeniem moralnym, z nasilającą się w wielu społeczeństwach, zwłaszcza w ich intelektualnych i młodzieżowych kręgach, negatywną reakcją etyczną na różne przejawy zła, będącego ujemnym skutkiem procesu globalizacji i wielu mechanizmów funkcjonowania cywilizacji opartej na wolnym rynku. Równocześnie spotykamy się tutaj z narastającą świadomością niezbędnych zmian w samej myśli etycznej, w kręgu jej wartości i zasad oraz w sferze poszukiwań możliwości lepszego jej dostosowania do nowej, bardzo trudnej i niemającej w dziejach ludzkości precedensów sytuacji.

Jeśli chodzi o to, co nazwalibyśmy tu światowym poruszeniem moralnym, to jest to głównie wzmagająca się negatywna ocena etyczna – leżąca m.in. u podstaw ruchu antyglobalistycznego – najgorszego zła społecznego i moralnego wynikającego chyba z najbardziej zawstydzającej, najgroźniejszej dla przyszłości świata cechy współczesnej globalizacji, a mianowicie z powiązania jej, zwłaszcza w państwach Trzeciego Świata z neokolonializmem, wyrażającym się w mniej i bardziej zakamuflowanym, ale często bezwzględny ekonomicznym, ekologicznym i pracowniczym eksploataowaniu krajów biednych i gospodarczo nierozwiniętych – ze wszystkimi negatywnymi przejawami tego przypominającego prawa dżungli zjawiska: niszczeniem lokalnych gospodarek i rynków, rodzimych kultur i tradycji, ekspansją i dominacją jednej kultury krajów rozwiniętych, obniżaniem zakresu i poziomu edukacji, analfabetyzmem, patologią społeczną, nierzadko głodem i epidemiami.

Przejawiającemu się w różnych formach organizacyjnych i typach działań politycznemu oporowi przeciw tym zjawiskom i ich źródłom towarzyszy coraz wyraźniej wspomniany wyżej opór moralny, rozlewająca się po świecie fala moralnego sprzeciwu i moralnej dezaprobaty. Wzmacnia ona i pogłębia tendencje antyglobalistyczne i alterglobalistyczne na świecie i zwiększa ich możliwości.

<sup>15</sup> A. Nowicki, *Zmiana kierunku rozwoju warunkiem przeżycia XXI wieku*, op. cit., s. 73, 81.

Jeśli zaś idzie o teoretyczną orientację etyczną związaną z problemem globalizacji i zagrożeń cywilizacyjnych, to charakteryzują ją głównie dwa stanowiska. Pierwsze z nich orzeka, że nie można przewyciężyć albo przynajmniej osłabić negatywnej strony procesu globalizacji, a tym samym głównych zagrożeń cywilizacyjnych bez gruntownego etycznego wsparcia tego procesu i skutecznego moralnego jego regulowania. W tym celu – twierdzi się – należy ożywić, zrewaloryzować wartości i zasady klasycznego etycznego dorobku człowieka i rozszerzyć sferę ich zastosowania poza zakres relacji międzypersonalnych, wprowadzać je w relacje między narodami, poszczególnymi kulturami oraz w relację między człowiekiem a przyrodą. Wskazuje się przy tym na niektóre sposoby i możliwości urzeczywistniania tego zadania (np. edukacyjne, massmedialne)<sup>16</sup>.

Drugie stanowisko uzasadnia pogląd, zgodnie z którym dla tej nader trudnej, acz niezbędnej próby uetycznienia globalizacji nie wystarczy już zaszczepianie w nią wartości i zasad klasycznej, tradycyjnej etyki (branych z różnych zastanych systemów etycznych), a niezbędna jest nowoczesna myśl etyczna, nowa etyka uniwersalna czy globalna, odpowiednio dostosowana do wymogów współczesności i świata globalnego. „Dawniej – pisze jeden ze zwolenników nowej etyki – wystarczał Dekalog, jako drogowskaz naszego postępowania. W erze globalizmu [...] musimy jednak stworzyć etykę, która uświadomi nam ogrom naszej odpowiedzialności”<sup>17</sup>. „Współczesna technologia – czytamy w jednej z prac poświęconej temu zagadnieniu – umożliwia ludzkie działania o tak olbrzymim przestrzenno-czasowym zasięgu i skutkach, że ramy tradycyjnej etyki są dla nich niewystarczające. Zmieniły się paradygmaty nie tylko nauki, lecz i ludzkiego działania, a tym samym i ludzkiej odpowiedzialności. Konieczne jest w związku z tym tworzenie nowych paradygmatów etyki. Konieczne jest dokonanie olbrzymiego kroku od etyki indywidualnej do etyki uniwersalnej, w szczególności zaś nadanie nowego znaczenia i wagi zasadzie odpowiedzialności”<sup>18</sup>.

Odpowiedzialności za człowieka we współczesnym świecie, za jego życie, bezpieczeństwo i przetrwanie, przyszłość i perspektywy rozwojowe. Ale nie tylko za człowieka, także za przyrodę, środowisko naturalne, porządek ekologiczny, ład społeczny i polityczny w świecie, dziedzictwo kulturowe, przyszłość oraz standard jakościowy kultury i cywilizacji.

<sup>16</sup> Por. m.in. H. Promieńska, *Trzy modele diagnostyki i terapii zaburzeń cywilizacyjnych i moralnych ludzkości*, op. cit., s. 34.

<sup>17</sup> M. Dönhoff, *Zivilisiert den Kapitalismus*, Stuttgart 1997, s. 119 (za: M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, op. cit.).

<sup>18</sup> M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, op. cit., s. 145.

Potrzeba nowej etyki znajduje pewien odzew w kręgach ludzi nauki, filozofii, twórców idei społecznych i etycznych. Tworzą oni jej zawiązki i wstępne konstrukcje w postaci pewnych odmian etyki globalnej i uniwersalistycznej, etyki kapitalizmu i działalności gospodarczej, etyki ekologicznej i bioetyki, etyki postmodernistycznej i ponowoczesnej<sup>19</sup>. Są to na ogół interesujące, inwencyjne i oryginalne, awangardowe wytwory współczesnej teoretycznej i normatywnej myśli etycznej, ale są one rozproszone, mało do siebie zbliżone, z trudem wpisujące się w jakiś wspólny mianownik oczekiwanego nowoczesnego systemu etycznego czy kilku systemów. A co gorsza, nie mają one, jak dotąd, większego przebiccia do szerszej świadomości społecznej i do umysłów elit świata współczesnego, a więc ich rola i pozytywne oddziaływanie na przemiany globalizacyjne i cywilizacyjne jest raczej nikła. Funkcjonują bardziej poprzez hasła, idee kierunkowe i ostrzeżenia, mniej zaś poprzez wypracowane reguły i prawa praktycznego działania.

5. Podjęty przez nas temat, tzn. zagadnienie zagrożeń cywilizacyjnych, ich źródeł i przyczyn, głównych zależności, zwłaszcza od procesu globalizacji oraz roli i skuteczności zasadniczych czynników, w tym etycznych, w przeciwdziałaniu tym zagrożeniom, nasuwa zasadnicze pytanie. Czy podążanie naszej cywilizacji w złym – jak dość często się sądzi – a właściwie w katastroficznym kierunku jest do powstrzymania, czy nie jest ono uwikłane w niemożliwe do rozwiązania i pokonania immanentne trudności i sprzeczności? Na pytanie to nie ma jednak jednoznacznej odpowiedzi. Nie ulega jednak wątpliwości, że występują tu poważne przeszkody i prawie nierozwiązywalne sprzeczności. Wskażmy przykładowo choćby niektóre z nich, wybrane zarówno z szerszego, kompleksowego pola działania, jak i z pola węższego, etycznego. W pierwszym polu chodzi m.in. o to, żeby w porę przekształcić typ, charakter współczesnej globalizacji, jej neoliberalistyczne reguły i zasady, bezduszne i bezwzględne prawa i wymogi wolnego światowego rynku, jawne bądź utajone powiązania z neokolonializmem i drapieżnie komercyjnym stosunkiem wielkich korporacji finansowych do świata, który mimo wszystko „nie jest na sprzedaż”; przekształcić ją w porę w proces bardziej prołudzki, uspołeczniony, ekologiczny, nierządzący się wyłącznie zasadą

<sup>19</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979; M. Dönhoff, *Zivilisiert den Kapitalismus*, Stuttgart 1997; E. Fromm, *Mieć i być*, Poznań 1995; M. Cozzoli, *Rozwój i etyka w obliczu Trzeciego Tysiąclecia*, „Społeczeństwo” 1988, nr 4; *Etyka kapitalizmu*, red. P.L. Berger, przeł. H. Woźniakowski, Kraków 1994; B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, Wrocław 1996; *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, red. nauk. wyd. pol. J. Górnicka, Warszawa 2000; Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992; *idem*, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.



maksymalizacji zysku i obniżania kosztów przedsiębiorczości, ale także zasadami społecznymi, kulturowymi i etycznymi.

Tymczasem nastawienia na pożądaną zmianę w kręgach polityków krajów gospodarczo rozwiniętych i przedstawicieli wielkiego biznesu są raczej słabe i niezdecydowane, a poglądy rozbieżne i horyzontalnie zacieśnione. Zaś praktyka na rzecz zmiany jest zbyt wolna i ograniczona, mało zasobna w środki i narzędzia skutecznego działania. W istocie rzeczy jest bezsilna i chyba jednak nie dość umotywowana wobec ogromu stojących przed nią zadań. Dotyczy to zwłaszcza praktyki politycznej.

Praktyka polityczna – pisze jeden z polskich politologów – nadal pozostaje daleko w tyle za myślą intelektualną i alarmistycznymi głosami ekspertów. Akcje ratunkowe jak dotąd mają ograniczony charakter. Ograniczony w sensie przeznaczonych na ten cel środków i ograniczony w sensie zasięgu geograficznego<sup>20</sup>.

Jeśli dodać do tego pewną niemoc instrumentalną i intelektualną aktualnych moderatorów tej aktywności, to uprawnione będzie pytanie o możliwości tych zmian w globalnym wymiarze i w odpowiednio bezpiecznym czasie. A czynnik czasu jest tu niezmiernie ważny. Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że „Każdy dzień zwłoki z globalnymi zagrożeniami pogłębia skalę zagrożeń, rodzi nowe problemy i osłabia tym samym szansę uporania się z nimi [...] Każdy dzień, każdy rok, jest dniem i rokiem zmarnowanej szansy”<sup>21</sup>.

Kolejna podstawowa i trudna do rozwiązania sprzeczność spoza etycznego wymiaru procesu globalizacji polega, z grubsza rzecz biorąc, na tym, że globalnej ekspansji i dominacji coraz bardziej rozbudowującego się i modernizującego ekonomicznego systemu gospodarki wolnorynkowej nie towarzyszy rozwój wyższej kultury duchowej, wyższej duchowości kreowanej na miarę wymogów nowych czasów oraz brakuje pogłębionej samowiedzy globalnie pojmowanej współczesności, samowiedzy zasilanej m.in. nowymi perspektywami myślenia filozoficznego, humanistycznego, aksjologicznego, pedagogicznego. Mówiąc inaczej, rozwijana w duchu neoliberalizmu globalizacja nie ma do zaoferowania milionom ludzi na świecie, do których dociera i które gospodarczo anektuje, w zasadzie nic z głębszej i perspektywicznej kultury, nic z kręgu wyższych wartości i pociągających ideałów, prawie nic z dziedziny głębszych sensów i celów egzystencjalnych. Nic z tego, co by i ją samą poważnie legitymizowało i w dłuższej perspektywie rozwoju ludzkości osadzało. Przeciwnie, procesowi temu towarzyszy ekspansja kultury

<sup>20</sup> L. Pastusiak, *Zagrożenia cywilizacyjne na przełomie XX i XXI wieku*, op. cit., s. 19.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 19, 20.

ukształtowanej w typie cywilizacji historycznie – jak wiele na to wskazuje – wyczerpanej i w perspektywach swych zaciemnionej, cywilizacji przemysłowo-technicznej, głównie w jej amerykańskiej odmianie, z dominantą kulturę masowej, wartości użytkowych i konsumpcyjnych. Kultura ta mimo silnych oddziaływań na społeczności z innych kręgów cywilizacyjnych i dużej wzmagającej się na nie presji nie jest w stanie stać się zasadniczą i akceptowaną alternatywą dla tradycyjnych kultur (np. dla kultury islamskiej, konfucjańskiej, latynoamerykańskiej, hinduskiej czy słowiańsko-prawosławnej). Prowadzi raczej do napięć i konfrontacji kultur. Nie jest ona w stanie stworzyć kreatywnego przesłania dla nowej duchowości i nowych standardów życia, dla wyższych wartości, bez których pozytywne przemiany cywilizacyjne i redukcje zagrożeń cywilizacyjnych są po prostu niemożliwe.

Powstaje więc pytanie, czy na przekór zapowiadanej przez Samuela P. Huntingtona i innych autorów konfrontacji kultur możliwa jest do wykreowania w kontekście cywilizacji świata zachodniego kultura bardziej uniwersalistyczna, mogąca duchowo usatysfakcjonować i pogodzić ludzkość. Czy można przy próbie odpowiedzi na to pytanie być optymistą?

6. Na koniec przejdźmy do głównych sprzeczności wyłaniających się na polu kluczowych problemów etycznych ekonomicznej bazy cywilizacji współczesnej, tzn. systemu gospodarki wolnorynkowej (kapitalizmu).

Wyjdźmy od powtórzenia truistycznego stwierdzenia, że system ten wiąże się z poważnymi i coraz trudniejszymi do rozwiązania problemami etycznymi. Jest moralnie nie dość przejrzysty i uporządkowany. Niejako w naturze swej zawiera on, tak zresztą jak większość zjawisk społeczno-ekonomicznych, niełatwy do pogodzenia wymiar moralny i niemoralny, obszar dobra i zła moralnego. Wbrew stanowisku Maxa Weбера i podobnie myślących teoretyków kapitalizmu, upatrujących w zawiązkach tego systemu ekonomiczno-społecznego purytańskiego fundamentu etycznego (pracowitości, oszczędności, umiaru, rzetelności, odpowiedzialności, uczciwości itp.) nie rozwinął się on w strukturę podległą w wystarczającej mierze regułom i normom etycznym. Przeciwnie – jeśli nie cała jego struktura i jej funkcjonalność, to w każdym razie znaczne jej segmenty i mechanizmy z trudem i nie bez oporu przyjmują do siebie wartości i regulacje etyczne. A jeśli to dokonuje się już w nich, na przykład pod wpływem rozbudzonych przez etykę biznesu tendencji do uetycznienia systemu, dzieje się to na ogół z pobudek pozaetycznych i pozaideowych, a mianowicie na podstawie racji pragmatycznych i samozachowawczych.

Zatem kapitalizm nie podlega jednoznacznej ocenie etycznej. Jest on – zawsze był – moralnie niejednoznaczną strukturą

ekonomiczno-społeczną: opierał się głównie i z konieczności na wartościach i zasadach pozaetycznych (pragmatycznych, instrumentalnych), a nierzadko też na założeniach i regułach ewidentnie niemoralnych lub moralnie indyferentnych. Łatwo wskazać w jego strukturze na takie składniki i mechanizmy, w których nie ma – i z natury rzeczy nigdy być nie mogło – miejsca na treści moralne. Chodzi tu zwłaszcza o prymat dążności do zysku i opłacalności nad wszelkimi innymi celami, o nierzadko bezwzględna i bezpardonową konkurencję, o eksploatację najemnej siły roboczej, o fetyszyzację bogactwa, majątku, pieniądza, o różne formy uprzedmiotawiania pracobiorcy, o ograniczenia jego podmiotowości, o poniżanie jego godności.

Obecnie system ten, mówiąc w skrócie, „potrzebuje etyki” jak nigdy dotąd. Potrzebuje bardziej niż kiedykolwiek w swej przeszłości gruntownego i wielostronnego uetycznienia zasad i reguł swego działania oraz relacji międzyludzkich rozgrywających się w jego strukturach. Jest to jeden z koniecznych warunków jego utrzymania się w dłuższej perspektywie, przetrwania jego i opartej na nim cywilizacji. Z drugiej jednak strony – i tu dotykamy głównej sprzeczności – aktualne staje się pytanie o stopień jego otwartości na podstawowe wymogi etyki. Jest to przede wszystkim pytanie o to, czy możliwości tego otwarcia są w takim stopniu duże, żeby ten tak konieczny proces, tzn. proces jego uetycznienia, mógł się w dostatecznym wymiarze urzeczywistnić, by nie pozostał zbyt selektywny i powierzchowny, deklaracyjny i życzeniowy, a więc nieudany i niespełniony – z wszystkimi zgubnymi skutkami tego nieurzeczywistnienia. Oczywiście, kapitalizm z istoty swej nie może stać się systemem w zupełności moralnym, ale równocześnie nie może, jeśli chce przetrwać, zbyt marginalizować sfery moralności i nie doceniać coraz większego jej w nim znaczenia. Właściwie i odważnie przeprowadzony kompromis – jeśli jest on tylko możliwy – między, ogólnie mówiąc, moralnością a niemoralnością będzie prawdopodobnie stanowić o jego przyszłości i przyszłości cywilizowanej ludzkości w ogóle.

Jaka jest szansa? Kryje się ona w odpowiedzi na pytanie o to, czy rozbieżność między *thelosem* biznesu a *thelosem* moralnym jest fundamentalna i nierozwiązywalna, czy też ma ona charakter sprzeczności niefundamentalnej, nieantynomicznej, a więc w jakiejś mierze i pod pewnym względem rozwiązywalnej. Mówiąc konkretniej, czy pomiędzy ekonomiczną zasadą systemu gospodarki wolnorynkowej, jej „racjonalnością instrumentalną”, pierwszoplanowym nastawieniem na zysk i opłacalność a elementarnymi wartościami i normami etycznymi zachodzi opozycja mająca cechy nie-

rozwiązywalnej antynomii, czy jedynie poważnej, ale poddającej się jednak rozwiązaniu sprzeczności?

I jeszcze pytanie uzupełniające – w razie pozytywnej odpowiedzi na pytanie wcześniejsze – jaka jest granica niezbędnego minimum poszerzonej sfery moralności sytuowanej w sąsiedztwie immanentnie tkwiącej w tym systemie sfery niemoralności i amoralności, granica niezbędnego minimum poszerzenia sfery moralności – ze względu na warunki przetrwania i bezpiecznego rozwoju?

7. Na te pytania nie ma jeszcze – jak stwierdziliśmy to już wcześniej – pełnej i jednoznacznej odpowiedzi i prawdopodobnie długo jeszcze jej nie będzie.

Dzisiaj można – jak się wydaje – co najwyżej spierać się o prawdopodobieństwo uzyskania jej w bliżej określonej perspektywie czasu.

Podobnie rzecz się ma z pytaniami o przyszłość cywilizacji zachodniej wobec narastających w przyśpieszonym tempie jej zagrożeń. Można też ulegać, albo też i nie, różnym towarzyszącym tym pytaniom nastrojom: od skrajnego pesymizmu, czy nawet katastrofizmu, do mniej lub bardziej racjonalnie bądź irracjonalnie umotywowanego optymizmu. W aktualnym więc sporze o zagrożenia i przyszłość naszej cywilizacji porozumienia nie ma i ze względu na złożoność tego problemu chyba być nie może. Ale spór należy kontynuować i rozwijać, jest on niezbędny do poszukiwania lepszej diagnozy sytuacji i jakichś naturalnie tu zróżnicowanych i być może ratunkowych remediów. Niemożliwe jest także – a i pewnie też niepotrzebne – jakieś zbliżenie zróżnicowanych i coraz bardziej ożywających się nastrojów wokół głównych problemów i szans rozwojowych cywilizacji zachodniej.

Tym, na co najchętniej większość z nas prawdopodobnie przystanie w zaistniałej sytuacji, może być umiarkowana wiara w człowieka, w jego instynkt samozachowawczy, intelekt, wyobraźnię i siłę moralną. Sugestywnie wyraża ją m.in. A.J. Toynbee i jego wypowiedzią to rozważanie zakończmy:

Należy się wstydić – pisze – że obecne zagrożenie dla przetrwania człowieka jest jego własnym dziełem. Byłoby czymś jeszcze bardziej wstydlivym, gdybyśmy nie potrafili ocalić siebie w sytuacji, w której mamy na to siły – jeśli tylko dokonamy wysiłku duchowego, aby zapanować nad swym egoizmem. Wstydlivy charakter tej sytuacji powinien pobudzać nas do tego wysiłku, natomiast świadomość, że dysponujemy siłą pozwalającą odnieść sukces, powinna nam dawać nadzieję, odwagę i energię do sprostania temu wyzwaniu<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> A.J. Toynbee, D. Ikada, *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, Warszawa 1999, s. 58.

## Rozdział II

# Dwie teorie współczesności

1. Współczesne przemiany cywilizacyjne i kulturowe są tak gwałtowne i dynamiczne, a obszary objętych nimi zjawisk i procesów tak rozległe i złożone, że żadna z nielicznych – aktualnie tworzących – koncepcji teoretycznych nie dorasta do swego zadania, aby w pełni je ogarnąć i adekwatnie wyjaśnić. Pozostawanie w tyle, to niepokojące nienadążanie za zmieniającym się światem objaśniającej je myśli teoretycznej (naukowej, filozoficznej, humanistycznej) jest już od dawna faktem bezspornym. Niektórzy twórcy tej myśli podejmują wręcz heroiczne i niekiedy udane próby nawiązania kontaktu poznawczego i rozumiejącego, także krytycznego i ocennego z tym wartkim a niełatwym dla intelektualnego i emocjonalnego oswojenia potokiem przemian.

Z kręgu polskich intelektualistów do tego grona autorów zaliczyć można m.in.: Leszka Kołakowskiego, Adama Schaffa, Henryka Skolimowskiego, Leszka Nowaka, Andrzeja Walickiego, Bronisława Łagowskiego, Zygmunta Baumana, Józefa Bańkę, Ryszarda Kapuścińskiego, Wiesława Sztumskiego i innych. Każdy z tych uczonych i myślicieli wnosi oryginalny przyczynek do obrazu współczesnej kultury i cywilizacji. Przede wszystkim zaś do wizerunku człowieka naszej epoki. I każdy z nich wymaga odrębnego omówienia, rozpatrzenia indywidualnego dorobku twórczego na tym rozległym i nie dość poznawczo rozjaśnionym polu badawczym.

Wybieramy tu do omówienia jedynie dwóch autorów z wyżej wymienionych – Zygmunta Baumana i Józefa Bańkę. Ponieważ zestawienie tak odmiennych indywidualności twórczych w polskiej i ościennej myśli społecznej i filozofii może być dla czytelnika zaskakujące, a ponieważ nawet niezrozumiałe, to spróbujemy uzasadnić powody postawienia obok siebie – w dialogu i wzajemnej otwartości – tych dwóch myślicieli.

Zacznijmy od uwagi, że autorzy ci nie dość znają się nawzajem (nie odwołują się do swej twórczości i jeden drugiego przemilcza – jak dotąd). Dzieli ich różnica pokoleniowa, odmienność dróg życiowych, pochodzenia i środowiska społecznego, edukacji i profesji (Z. Bauman – jest przede wszystkim socjologiem, J. Bańka – filozofem). Reprezentują odmienne typy umysłowości i rodzaje uzdolnień twórczych, prawdopodobnie też również odmienne typy osobowości i postaw życiowych. Uprawiają swą twórczość w zasadniczo odmiennych warunkach społecznych, a w pracach wykazują całkowicie rozbieżne style i narracje językowe, każdy z nich dopracował się własnego i niepowtarzalnego języka; Z. Bauman – swoimście naukowego, J. Bańka – charakterystycznie filozoficznego. Różnią się nadto perspektywą widzenia świata i człowieka oraz w głównych koncepcjach teoretycznych i metodologicznych.

Ale i podobieństw u nich dostrzec można stosunkowo dużo. Oto ważniejsze z nich. Obydwaj autorzy wyrosli z polskiego łożyska historycznego i kulturowego, i podobne mają rodowody społeczne (robotnicze). Obydwaj wychowali się w tradycji polskiej duchowości, polskiego (w jednym przypadku także żydowskiego) ethosu i w kraju edukowali się, korzystając ze wszystkich szczebli kształcenia. Obydwaj ujawniają wyjątkowo twórcze i inwencyjne umysłowości teoretyczne, szczególne umiejętności poznawczo-analityczne i syntetyczne, zdumiewają rozległością horyzontów myślowych i perspektyw „oglądu” rzeczywistości, wyjątkowo szerokim zakresem zainteresowań badawczych i poszukiwań poznawczych, nadzwyczajną dynamiką aktywności pisarskiej i wydawniczej (zadziwiająca dla większości czytelników).

Do dalszych podobieństw i zbieżności interesujących nas tu autorów można zaliczyć: wyjątkowo silne moralne zaangażowanie twórczości i postawy autorskiej, „niemal wszystko, co Pan sam pisze – stwierdza znawca twórczości Z. Baumana – wskazuje wyraźnie, że Pana praca ma głęboko etyczny charakter i jest przepełniona poczuciem społecznego zaangażowania”. I dodaje: „Uprawia Pan socjologię etycznie zaangażowaną”<sup>23</sup>.

Opinię tę można też całkowicie odnieść do J. Bańki, z tym że słowo „socjologia” zastąpione zostanie terminem „filozofia”. Podobieństwo to zdaje się wynikać ze zbliżonego do siebie przymiotu osobowości obydwu autorów; głęboko zakorzenionego we własnym „ja”, niewyuczonego a naturalnego uwrażliwienia na sprawy drugiego człowieka, zdolności bliższego wyczuwania jego podmiotowości i indywidualnego dobra, spontanicznej skłonności do jego respektowania i chronienia – w razie potrzeby, goto-

<sup>23</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasińska, Warszawa 2003, s. 59.

wości do bezinteresownego spełnienia w stosunku do słabszego i potrzebującego pomocy roli społecznego opiekuna, czy po prostu bycia usposobionym i predysponowanym przez swą „naturę” do aktywnej dobroci.

To rzadkie w swoim rodzaju podobieństwo obydwu twórców sięga fundamentów ich światopoglądów, ich naturalistycznych i areligijnych założeń (swoistej otwartej na religię i *sacrum* świeckości), homocentrycznej orientacji aksjologicznej.

2. Wiele podobieństw (oczywiście także i różnic) daje się zauważyć w koncepcjach teoretycznych i stanowiskach normatywno-postulatywnych interesujących nas autorów dotyczących cywilizacji współczesnej; jej kulturowego, społeczno-politycznego, ekonomicznego i moralnego wymiaru.

Omówmy porównawczo te koncepcje w kontekście pojęcia współczesności, zwanej przez J. Bańkę „epoką techniczną” czy „epoką reentywizmu”, a przez Z. Baumaną – „ponowoczesnością” lub (w nowszych pracach) „płynną nowoczesnością”.

Każdy z przywołanych tu autorów wypracowuje własną, swoistą i niepowtarzalną koncepcję cywilizacji. Przyjrzyjmy się bliżej tym koncepcjom u obydwu autorów. Najpierw koncepcji cywilizacji współczesnej Zygmunta Baumana.

Zacznijmy od spostrzeżenia, że na przekór stwierdzeniu Z. Baumana, iż jego poznawczy obraz ponowoczesności jest „socjologicznym opisem realiów ponowoczesnego życia”<sup>24</sup>, to obraz ten, będąc rzeczywiście przede wszystkim socjologicznym jego wizerunkiem, jest jednak czymś więcej. Zawiera w sobie wątki filozoficzne, kulturologiczne, ideowe, a nawet ideologiczne i politologiczne. Przede wszystkim zaś wiąże z sobą „gorące” motywy moralne i etyczne. Zatem jest nie tylko obrazem naukowym (głównie socjologicznym) „świata ponowoczesnego”, ale też i moralną nań reakcją i pewnym projektem normatywnym. Przy tym w różnych tekstach autora interesująca nas teoretyczno-opisowa i normatywna koncepcja uzyskuje inne zakresy problemowe i odmienne akcenty kładzione są w niej na zróżnicowanych problemach i zagadnieniach.

Prace Z. Baumana poświęcone ponowoczesności zarysowują obraz tej epoki głównie na zasadzie opozycji do epoki wcześniejszej, optyki „nowoczesnej”, ukazując jej ogólne i charakterystyczne właściwości<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność*. Maszynopis, bez daty.

<sup>25</sup> Por. m.in. *idem*, *Upadek pracodawców*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4; *idem*, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992; *idem*, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995; *idem*, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

Owa „ponowoczesność” jest według Z. Baumana typem historycznie wstępującej formacji społeczno-kulturowej, swoistą antytezą, a zarazem kontynuacją „nowoczesności”. „Nowoczesności rozumianej jako porządek cywilizacyjny, który porównany być może do wielkiego projektu realizacyjnego; projektu urzeczywistnianego podług naczelnego planu (zadania), nastawionego na postępek i progresję; projektu podporządkowującego sobie administracyjnie i doktrynalnie wszystkich członków społeczeństwa, unifikującego ich w sferze ideologii, religii, moralności, stylów życia, obyczajów itp., instrumentalizującego (stosownie do generalnego planu) naukę, filozofię, edukację i całą kulturę; projektu sterowanego centralnie i autorytarnie przez naczelników „administratorów”, ogarniających całość spraw i problemów człowieka. Jednym z celów tego „projektu” jest zapewnienie ładu i porządku w społeczeństwie, zaszczepianie wszystkim ludziom wiary w „lepsze jutro”, roztaczanie przed nimi wizji „szczęśliwej przyszłości”<sup>26</sup>.

Natomiast „ponowoczesność” w sensie antytezy w stosunku do „nowoczesności” to – w charakterystycznej terminologii Z. Baumana – ludzki świat bez centralnego planu („superprojektu”) i bez władzy centralnej („administratora”), bez nadrzędnej dyirekcji i centrali planotwórczej; bez generalnego celu, nastawień na ogólny postępek i lepszą przyszłość ludzkości. Bez tendencji unifikacyjnych i interpretacyjnych na rzecz całości, bez tendencji do podporządkowywania jednostek ludzkich dobru i celowi przewodniego „projektu”. To świat wielości i zmienności celów, różnorodności poszczególnych ludzi. Przede wszystkim „ponowoczesność” to odmienne od dotychczasowego (właściwego dla czasów nowoczesnych) widzenia ludzkiej rzeczywistości „nie jako przedmiotu administracji, normatywnego regulowania i funkcjonalnej koordynacji – ale jako terenu samorzutnych i słabo tylko zawczasu skoordynowanych procesów”<sup>27</sup>; to traktowanie owej rzeczywistości, „w każdym jej momencie jako wiązki szans, notorycznie nieokreślonych i nigdy do końca zdeterminowanych”<sup>28</sup>.

Z. Bauman wyjaśnia przy tym, że czasy ponowoczesne charakteryzuje też zasadnicza zmiana dotychczasowych, właściwych dla czasów nowoczesnych, strategii i modeli życia. Odwołując się do metaforycznej terminologii tego autora, w epoce ponowoczesnej traci na znaczeniu model tzw. „pielgrzyma”, a zyskują na swojej roli i zostają podejmowane dotąd uboczne, jedynie w mniejszościach i marginesach społecznych wcześniej

<sup>26</sup> Por. m.in. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>28</sup> *Ibidem*.



występujące modele i style życia, tzn. model tzw. „spacerowicza”, „włóczęgi”, „turysty” i „gracza”.

Ustępujący model pielgrzyma oznaczał taki program życiowy, w którym przyjmowało się określony kierunkowy cel ostateczny życia. W optymalnym jego rozumieniu chodziło w nim o osiągnięcie pełnej tożsamości, możliwie całkowite urzeczywistnienie osobistego potencjału predyspozycji i uzdolnień. Zdaniem Z. Baumana w świecie ponowoczesnym w zasadzie nie ma już miejsca dla tak pojętego „pielgrzyma”; nie ma w nim dlań miejsca, „bo nie ma już celu ostatecznego życiowej wędrówki – „celu nad cele”, który wszystkie inne cele przekształca w środki, wszystkie przesłanki życiowe redukuje do roli punktów etapowych. Życie jest w tym świecie, jak dawniej, wędrówką – ale teraz jest to wędrówka bez wyznaczonego z góry kierunku”<sup>29</sup>. Ponowoczesność – dodaje autor – „wniosła do sytuacji życiowej człowieka: 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>30</sup>. Wynika to w znacznej mierze z sytuacji zawodowej człowieka w ponowoczesności, „mało kto – pisze Z. Bauman – liczyć może na to, że raz zdobyty zawód służyć mu będzie do końca życia – zawody pojawiają się i znikają, umiejętności wczoraj zdobyte, dziś stają się bezużyteczne”<sup>31</sup>.

A oto ogólna charakterystyka alternatywnych w stosunku do wzoru „pielgrzyma” modeli (stylów) życia; modeli coraz częściej, choć niekonsekwentnie akceptowanych w ponowoczesności.

Zacznijmy od „spacerowicza”. Spacerowicz to, najogólniej mówiąc, powierzchowne odbieranie rzeczywistości, zbieranie wrażeń obrazów bezrefleksyjnie oglądanego świata, który, co prawda, z zainteresowaniem jest oglądany, ale nie jest należycie rozumiany; świat, w którym nie rozróżnia się wyraziście tego, co jest w nim „naprawdę”, od tego, co jest w nim „na niby”; tego, co jest realnością, od tego, co jest jedynie sztucznym czy wirtualnym przekazem (np. telewizyjnym, filmowym, reklamowym itp.).

Zaś włóczęga to wędrowanie przez życie bez wyraźnego celu, to swoista pogoń za jakąś odmianą – bez jasnego jednak wyobrażenia jej istoty i sensu; to też bardziej lub mniej uświadomiona ucieczka od czegoś, a jeszcze mniej świadoma wędrówka do tego, ku czemu się ucieka, to pasmo różnych szans, niespełnionych nadziei i kolejnych rozczarowań<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 19.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, s. 27–30.

Z kolei turysta to poruszanie się po świecie celem kolekcjonowania wrażeń i oceniania go według tego, ile wrażeń on nam dostarcza<sup>33</sup>. I wreszcie gracz to życie i działanie, w którym zacierą się przeciwieństwo między koniecznością a przypadkiem, w którym znaczną rolę odgrywa łut szczęścia i ryzyko, w którym rzeczywistość staje się mniej „twarda” i bardziej plastyczna niż gdzie indziej, w którym nie ma miejsca na sympatię, litość, wzajemną pomoc, solidarność, natomiast jest zapotrzebowanie na chytrych i sprytnych bez emocjonalności i egotyzmu gracza<sup>34</sup>. Przy okazji Z. Bauman zauważa, że rola gry w życiu człowieka w świecie ponowoczesnym staje się tak duża, że można powiedzieć, iż życie wielu ludzi staje się wyłącznie grą.

Wszystkie wyróżnione wyżej typy zachowań i postaw czy swoistych modeli i stylów życia, określanych metaforycznie jako „spacerowicz”, „włóczęga”, „turyista” i „gracz”, przedostają się do życia ludzkiego niemal codziennie i życie to prawie bez reszty wypełniają, przy czym często współwystępują w nim naraz, przenikając się wzajemnie. A ponieważ w wielu wypadkach są one niespójne, daje to w efekcie wewnętrzne rozdarcie człowieka, niepewność, poczucie zagubienia oraz stałego nieusatisfakcjonowania. „Co by człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba. Zawsze pozostanie osad goryczy – że się czegoś zaniedbało, że się szansy nie wykorzystało, że można było z okoliczności wykrzesać więcej”<sup>35</sup>.

Dochodzi tu jeszcze i to, że w dobie ponowoczesności coraz mniej miejsca w życiu ludzkim pozostaje dla gotowych norm i zasad etycznych, a więcej jest przestrzeni dla indywidualnych, autonomicznych, osobiście odpowiedzialnych wyborów moralnych. Na horyzoncie życia ludzkiego pojawia się „moralność nie nękana już, onieśmielana i ubezwłasnowolniana przez »my wiemy lepiej« etycznych ustawodawców”<sup>36</sup>. Uwiąd i kruszenie się sztywnych i stabilnych norm oraz przypisanych im stylów życia, wśród nich takich wymogów, jak posłuszeństwo, przystosowanie, uległość itp., wynika nie tyle z ich dewaluacji w oczach ludzkich, ile z faktu coraz mniejszej ich życiowej przydatności, a nawet szkodliwości. Zaś osłabienie i ograniczenie oddziaływania na „wyzwolonego etycznie” człowieka gotowych, kodeksowo sformułowanych „przepisów” moralnych skazuje go na konieczność dokonywania indywidualnych wyborów moralnych, nigdy

<sup>33</sup> Por. *ibidem*, s. 30–32.

<sup>34</sup> Por. *ibidem*, s. 36.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, s. 41–58.

niedających pełnego poczucia ich trafności i słuszności, a to z kolei skazuje go na niepodzielną odpowiedzialność (nie można jej już zrzucić na autorytety, bo te w zasadzie już ustąpiły), na samodzielny wybór dobra lub odrzucenie zła. A to już nieuchronnie powoduje niepewność co do słuszności podejmowanych wyborów.

Moralna niepewność towarzyszy niepewności egzystencjalnej mającej już inne, tzn. społeczne i cywilizacyjne uwarunkowania. Dla ponowoczesności charakterystyczne są zwłaszcza dwa, ściśle z sobą powiązane i główne zjawiska: globalizacja i kultura konsumpcyjna.

Pogląd na globalizację Z. Baumana, wyróżniający się rozległością perspektywy i głębią spojrzenia na rozpatrywane zjawiska, wyraża postawę szczerze zatroskanego ludzkim dobrem i losem myśliciela i humanisty. (Jego pytanie odniesione do przemian globalizacyjnych: „I co z tego dla ludzi wynika?” nie jest zwrotem retorycznym, a wymownym wyrazem tej postawy).

Całościowo pojęty proces globalizacyjny świata ponowoczesnego nie sprowadza się według tego badacza jedynie do struktur, mechanizmów, przemian i skutków (negatywnych i pozytywnych) ekonomicznych, technologicznych i informatycznych tego procesu, choć niewątpliwie są to zasadnicze jego cechy i przejawy (szeroko opisywane w szybko powiększającej się literaturze przedmiotu). Ze skutków negatywnych Z. Bauman, akcentuje m.in. pogłębiającą się polaryzację społeczeństw na sferę biedy i bogactwa (zarówno na biedniejszym Południu, jak i bogaczącą się Północy); bezpardonowe wypieranie na margines funkcjonowania przez międzynarodowe korporacje finansowe lokalnych, narodowych systemów gospodarczych; dezintegrację kultur regionalnych i etnicznych; obniżanie się poziomu edukacji i oświaty w krajach Trzeciego Świata; degradację środowiska naturalnego w ich obszarze; poszerzanie się sfery głodu, chorób, śmiertelności oraz patologii społecznych; wzrost bezrobocia w większości krajów; poczucia lęku wśród większości ludności i poczucie braku stabilizacji zawodowej; „przypisywanie” jej do lokalności, społeczne i kulturowe izolowanie od możliwych i wpływowych tego świata itp.

Tych licznych i zdecydowanie negatywnych skutków globalizacji nie są w stanie według Z. Baumana zrównoważyć ewidentne pozytywne efekty tego procesu, takie np. jak postęp technologiczny, informatyczny, komunikacyjny, podnoszenie standardów życia materialnego (mniejszości ludności), rozszerzanie się wśród niej sfery wolności wyboru, a w zakresie komunikacji „kurczenie się czasu i przestrzeni” itp.

Całościowo i głębiej pojęta globalizacja jest przede wszystkim sumą jej efektów w życiu współczesnego człowieka, „to – jak pisze Z. Bauman – co

się dzieje z nami wszystkimi”<sup>37</sup>, to „ponowoczesna” lub „późnonowoczesna” egzystencja człowieka.

A egzystencja ta staje się coraz bardziej jałowa, spłycona i bezsensowna. W swym przebiegu – utrudniona i zagrożona. Ciężą nad nią różne „plagi” współczesnego systemu społeczno-ekonomicznego (ponowoczesnego kapitalizmu). Wśród nich bodaj najgroźniejsza – konsumeryzm. Jest on – pisze Z. Bauman – konsekwencją „globalnego pędu za zyskiem i jeszcze większym zyskiem”<sup>38</sup>. Stymulowany jest przez „produkcję atrakcji i pokus oraz rozbudzanie wśród konsumentów coraz to nowych potrzeb i konsumpcyjnych pragnień – najczęściej bezsensownych i niemających swego końca. „Bez sensu, bez sensownego znaczenia – pisze Z. Bauman – magiczne koło pokus i pragnień nie może przestać się kręcić”<sup>39</sup>. Kręcąc się, daje poczucie pustki, spłaszczenia egzystencji i bezsensu życia. A dostępnym remedium na to poczucie jest (o zgrozo!) dalsze konsumowanie. „Konsument – Z. Bauman odwołuje się tu o opinii Johna Carolla z jego książki pt. *Ego and Soul. A Sociology of Modern West in the Search of Meaning* – jest pełen melancholii, a biorąc pod uwagę, że dolegliwość bierze się z poczucia pustki, zimna, płaskości, odczuwa się potrzebę wypełnienia swego wnętrza czymś ciepłym, smacznym, dającym energię. Oczywiście nie musi to być jedzenie: Beatlesi czuli się „szczęśliwi w środku” (*happy inside*) dzięki konsumpcji trochę innego rodzaju. Pochłanianie jest drogą do zbawienia: konsumuj i bądź zadowolony”<sup>40</sup>.

Niekorzystnym dla jakości egzystencji ludzkiej jest rozszerzenie się konsumeryzmu na stosunki międzyludzkie, w tym na związki partnerskie, różne formy więzi zawiązywane między osobami obojga płci. Tu też wkrada się nastawienie konsumpcyjne, przyjemnościowe, użytecznościowe. Oparty na nich związek jest z natury rzeczy nietrwały i niepewny: „konsumpcja” wzajemna wcześniej czy później wyczerpuje się i nigdy nie wiadomo, kiedy dobiegnie swego kresu. Stąd stała obawa i niepokój o żywotność i prywatność związku. „Wystarczy – zaznacza Z. Bauman – by jedna ze stron uznała, że związek nie przynosi jej satysfakcji lub że więcej zadowolenia dałoby się wydobyć ze związku z inną niż dotąd osobą – by »czysty stosunek«, niewsparty wszak niczym poza oczekiwaniem maksymalnego zadowolenia, się rozpadł”. Więzy ludzkie, które zwykły być ostoją poczucia stabilności i bezpieczeństwa, stają się w tych warunkach, przeciwnie, źródłem ciągłego i niedającego się ukoić niepokoju: przeszłość

<sup>37</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit., s. 72.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 98.

spowita jest mgłą niepewności i nie wiadomo, jak nagiąć ją do kształtu pragnień<sup>41</sup>. Obecna zarówno w życiu osobistym, jak i zbiorowym niepewność ma nadto źródła w płynności stosunków pracy, zawrotnej szybkości starzenia się nabytych kwalifikacji oraz w „kawalkadzie modnych stylów życia”<sup>42</sup>.

Nie ma recepty na tę wieloźródłową i coraz bardziej zadamawiającą się wśród ludzi egzystencjalną niepewność. Może się ona jedynie wzmacniać. Nikt i nic nie obiecuje już na serio egzystencjalnej pewności, nie byłoby to zgodne ze zdrowym rozsądkiem. „Znakomita większość autorytetów i instytucji zabiegających o szacunek społeczny wzdraga się dziś – konstatuje Z. Bauman – przed obietnicą egzystencjalnej pewności; przeciwnie czyni z „elastyczności”, z nietrwania w nawykach i nieupierania się przy przytulnych i swojskich, bo poznanych już i oswojonych sposobach układania życia i z działania »na krótką metę« nakaz rozumu i cnotę obywatelską zarazem”<sup>43</sup>.

Zdrowy rozsądek godzi się, pewnie w duchu rezygnacji, i na coś więcej; na „kruchotę struktur społecznych, w jakie życie jest wpisane, i słuszność »działań na krótką metę« i unikania związków międzyludzkich bez klauzuli wypowiedzenia na żądanie oraz zobowiązań długofalowych, które uznał »zdrowy rozsądek« ponowoczesnej ery na zjawisko mocno, na stałe w rzeczywistości społecznej okopane i nieodwracalne”<sup>44</sup>.

Bezradny jest też zdrowy rozsądek w obliczu przyporządkowania sobie przez konsumeryzm ludzkiej wolności i niezawisłości: wyzwolona w ramach „rewolucji podmiotów” jednostka ludzka od wielu wcześniejszych „nowoczesnych” skrępowań społecznych i instytucjonalnych, np. od silnych i różnorodnych ingerencji czynników zewnętrznych w życie indywidualne, w wybory koncepcji i stylów życia, w stanowienie o sobie i własnej przyszłości, teraz sama musi podjąć odpowiedzialność za siebie, za jakość i poziom własnego życia, a nawet za to, czy jest ono znośne i godziwe. Równocześnie musi przystać świadomie bądź nieświadomie, na ograniczenie swej wolności, prawie wyłącznie zawężonej do wyborów w ramach natarczywie jej nasuwanych – poprzez reklamę, mass media, informacyjną i psychologiczną indoktrynację – ofert wszechwładnego rynku na którym niemal wszystko stało się towarem. W ponowoczesnym, silnie zindywidualizowanym, a jednocześnie wysoce konsumpcyjnym społeczeństwie ludzie w dążeniu do zaspokojenia swych potrzeb

<sup>41</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność*. Maszynopis cytowany, s. 10.

<sup>42</sup> Por. *ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 10–11.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 11.

zdani są niemal całkowicie na ów rynek. „Ich wolność decyzji – pisze Z. Bauman – wyraża się w wyborze między ofertami rynku. W społeczeństwie rynkowo konsumpcyjnym wszystko co do życia potrzebne pojawia się w postaci towarów do nabycia”<sup>45</sup>. I co gorsza, „Tendencją rynku jest zawładnięcie i skolonizowanie terenów, jakie obywateli się przedtem bez wymiany handlowej, przeobrażanie w towary licznych aspektów ludzkiego życia, jakie przedtem towarami przeznaczonymi do handlu nie były i przekształcenie pozostałych aspektów życia i współżycia na wzór i podobieństwo przedmiotów konsumpcji”<sup>46</sup>.

Z. Bauman w obraz kondycji egzystencjalnej „człowieka ponowoczesnego” z największą dezaprobatą moralną i ideową wpisuje upokorzenie i odzieranie z godności osobistej coraz szerszych rzesz ludzkich, co staje się wyzywająco rażące na tle gwałtownie rosnącego bogactwa i zamożności elit społecznych<sup>47</sup>. Trudno nie zgodzić się z autorem, kiedy pisze: „Bieda jest niejako metaupokorzeniem – jest głębą, w której bujnie krzewi się wszelkie pohańbienie, i odskocznią do wszelkich możliwych upokorzeń. Tymczasem – dodaje – niekontrolowane siły rynkowe, właśnie dlatego, że są niekontrolowane i nic ich nie hamuje, nie przestają płodzić biedy i powiększać rzeszy biednych. Siły rynkowe, spuszczone ze smyczy, spychają zubożałych w coraz głębszą nędzę, wynosząc równocześnie na coraz wyższe poziomy zamożności tych, którym los biednych został oszczędzony”<sup>48</sup>.

Ukazane w przedstawionej wyżej diagnozie negatywne cechy społeczeństwa ponowoczesnego odczytane mogą być jako symptomy chorobowe tego społeczeństwa i oznaki daleko posuniętego zawężenia, a nawet niweczenia człowieczeństwa wielu, zbyt wielu ludzi. Zaznaczymy też, że w diagnozie tej nie pomija się analizy uniwersalnej kondycji człowieka, jego człowieczej istoty, cech wyróżniających go jako byt *sui generis*. Pisze m.in. Z. Bauman, że człowiek jest „stworzeniem niepełnym” – istotą skończoną, ale myślącą kategoriami nieskończoności; istotą śmiertelną, ale boleśnie złąknioną nieśmiertelności; istotą niezupełną, ale pożądaną uzupełnienia; istotą niepewną siebie, ale marzącą o poczuciu pewności; istotą niewystarczającą, ale pragnącą mieć, m.in. z pomocą religii, poczucie samowystarczalności. Że człowiek jest istotą z natury swej moralną, wyposażoną w słaby i z trudem urze-

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Z. Bauman, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, op. cit., s. 191–195.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 192–193.

cywiltizujący się „impuls moralny”, że z natury rzeczy przysługuje mu wolność integralnie związana z odpowiedzialnością; że jednym z podstawowych imperatywów moralnych jest – winno być – branie odpowiedzialności na własną odpowiedzialność<sup>49</sup>.

Ten filozoficzno-antropologiczny wątek, przewijający się wyraźnie w strukturach myśli społecznej i kulturologicznej Z. Baumana, wymaga odrębnego omówienia.

3. W toku podjętych tu rozważań do omówienia nasuwa się też koncepcja cywilizacji Józefa Bańki. Rozważania autora dotyczą głównie cywilizacji europejskiej<sup>50</sup>. W dotychczasowym rozwoju przeszła ona przez etap cywilizacji diatymicznej (antropologicznym jej wyznacznikiem był strach), diafronicznej (główną jej siłą napędową jest zysk) i cywilizacji eutyfronicznej (cywilizacji, której ludzkim wyznacznikiem jest lęk oraz antynomia rozumu i godności). We wcześniejszych swych pracach autor posługuje się dla oznaczenia cywilizacji współczesnej po prostu terminem cywilizacja techniczna<sup>51</sup>.

Cywilizację tę J. Bańka „odczytuje” głównie, podobnie jak Z. Bauman, poprzez pryzmat antropologiczny, ściślej – humanistyczny, i z tej perspektywy przeprowadza jej gruntowną krytykę oraz wypracowuje – o czym była już mowa w pierwszej części tej książki – filozoficzne i etyczne narzędzia „terapii” w postaci nauki pod nazwą eutyfronika, „nauki o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej”<sup>52</sup> oraz etyki prostomyślności, której „ambicją jest stworzenie modelu *homo eutyphronicus*, człowieka prostomyślnego [...] odpornego na alienacyjny, frustracyjny wpływ dynamicznie rozwijającej się techniki”<sup>53</sup>; „systemu normatywnego składającego się ze wskazań »ciepłych«, apelujących do poręczenia moralnego człowieka prostomyślnego, poszukującego zaspokojenia swych pragnień w możliwie prosty i bezpośredni sposób”, opierającej się „na wartościach odczuwanych jako oczywiste ze względu

<sup>49</sup> Por. *ibidem*, s. 180–185.

<sup>50</sup> Por. m.in. J. Bańka, *Cywilizacja – obawy i nadzieje*, *op. cit.*; *idem*, *Filozofia cywilizacji*, t. 1–3, *op. cit.*; *idem*, *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do terażniejszości narodów*, *op. cit.*

<sup>51</sup> Por. J. Bańka, *Współczesne problemy filozofii techniki Studium z zakresu eutyfroniki*, Poznań 1971; *idem*, *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*, Katowice 1980.

<sup>52</sup> *Idem*, *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, *op. cit.*, s. 10.

<sup>53</sup> *Idem*, *Świat poręczenia moralnego*, *op. cit.*, s. 12.

na towarzyszące im poręczenie moralne osób, które opierają swoje postępowanie na swych wartościach<sup>54</sup>; etyki, której naczelną dyrektywa brzmi: „Szanuj w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie”<sup>55</sup>.

Owe „narzędzia” teoretyczno-normatywne – cytowaliśmy je już wcześniej – wypracowane przez J. Bańkę z myślą o naprawie czy uzdrowieniu zastanej cywilizacji są konsekwencją dostrzeżenia przezeń wielu poważnych jej defektów, braków i schorzeń, a zwłaszcza różnorodnych, niedających się zaakceptować, szkodliwych jej oddziaływań na człowieka.

Tak więc J. Bańka odnotowuje krytycznie groźne i wszechwładne procesy alienacyjne i reifikacyjne, nagminne sytuacje zagubienia, osamotnienia oraz bezradności człowieka czasów współczesnych, stałe manipulowania nim, coraz częstszą utratę umiejętności rozumienia siebie, innych z otaczającego go świata, osłabienie możliwości optymalnego sterowania techniką i opanowywania narastających lawinowo informacji, „pozostawienie człowieka w egzystencjalnej pustce z poczuciem niedopełnienia, postępującą polaryzacją społeczeństw na sferę biedy i bogactwa, wzrastający dystans i chłód między ludźmi, oziębłość w relacjach międzyludzkich i obyczajach, dominantę wartości utylitarnych nad autotelicznymi, materialnych nad duchowymi, komercjalizmu i konsumeryzmu nad bezinteresownością i zainteresowaniami dla wartości wyższych, stopniową degradację moralną i duchową człowieka<sup>56</sup>.

Ostrą reakcją krytyczną tego oryginalnego teoretyka współczesnej cywilizacji wywołuje zwłaszcza to łożysko przemian i oddziaływań cywilizacyjnych, które odziera człowieka, w języku autora – człowieka prostomyślnego – z jego naturalnej, prostej, autentycznej i spontanicznej moralności, „moralności prostomyślniej”, z jego tożsamości i godności, subiektywności i podmiotowości, osobistych wartości i szczęścia indywidualnego, nade wszystko zaś – z sensu i smaku życia, przepełnionego emocjami i nieodartego ze swego naturalnego wyposażenia. Pisze na ten temat językiem pięknej przenośni (cytowaliśmy ją już wcześniej, tu ją celowo powtarzamy): „pamiętać należy, by nie zagubić tego, co w naszych charakterach i obyczajach tchnie liryzmem Czarnolasu i urokiem gościnności Soplicowa. Inaczej zmuszeni będziemy żyć pośród rupieci i śpiewać songi

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 260–261.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>56</sup> Por. m.in. J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983; *idem*, *Euroreentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, op. cit.; *Recenzjałki. Dialogi filozoficzne*, t. 1, Poznań 2003.



o zagładzie uczuć. Maszyny – dodaje – nawet najdoskonalsze, nie zastąpią radości wiejskiego poranka, a ćwiczenia na sali gimnastycznej nie zastąpią przyjemnego zmęczenia po pracy w sadzie, ogrodzie lub na polu<sup>57</sup>.

Zmiany, czy według słów autora – „komplikacje cywilizacyjne”, nierzadko mają subiektywny charakter – często pozbawiają nas radości i godności życia, „nie dziedziczymy – pisze w jednej ze swych prac autor – radości i godności życia, a przejmujemy w spadku po naszych przodkach dziedzictwo strachu i zwątpienia”<sup>58</sup>.

A tak oddziałująca na człowieka cywilizacja musi postawić sobie pytanie o sens na nowo<sup>59</sup>. Co prawda, kroczy ona nadal drogą postępu, ale w postępie cywilizacyjnym zagrożone zostały „wszystkie pytania ludzkie, a najbardziej pytanie: po co?”<sup>60</sup>. Postęp ten nie wiąże się z postępem moralnym. „Postęp cywilizacji diafronicznej nie jest – konstatuje J. Bańka – postępem z punktu widzenia poręczenia moralnego”<sup>61</sup>, tzn. gotowości każdorazowego uwierzytelnienia tych wartości, które drugi człowiek przeżywa jako swoje osobiste<sup>62</sup>.

Ogólnie biorąc, w cywilizacji technicznej człowiekowi według J. Bańki zagraża znaczne „wyschnięcie” moralne, obniżenie kultury moralnej, bo jest to cywilizacja z natury swej amoralna, a nawet w odniesieniu do moralności konkurencyjna, rządząca się wartościami i zasadami pozamoralnymi, z powodzeniem wypierająca z życia zbiorowego i jednostkowego tradycyjne porządki i reguły moralne, zwłaszcza w kodeksowych i sformalizowanych ich ujęciach. Równocześnie cywilizacja ta coraz wyraźniej potwierdza od dawna znane przypuszczenie, a dziś uchodzące już niemal za pewnik, że bez pełnego ugruntowania moralnego i humanistycznego nie jest ona w stanie się utrzymać. Stąd trzeba poszukiwać i ożywiać „moralności bez etyki”, które nie tylko mogą się ostać w nowoczesnej cywilizacji technicznej, ale się dobrze w niej zakorzenić i rozwinąć, a w konsekwencji stać się jej wsparciem i zabezpieczeniem. Mogą się ostać i rozwinąć, bo nie zasadzają się na sztucznych, racjonalno-pojęciowych i sformalizowanych konstrukcjach normatywnych, ale na prostych, przyrodzonych naturze ludzkiej, ogólnoludzkich odczuciach i intuicjach moralnych, na indywi-

<sup>57</sup> *Idem, Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności, op. cit., s. 57.*

<sup>58</sup> *Idem, Eurorecentywnizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów, op. cit., s. 151.*

<sup>59</sup> Por. *ibidem*, s. 153.

<sup>60</sup> Por. *ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>62</sup> Por. J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacja o etyce prostomyślności, op. cit., s. 14.*

dualnej wrażliwości i sumieniu poszczególnego zdrowego psychicznie i mentalnie człowieka. W naturalnej „prostej” i elementarnej moralności, zwanej etyką człowieka prostomyślnego albo etyką prostomyślności tkwi nadzieja na ocalenie cywilizacji i społeczeństwa. Można i trzeba zaufać, perswaduje J. Bańka, niezmiennie obecnemu w ludzkiej naturze pierwiastkowi moralnemu i humanistycznemu<sup>63</sup>.

Można, bo mimo wszystko „tak naprawdę pozostał w człowieku wspólny ślad sumienia indywidualnego”<sup>64</sup>. Ludzkość, przynajmniej oficjalnie i trochę na przekór głównym trendom współczesnej cywilizacji, ciągle potwierdza podstawowe wartości moralne i humanistyczne oraz „próbuję [...] za wszelką cenę podkreślić swój humanitarny charakter i wskazać, że moralność, szczytne ideały czy dobro wspólne są dla niej najważniejsze i że nadal na nich opiera swój dalszy rozwój”<sup>65</sup>.

Daje się więc zauważyć, że odniesienie teoretyczno-poznawcze, krytyczne i wartościujące J. Bańki do cywilizacji współczesnej prowadzi go na pozycję swoistego moralizmu i nieustępliwej, żywionej według zasady „mimo wszystko”, wiary w idee humanizmu.

4. Obydwaj omawiani autorzy – J. Bańka i Z. Bauman – przedstawiają współczesną cywilizację i kulturę krytycznie, odsłaniają ich wiele schorzeń i braków. Wobec tego pytanie: „co robić z tą rzeczywistością cywilizacyjno-kulturową?” jest pytaniem obydwu z nich. I u obydwu znajdujemy interesującą nań odpowiedź; ogólnie rzecz biorąc, odpowiedź podobną, ale w szczegółach zróżnicowaną.

Zróżnicowanie odpowiedzi wynika przede wszystkim z odmienności opcji i perspektyw poznawczych, a w konsekwencji – z dość istotnego zróżnicowania obrazów i sposobów pojmowania cywilizacji. Przypomnijmy – mamy tu dwa różne, choć nie sprzeczne z sobą, ale dopełniające się „spojrzenia” na ową cywilizację. Z jednej strony spojrzenie – przede wszystkim filozoficzne (bardzo swoiste: reentywistyczne), z drugiej – spojrzenie głównie socjologiczne i kulturologiczne (również bardzo swoiste, „ponowoczesne”). Obydwa – i w tym m.in. są one upodobnione – uwzględniają rozległą perspektywę etyczno-moralną i humanistyczną. Ścisłej mówiąc, pierwsza z nich jest spojrzeniem na współczesność, głównie na cywilizację współczesną, postrzeganą jako przejście, dokonujące się w „epoce reentywizmu”, od „cywilizacji diafronicznej” do „cywilizacji

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>64</sup> J. Bańka, *Euroreentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, *op. cit.*, s. 52.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 53.

eutyfronicznej”; spojrzeniem z pozycji oryginalnego systemu filozoficzno-recentywistycznego. Drugie natomiast jest próbą ogarnięcia poznawczego i rozumiejącego epoki współczesnej z szerokiej i wnikliwej perspektywy teoretycznej konstruowanej na podstawie nauk szczegółowych – głównie socjologii i kulturologii współczesnej.

Stąd biorą się różnicowane priorytety problemowe i ukierunkowania tematyczne interesujących nas tu odpowiedzi. W pierwszej z nich akcent położono na problemie filozoficzno-antropologicznym, etycznym, aksjologicznym (m.in. na ujemnym wpływie na egzystencję ludzką i moralność człowieka postępu technicznego i informatycznego). W drugiej natomiast wydobyto na plan pierwszy problemy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i polityczne, m.in. negatywne skutki społeczno-ekonomiczne i kulturowe procesu globalizacji.

Tak różnicowane sposoby „odczytywania” i szkicowania wizerunku cywilizacji współczesnej prowadzą z natury rzeczy do odmiennych odpowiedzi na pytanie „co robić”, aby tę cywilizację w pożądanym kierunku zmienić, by ją „poprawić” i „uzdrowić”, a w konsekwencji uchronić przed grożącymi jej poważnymi wstrząsami i niebezpieczeństwami. (Co do konieczności i pory gruntownych „reformatorskich” zmian cywilizacyjnych obydwa autorzy są całkowicie zgodni).

Różnice poglądów dotyczą nie tego, czy radykalne i zarazem fundamentalne zmiany cywilizacyjne są pilną potrzebą, ale tego, do jakich „narzędzi” i instrumentów zmian należy się przede wszystkim odwołać i jak je wykorzystać w działaniu cywilizacyjno-twórczym i cywilizacyjno-ochronnym, a tym samym – w wysiłku ludzko-rozwojowym i człowieczo-wspierającym.

Z. Bauman sprecyzowanych instrumentów teoretyczno-normatywnego oddziaływania na świat współczesny nie posiada. Nie ma on ani własnej filozofii, która by ujmowała całościowo świat i człowieka (filozofię zastępuje mu erudycja naukowa), co oczywiście nie znaczy, że nie uprawia pogłębionej refleksji filozoficznej; nie ma on też własnej etyki normatywnej (nie widzi jej potrzeby i zasadności), co też nie znaczy, żeby twórczo nie rozwijał oryginalnego myślenia o sprawach moralności i problemach etycznych; i wreszcie nie zarysowuje on wizji jakiejś cywilizacji alternatywnej (nie widzi, możliwości dla wytworzenia takiego projektu), co, rzecz jasna, nie oznacza, żeby nie był zatroskany o przyszłość cywilizacji i człowieka. Nie wierząc w wystarczalność i większą skuteczność jakichkolwiek mentalnych czynników (wiedzy, filozofii, etyki, refleksji itp.) w motoryce przemian cywilizacyjnych nadzieje (umiarkowane) pokłada w wymuszających (ewentualnie) obiektywnymi koniecznościami zmianach ekono-

miczno-społecznych, politycznych i instytucjonalno-strukturalnych, choć oczywiście docenia pewną – ale nierozstrzygającą jednak – rolę w tym procesie czynników mentalnych.

Natomiast Józef Bańka pragnie wprowadzić w działanie przede wszystkim narzędzia intelektualne, poznawcze i ideowo-normatywne; narzędzia w postaci trzech wielkich struktur teoretyczno-poznawczych i praktyczno-regulacyjnych: systemu filozoficznego pod nazwą reentywizm, oryginalnej etyki teoretycznej i normatywnej nazwanej etyką prostomyślności oraz koncepcji, a raczej ideału nowej cywilizacji zwanej cywilizacją eutyfroniczną. Tymi trzema konstrukcjami myślowymi i intencjonalno-postulatywnymi chce on przyczynić się do pożądanych przemian cywilizacyjnych i nieodzownych przemian człowieka oraz jego egzystencji.

W związku z taką orientacją stawia – jakby za tradycją filozofii czynu – na pierwszym planie większości działań swej filozofii zadania praktyczno-aktywistyczne i wyraziście je formułuje. Na przykład o eutyfronie, w swej filozofii człowieka i cywilizacji technicznej, pisze – na co już wcześniej zwróciliśmy uwagę – iż jest to „nauka o ochronie wartości ludzkich przed toksycznym działaniem cywilizacji technicznej”<sup>66</sup>, ściślej – „nauka o szkodliwych psychicznych skutkach cywilizacji oraz sposobach obrony przed nimi”, że jest ona z jednej strony specyficzną nauką opisową, traktującą o oddziaływaniu zmienionych przez technikę warunków życia i pracy, z drugiej – nauką normatywną, zmierzającą do zachowania i rozwinięcia humanistycznych wartości. „Chodzi – dodaje J. Bańka – o wartości podstawowe, które są tu rozumiane jako wartości konstytuujące tzw. sferę uczuć, a więc np. miłość, przyjaźń, umiejętność współżycia, nawiązywania kontaktów”<sup>67</sup>.

Wyraźną też i doniosłą funkcję praktyczno-kreatywną wiąże on ze swą koncepcją cywilizacji eutyfronicznej. Stwierdza m.in.: „w kulturze nowoczesnej, opartej na informacji, dopełnieniem rozumu stała się niespodziewanie kategoria godności. Upodmiotowienie człowieka stało się teraz celem zarówno jednostki, jak i państwa. Pojawił się więc ideał cywilizacji eutyfronicznej, równoważącej pierwiastek froniczny (rozum) z pierwiastkiem tymicznym (godność)”<sup>68</sup>.

Koncepcja cywilizacji o takim (moralnym i humanistycznym) zadaniu „rodzi się na naszych oczach”, ale ciągle „stanowi zaledwie polityczny,

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 52.

a być może i moralny postulat<sup>69</sup>. Niemniej „budzi [ona – przyp. J.Sz.] nadzieję, że zwycięży alternatywa godności ogólnoludzkiej”<sup>70</sup>.

Najbardziej wyraziste i skonkretyzowane zadania praktyczno-kreatywne postawił J. Bańka przed swą etyką prostomyślności. „Jako dział wewnętrzny eutyfroniki – wyjaśnia twórca tej etyki – jest etyka prostomyślności z jednej strony działem terapii (podkr. – J.Sz.) skutków cywilizacji rozeznawanych przez analizę eutyfroniczną środowiska człowieka, z drugiej – wezwaniem do poręczenia moralnego wartości oferowanych człowiekowi przez współczesny świat”<sup>71</sup>. Ma ona uszczuplać rozległą i poszerzającą się w tym świecie sferę łez człowieka (człowieka nieautentycznego, zakłamanego, niemoralnego, wyalienowanego itp.), a torować drogę dla człowieka i społeczeństwa „prostomyślnego”, człowieka (autentycznego, zdrowomyślnego, moralnego, niewyalienowanego itp.).

Cała zaś refleksja filozoficzna J. Bańki nad współczesną cywilizacją ma przyczyniać się w jego intencji do jej „uzdrowienia”, „prostowania” jej z niebezpiecznych „przekrętów”, do ujawniania rażących i szkodliwych dla człowieka jej nieprawidłowości i defektów. W szczególności zaś ma ona pomagać w nadawaniu jej etycznego sensu. Uprawiający taką refleksję filozof w tak szlachetnych i doniosłych, ale zarazem w tak nie dość realistycznych i dających nadzieję intencjach, czuje się trochę – i chyba słusznie – w roli prostomyślnego szlachcica Don Kichota z Manczy przeniesionego w wiek XXI (pisaliśmy już o tym w pierwszej części tej książki) – z całą jego szlachetną naiwnością i utopijną, ale i głęboko umotywowaną porywczością. Czuje się w tej roli nieźle i nam też radzi – jeśli idzie o nasz stosunek do cywilizacji, w której żyjemy – nie odwracać się od postawy Don Kichota z Manczy, bo – przypomnijmy tu jeszcze raz ostrzeżenie śląskiego filozofa: „jeśli czasami nie pocujemy się nim choć trochę, będziemy być może niezadługo żyć w świecie, w którym żyć wprawdzie łatwo, ale w którym żyć nie warto”<sup>72</sup>.

Tę piękną maksymę – przestrogę J. Bańki chyba tylko częściowo (drugi jej człon) mógłby podzielić Z. Bauman – oczywiście trzeba walczyć o świat, w którym warto żyć, ale przede wszystkim trzeba walczyć o przetrwanie zagrożonego świata (cywilizacji). I to nie głównie argumentami filozoficznymi i naukowymi, nie postulatami etycznymi i apelami humanistycznymi, których mamy od dawna dostatek. Nie docierają one, mimo

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>71</sup> J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, op. cit., s. 43.

<sup>72</sup> *Idem*, *Eurocentryzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*, op. cit., s. 11.

usilnych i dramatycznych wysiłków współczesnych Don Kichotów (czytaj – intelektualistów, moralistów, wielkich indywidualności religijnych itp.), tam gdzie trzeba, nie uzyskują należnego posłuchu, przez co są niepokojąco nieskutecznymi. Nie przekładają się one w pożądane czyny u swoich adresatów (elit władzy i kapitału). Rozwarcie między wiedzą a tym, co powinno się robić, a czynami, nie tylko się utrzymuje, ale niebezpiecznie powiększa. „Wiemy bardzo dobrze – przekonuje Z. Bauman – co trzeba zrobić i czego się wystrzegać. Wszyscy wiemy, że wojny i plagi głodu, zanieczyszczenie środowiska i upokorzenia są złem. Tak się jednak jakoś dzieje, iż mimo całej tej wiedzy, przyczyniamy się nadal do wojen i głodów, trucia środowiska i upokarzania ludzi.

Szkopuł w tym – dodaje – że wiedząc, co robić (i czego nie robić), nie posiadamy instytucji przedstawicielskich zdolnych pchnąć ludzkie sprawy na upragnioną drogę. To nie wiedzy dobrego i złego nam brakuje; co bije w oczy, to nieobecność umiejętności oraz woli zgodnego z tą wiedzą działania w świecie, w którym zależności, polityczna odpowiedzialność i kulturowe wartości poszły swoimi osobnymi drogami i przestały się nawzajem utrzymywać w ryzach. Pomędzy wiedzą a działaniem, między działaniem a jego konsekwencjami potworzyły się przepastne – przerażające, potencjalnie wręcz apokaliptyczne – rozpadliny, [...] czego nam brak, to nie wiedzy ani uczuć, lecz szerokich mostów, którymi ta wiedza i te uczucia mogłyby się na powrót połączyć z ludzką egzystencją”<sup>73</sup> [podkr. – J.Sz.].

Jak te mosty budować, zarówno w mikro, jak i makro skali, tego badacz prawdopodobnie nie wie, w każdym razie takiej wiedzy, ani on, ani inni znani mi autorzy przekonywająco nie ujawniają. Wiadomo natomiast – co obydwaj interesujący nas tu badacze potwierdzają – że intelektualizm etyczny jest koncepcją mylną – nie ma bezpośredniego przejścia od wiedzy do czynu, od świadomości dobra i zła do zachowań moralnie chwalebnych. Historia ludzkości i indywidualne biografie wybitnych jednostek dowodnie to potwierdzają. Ale sprawa przełożenia wiedzy o tym, co dobre i złe, i co warto i winno się robić, w niezbędne działanie, nie jest jednak tak całkowicie beznadziejna, bo człowiek według obydwu autorów jest z natury swej „istotą moralną”, „bytem moralnym” (wg Z. Baumana); jest człowiekiem „prostomyślnym”, któremu z natury przysługuje „prostomyślność moralna” (wg J. Bańki), przyrodzona zdolność oceny i rozróżniania dobra i zła, umiejętność „poręczenia moralnego” takich czy innych postaw, zachowań, działań i czynów. Jest istotą z natury swej wyposażoną

<sup>73</sup> Z. Bauman, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, op. cit., s. 165–166.

w sumienie (obydwaj autorzy tak twierdzą). A to uzdatnia człowieka – nawet z pominięciem rozwiniętej wiedzy – do działania godziwego, czyli do spełniania tego, co moralnie dobre, a unikania tego, co moralnie złe”. Dzięki istnieniu tego moralnego „mechanizmu” w naturze ludzkiej budowanie „mostów” między świadomością wartości moralnych i innych (społecznych, humanistycznych itp.) a działaniem na ich rzecz jest jakoś jednak możliwe. I choć precyzyjnej wiedzy i niezawodnych umiejętności w tym zakresie nie posiadamy, to są jednak pewne podstawy, by ufać, że w razie pilnej potrzeby człowiek z tymi „pomostami” sobie jednak poradzi. W każdym razie jest taka szansa.

O tę szansę pytać należy, zdaniem Z. Baumana, nie tyle filozofów, ile historyczną praktykę. „Komunitarystyczna odpowiedź filozofów do wołających nie dotrze, a jak i dotrze, nikłą przyniesie pociechę tym, którzy krzyczą, bo ich boli. Jak na wszystko, co dotyczy człowieczych możliwości, odpowiedzi na pytanie, czy poradzą sobie ludzie z kolejnym nie pierwszym i nie ostatnim wyzwaniem historii, dać może historyczna praktyka”<sup>74</sup>.

A jeśli już „pomosty” zostaną być może zbudowane, to o skuteczności działań zadecyduje polityka; nie stara polityka – jej możliwości się już wyczerpały – ale nowa, uruchamiająca nowe skuteczne środki działania, powołująca instytucje politycznego życia o całkiem nowych możliwościach „uzyskania dobra dla ludzi drogą zmian tych ludzi” i nieuszczuplająca szans „aktywności samych ludzi czyniących siebie od wewnątrz”<sup>75</sup>. Natomiast celem nadrzędnym nowej polityki – jej powstanie jest warunkiem przetrwania cywilizacji czy nawet ludzkości – winien być sprawiedliwy podział środków do życia.

„Nigdy – stwierdza Z. Bauman – z góry nie wiadomo, w jakim kierunku prognoza popchnie ludzkie działania – czy ku potwierdzeniu mrocznych przewidywań, czy ku dowiedzeniu ich płonności. [...] Wiadomo tylko, żeśmy wszyscy stłoczeni na tej samej łodzi zwanej Ziemią. Albo poześlujemy wspólnie, dzieląc się zapasami żywności, by wszyscy mieli siły wiosłować, albo wszyscy razem pójdziemy na dno. *Tertium non datur*”<sup>76</sup>.

Wszelkie działania na rzecz „naprawiania” globalizacji, a przez to ratowania cywilizacji i człowieka, zarówno w sferze „ducha” (Bańka i inni), jak i w sferze „materii” (Bauman i inni) trzeba podejmować „tu i teraz”, nie odkładając ich na przyszłość i nie przenosząc w odległe i nie własne przeszczenie. Przyszłość według reentywizmu jest niebytem. Zwracając się ku

<sup>74</sup> *Idem*, *Ponowoczesny świat i jego wyzwania. Rozmowa z profesorem Zygmuntem Baumanem*, „Res Humana” 2003, nr 2 (63), s. 29.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 32.

niej, doświadczając możemy co prawda nadziei, ale intelekt nieuchronnie pogłębiać się będzie w irracjonalności. Rzutowanie się z takimi lub innymi planami i działaniami w przyszłość nie jest racjonalne, tyczy wszak niebytu i odwołuje człowieka od bytowania w „tu i teraz”. Jedynie w „tu i teraz” zawiera się nasz „kapitał egzystencjalny”. „Przyszłość to jest »nic« widziane na odległość. A zbytnia odległość niszczy cel lub czyni go zbytecznym” – argumentuje J. Bańka<sup>77</sup>.

Ten kontrowersyjny punkt widzenia w pewnej mierze podziela, choć nie tyle z filozoficznych, ile z praktyczno-społecznych pozycji myślowych Z. Bauman. Podkreśla jednak, że konieczne zmiany globalizującej się rzeczywistości ludzkiej wymagają dłuższego czasu i wysiłku dla ich pełniejszego i skutecznego przeprowadzenia. Wymagają też świadomości ogromu zadań i trudności, wielkiego talentu i determinacji ludzi, którzy je najprawdopodobniej jednak podejmą.

„Odnalezienie się w nowej globalnej sytuacji, zwłaszcza skuteczne jej opanowanie, wymaga czasu, którego wymagały, wymagają i wymagają będą wszystkie głębokie przełomowe przemiany ludzkiej kondycji”<sup>78</sup>. Ale faktów nie można i nie warto tu – jak i gdzie indziej – wyprzedzać. Także nie można niczego dokładnie w procesie cywilizacyjnych przemian przewidzieć.

Podobnie – zaznacza on w jednej z ostatnich swych książek – jak przy wszystkich tego typu przemianach, także i w tym przypadku nie sposób (i nie warto) uprzedzać faktów, przewidywać, a cóż dopiero zakładać z góry kształtu rzeczywistości, jaki ona przybierze, oraz układu sił, do którego w efekcie doprowadzi. Przemiana taka z pewnością – wierzy w to autor – jednak nastąpi. Stanie się ona najprawdopodobniej głównym zadaniem wypełniającym większą część rozpoczętego właśnie stulecia<sup>79</sup>.

5. Na koniec postawmy pytanie o to, co jest najbardziej charakterystyczne w odniesieniu obydwu myślicieli do współczesności i obecnej cywilizacji? W odpowiedzi na to pytanie – do konkluzji powyższe rozważania doprowadzić mającej – stwierdzić można:

Po pierwsze, obydwaj badacze, mimo dostrzegania wielu bezspornie negatywnych stron współczesnej cywilizacji, jej ujemnego wpływu na kondycję życiową i duchową człowieka, i pomimo dostrzeżenia w niej oznak kryzysu oraz niebezpiecznych trendów rozwojowych, nie wieszczą nieuchronnej katastrofy, nie ogłaszają kasandrycznych przepowiedni to-

<sup>77</sup> J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, op. cit., s. 383.

<sup>78</sup> Z. Bauman, *Razem – osobno*, op. cit., s. 242.

<sup>79</sup> *Ibidem*.



talnego załamania i upadku zastanej cywilizacji, „czarnych scenariuszy” biegu zdarzeń i rozstrzygnięć końcowych, czy fatalistycznie „naznaczonego” jej kresu. Jak przystało na niepospolitych intelektualistów w rozważaniu „losu” (nie zaś przyszłości, bo ta jest dla obydwu nie dość uchwytną kategorią poznawczą) cywilizacji, z jej najbardziej charakterystycznymi „urządzeniami i tendencjami” (przyspieszony rozwój techniki, systemów informacji i komunikacji, instytucji ekonomicznych i finansowych, procesów globalizacyjnych itp.), nie popadają w „łatwą wiarę” ani też nie opowiadają się za taką czy inną ortodoksyjną, tzw. bezkrytyczną i bezalternatywną wizją. Natomiast pozostają przy bodaj najbardziej uprawnionym tu stanowisku, tzn. przy umiarkowanym sceptycyzmie (z orzeczeniem: „tak naprawdę to nic pewnego powiedzieć nie mogę”) i swoistym probalizmie (z orzeczeniem: „wszystko jest prawdopodobne i możliwe”).

Po drugie, obydwaj badacze nie ograniczają się do krytycznego zobrazowania i wnikliwego „prześwietlenia” poznawczego węzłowych procesów, mechanizmów, struktur oraz kondycji badanej przez siebie cywilizacji; ale wypracowują, każdy oczywiście po swojemu, różne koncepcje i narzędzia (teoretyczne i postulatywne) jej uzdrowienia i naprawy, tworząc pewne dopełnienia fundamentów możliwej przecież do zachwiania się jej konstrukcji (chodzi m.in. o koncepcje niezbędnych w tych fundamentach układów wartości autotelicznych i humanistycznych oraz o propozycje upowszechnienia odrodzonej, „naturalnej” moralności, moralności bez kodeksów i sformalizowanych konstrukcji normatywno-postulatywnych). Odpowiadając twórczo i konkretnie zarówno na pytanie o to, „co robić”, aby zastaną cywilizację uleczyć z jej głównych społeczno-ekonomicznych i kulturowych schorzeń, ale także na pytanie o to „co robić”, aby wzmocnić i wzbogacić jej podstawy. Są nie tylko jej terapeutami (oby skutecznymi), współtworząc terapię cywilizacyjną, ale także jej nowatorskimi (oby nie syzyfowymi) współkreatorami.

Po trzecie, obydwaj badacze ustrzegają się skutecznie przed dość łatwo nasuwającą się w zakresie podejmowanej przez nich problematyki pokusą myślenia idealizującego, imaginacyjnego i wizjonerskiego. Mocno „trzymają się ziemi” i twardych realiów badanej rzeczywistości, sprawnie i konsekwentnie dyscyplinują swoją wyobraźnię i zmysł przewidywania przemian rzeczywistości społecznej i cywilizacyjnej. Pozostają na gruncie szeroko pojętego i intelektualnie jakby trochę „ociężałego” realizmu, w wymiarach (ale i w wędzidłach) czasu terażniejszego.

I po czwarte, w antropologii kulturowej i filozoficznej, która jest, jak się wydaje, esencją teorii współczesności obydwu badaczy i myślicieli – łączą bezkolizyjnie elementy myślenia radykalnie modernistycznego czy post-

modernistycznego z wysoko cenionym przez nich klasycznym dorobkiem w naukowej i filozoficznej refleksji nad człowiekiem, łącznie z poglądem, że człowiek był, jest i być winien istotą społeczną, a przez to samo-moralną. Od utrzymania i rozwinięcia tej jego najbardziej homo-tożsamościowej cechy właściwie wszystko w ostateczności w jego życiu zależy: jakość tworzonych przezeń instytucji i struktur społecznych oraz prawidłowa, czyli proludzka funkcjonalność „urządzeń” cywilizacyjnych oraz jakość życia indywidualnego.

## Rozdział III

# Globalizacja, czyli „to, co się dzieje z nami wszystkimi”

1. Globalizacja należy współcześnie do najbardziej popularnych pojęć i do najczęściej pojawiających się w niemal wszystkich językach świata terminów. Równocześnie jest to pojęcie bardzo wieloznaczne, znaczeniowo nie dość sprecyzowane, a co za tym idzie rozmaicie pojmowane i rozumiane. Nie ma w literaturze jej poświęconej jednoznacznej, powszechnie przyjętej definicji tego procesu, nie ma nawet dostatecznie uzgodnionych luźniejszych jego określeń. Są natomiast różnorodne i coraz liczniejsze próby mniej lub bardziej ścisłego, zakresowo węższego bądź szerszego – zależnego m.in. od specjalizacji czy orientacji naukowej czy filozoficznej, ustalenia różnych znaczeń i sensów tego bardzo złożonego i trudnego do jednoznacznego zdefiniowania pojęcia. Nie ma też – co w tej sytuacji nie dziwi, ale też i nie satysfakcjonuje – jednolitej, powszechnie przyjętej, ogólnej teorii globalizacji, choć niektóre z naukowych ujęć tego zjawiska do rangi takiej teorii wyraźnie się zbliżają<sup>80</sup>.

Nie wchodząc na grząski, ale powoli jednak utwardzający się grunt różnych określeń, definicji i prób ogólnoteoretycznego ujmowania procesów globalizacyjnych, odpowiedzmy sobie wstępnie i roboczo na pytanie, co oznacza pojęcie globalizacji; pojęcie wywodzące się od angielskiego terminu *global*, co znaczy globalny, ogólny, całkowity, całościowy lub od zbli-

<sup>80</sup> A. Zaorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transportowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 1998; Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000; H.-P. Martin, H. Schumann, *Putapka globalizacji*, Wrocław 2000; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2004; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, Warszawa 2004.

zonego doń słowa *uniformity*, znaczącego jednolitość, ujednoczenie, lub też uniformizację. Zgodnie z tymi terminami przez globalizację rozumieć można obiektywny i nieodwracalny proces scalania świata we względnie spójną całość i zarazem proces jego uniformizacji. Jest to zjawisko złożone, dokonujące się zarówno w płaszczyźnie ekonomicznej, społecznej i politycznej, jak i kulturowej, demograficznej, naukowej, technologicznej, informatycznej, mentalnej, zachowaniowej itp.

Można zatem powiedzieć, że globalizacja to zespół różnorodnych przemian świata współczesnego zmierzających w kierunku scalania i unifikacji ogarniętych nimi dziedzin rzeczywistości; zmian – powtórzmy – głównie ekonomicznych, społecznych, politycznych i kulturowych, ale także demograficznych, technologicznych, informatycznych, mentalnych, behawioralnych, nadto także zmian w sposobach i modelach życia, wzorcach zachowań, w relacjach i odniesieniach międzyludzkich itp.

W każdym z wymienionych obszarów zmian globalizacyjnych oznaczających w gruncie rzeczy różne odmiany globalizacji (ekonomiczną, społeczną, kulturową itp.), dokonują się właściwe dla nich rodzaje przekształceń świata współczesnego, opisywane i wyświetlane przez odpowiednie specjalizacje nauk ekonomicznych, społecznych, politologicznych, kulturologicznych, technicznych itp.

Przykładowo – o czym już wcześniej pisaliśmy w tej książce – w ekonomicznej płaszczyźnie globalizacji ukazuje się i analizuje takie zjawiska, jak swobodny przepływ kapitału i inwestycji ekonomicznych z kraju do kraju, szybki rozwój międzynarodowych korporacji finansowych, wzrost ich wpływów na rozwój rynku światowego, osłabienia roli i znaczenia gospodarki państw narodowych, itp.<sup>81</sup> Z kolei w płaszczyźnie społecznej wskazuje się na przyczyny i mechanizmy zwiększającej się mobilności różnych grup społecznych, zawodowych, etnicznych oraz poszczególnych jednostek ludzkich, zwiększającą się polaryzację społeczeństwa zarówno krajów rozwiniętych i rozwijających się, jak i krajów Trzeciego Świata w sferze dochodów (biedy i bogactwa), dostępu do kultury, prestiżu społecznego, na radykalne zmiany stratyfikacji społecznej w zakresie stref zamieszkania, zawodów i zatrudnienia, zabezpieczenia socjalnego i zdrowotnego, standardów i modeli życia itp.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Por. H. Chołaj, *Ekonomia polityczna globalizacji*, Warszawa 2004; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, op. cit.; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, op. cit.

<sup>82</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit.; C. Grefe, M. Greffrath, H. Schumann, *Czego chcą krytycy globalizacji*, Kraków 2004; E. Hobsbawm, *Wiek skrajności*, Warszawa 1999.

W kulturowej i mentalnej zaś płaszczyźnie globalizacji – głównie nas tu interesującej – zwraca się zwłaszcza uwagę głównie na takie zjawiska i procesy, jak silna i zadziwiająco skuteczna ekspansja w rejony kultur słabszych i tradycyjnych kultur silniejszych i nowoczesnych, szczególnie kultury zachodnioeuropejskiej i północnoamerykańskiej – a w ich ramach najbardziej dynamicznych i wpływowych wytworów kultury masowej. Ukazuje się wypieranie przez nie, a nawet niszczenie dorobku kultur regionalnych, tradycyjnych, narodowych; ograniczanie – na objętych ekspansją terenach – obszaru oddziaływań treści kultury wyższej oraz wypieranie jej z życia najszerzych mas ludzkich. Zwraca się tu też uwagę na przejawy osłabiania, a nawet wyraźnej dezintegracji tożsamości narodowej i kulturowej wielu wspólnot etnicznych i plemiennych. Odnotowuje się nadto istotne zmiany w sferze tradycyjnych form świadomości zbiorowej, w sferze orientacji światopoglądowych i religijnych, cech psychicznych i zachowaniowych lokalnych wspólnot ludzkich, ich mentalności i poglądów<sup>83</sup>.

Ze względu na niezwykle rozległe swe wymiary i przejawy, nieuchronność i prawdopodobnie konieczność tego procesu oraz różnorakie – znane i nieznanne, przewidywalne i nieprzewidywalne – konsekwencje, globalizacja może być uznana za naczelny, dominujący i rozstrzygający o „tu i teraz” oraz przyszłości ludzkości proces cywilizacyjny, a zarazem najbardziej charakterystyczną i znamioną cechą epoki współczesnej, epoki ponowoczesnej.

Konstatując to, nie można, jak się wydaje, podzielić stanowiska tych teoretyków i ekspertów, którzy skłonni są utożsamiać globalizację po prostu z postępem cywilizacyjnym i jego rezultatami. Mówiąc obrazowo, zgodzić się można, że globalizację rzeczywiście symbolizują telefony komórkowe, telewizja satelitarna, rozwój sieci Internetu, postępująca komputeryzacja coraz to dalszych dziedzin działalności ludzkiej, przyspieszony rozwój nauk technicznych, biologicznych, medycznych, informatycznych, gwałtowny wzrost turystyki międzynarodowej itp. Globalizacja nie sprowadza się jednak do tego bezspornego i niemającego większych precedensów w przeszłości zjawiska i nie jest z nim tożsama, chociaż jest z nim integralnie powiązana. Poświadczą to zarówno jej historia, jak i specyficzny charakter.

<sup>83</sup> Por. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2005; U. Schrade, *Losy narodów w dobie globalizacji*, „Arcana” 2003, nr 53 (5); E. Kościński, *Humanistyczny wymiar globalizacji*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2004, nr 1.

2. Jest tu miejsce na stwierdzenie, że błędnych rozumień globalizacji spotkać można bardzo wiele i bardzo zróżnicowanych – aż do opinii, wedle której pojęcie to jest tak ogólne i tak wieloznaczne, że w gruncie rzeczy nie wiadomo, co ono w istocie oznacza. W związku z tym warto może przytoczyć i krótko skomentować kilka wybranych i jak się wydaje, najbardziej miarodajnych jej określeń. Zróżnicowane w swej treści i zakresie określenia te dopełniają się wzajemnie i łącznie w znacznej mierze przybliżają obraz interesującego nas tu procesu.

Zacznijmy od ogólniejszych określeń. Oto jedno z nich:

Globalizacja to charakterystyczne i dominujące w końcu XX wieku i na początku XXI wieku tendencje w światowej ekonomii, polityce, demografii, życiu społecznym i kulturze, polegające na rozprzestrzenianiu się analogicznych zjawisk niezależnie od kontekstu geograficznego i stopnia gospodarczego zaawansowania danego regionu<sup>84</sup>.

Kolejne – znane nam już – ogólne określenie globalizacji: „Globalizacja – to, co się dzieje z nami wszystkimi”<sup>85</sup>.

Węższe określenia globalizacji sprowadzają ją do dowolnie wybranych procesów, np. ekonomicznego, społecznego, politycznego, kulturowego itp. Np. twierdzi się, że „Globalizacja stanowi wyższy, bardziej zaawansowany i złożony proces umiędzynarodowienia działalności gospodarczej”<sup>86</sup>; że oznacza ona przede wszystkim tworzenie rynku globalnego:

Kapitalizm jest takim sposobem produkcji, który niejako z definicji nie może ograniczać się do ciasnych ram gospodarki narodowej. Inaczej niż systemy go poprzedzające, charakteryzuje się potrzebą ustanowienia powiązań między rynkami lokalnymi i powoływania na skutek tego rynku na skalę globalną<sup>87</sup>.

Większość określeń globalizacji sprowadzających ten proces do określonych przemian ekonomicznych podkreśla, że globalizacja to przede wszystkim wolny przepływ kapitału, przy dominacji nad gospodarką świata głównych jego centrów ekonomicznych, tzw. triady (USA, Europy, Japonii) oraz międzynarodowych korporacji finansowych, że to światowy rynek, a nawet system gospodarczy (kapitalizm). Globalizacja jednak, co już wcześniej podkreślaliśmy, nie jest jedynie zjawiskiem ekonomicznym, ale – jak pisze Joseph E. Stiglitz, wybitny uczoney i znawca tego procesu,

<sup>84</sup> A. Zaorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transportowych i w gospodarce światowej*, op. cit., s. 7.

<sup>85</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit., s. 74.

<sup>86</sup> A. Zaorska, *Ku globalizacji. Przemiany w korporacjach transportowych i w gospodarce światowej*, op. cit., s. 9.

<sup>87</sup> P. Wielgosz, *Opium globalizacji*, Warszawa 2004, s. 166.

„dla wielu ludzi w świecie rozwijającym się oznacza ona o wiele więcej”, m.in. swobodny przepływ idei i informacji, wartości i wytworów kultury, modeli i stylów życia, religii i światopoglądów, tradycji i obyczajów<sup>88</sup>. Mówiąc skrótowo i aforystycznie, globalizacja dla jednych, to „zwycięska wojna z przestrzenią”; tworzenie – przez przyspieszone przemieszczanie się w przestrzeni „naturalnej”, tzn. cyberprzestrzeni; to „koniec geografii”; to tworzenie „rzeczywistości globalnej”, to „swoboda dla kapitału”; to „odfizycznienie” faktycznej władzy nad światem w postaci trudno dostrzegalnej międzynarodowej władzy finansowej; to „epoka przejściowa”, to inna nazwa „nowego nieporządku świata”; to „systematyczne unicestwienie wszystkiego, co mogłoby powstrzymać lub spowolnić swobodny przepływ kapitału i ograniczyć wolność rynku. Otwarcie bram na oścież i pożegnanie się z myślą o niezależnej polityce gospodarczej”<sup>89</sup>. Dla innych jeszcze globalizacja to po prostu ujednocianie się świata pod względem gospodarczym i kulturowym.

Wszystkie przywołane tu – w niektórych przypadkach ponownie – sposoby pojmowania i określania globalizacji są w większości cząstkowe, niepełne, fragmentaryczne, ale na ogół są one trafne i zasadne. Dopełniają się wzajemnie, tworząc rozległy, wielostronny i układający się w pełniejszą i sensowną całość obraz nader złożonego i wielopostaciowego zjawiska, jakim jest całościowo pojęta globalizacja. Nie jest to jednak obraz dokończony, obrazowane zjawisko jest wszak płynne i dynamiczne.

3. Wśród badaczy cywilizacji, kultury i historii gospodarczej ścierają się z sobą dwa poglądy na historię globalizacji, pojętej jako gospodarcze i kulturowe „scalanie” świata (globu ziemskiego), a mianowicie pogląd o jej „dłuższej” i „krótszej” historii. Pierwszy z zaczątków interesującego nas tu procesu upatruje w pewnych dokonaniach i wydarzeniach z dalekiej przeszłości, np. w ekspansji Imperium Rzymskiego w okresie od II wieku p.n.e. do III wieku n.e.; w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa w wiekach średnich; w ekspansji buddyzmu w początkach naszej ery, islamu w okresie VII–IX wieku; w podbojach Czingis-Chana w XIII wieku; w rozwoju imperium otomańskiego w XIV wieku itp.

Dużą rolę w rozwoju wczesnej globalizacji przypisuje się też wielkim odkryciom geograficznym z XIV, XV i XVI wieku, zwłaszcza odkryciu lądu amerykańskiego przez Krzysztofa Kolumba, drogi morskiej do Indii przez Vasco da Gagę, opłynięciu kuli ziemskiej przez Fryderyka Magella-

<sup>88</sup> Por. J.E. Stiglitz, *Globalizacja, op. cit.*, s. 218 i inne.

<sup>89</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika, op. cit.*, s. 82 i inne; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy, op. cit.*

na itp. Za trudną do przecenienia rolę w torowaniu drogi dla nowożytnej i współczesnej globalizacji uznaje się też kolonizację w czasach nowożytnych (XVI–XIX w.) przez niektóre kraje europejskie (Anglię, Francję, Hiszpanię, Portugalię, Belgię, Holandię, Niemcy) znacznych obszarów Afryki, Ameryki, Azji oraz związane z nią wojny i podboje.

Drugi zaś pogląd na dzieje globalizacji, pogląd o „krótszej” jej historii, początek współczesnej globalizacji (głównie ekonomicznej) datuje od przełomu XIX i XX wieku, od dynamicznego i ekspansywnego rozwoju gospodarczego i kulturalnego czołowych państw Zachodu w latach 1871–1914 (zahamowanego przez I wojnę światową) i w latach powojennych (następnie osłabionego poważnie i zakłóconego przez II wojnę światową). Jak zauważył pod koniec XX wieku Giovanni Arrighi:

Gospodarka obejmująca cały świat, ściśle związana z przepływem informacji w czasie rzeczywistym, pojawiła się po raz pierwszy nie w latach 70. naszego wieku, ale sto lat wcześniej – w latach 80. wieku XIX, kiedy to system podwodnych kabli telegraficznych umożliwił rozpoczęcie integracji rynków finansowych oraz innych ważnych sektorów gospodarki na całym świecie w sposób nie różniący się znacznie od dzisiejszej ekonomii opartej na komunikacji satelitarnej<sup>90</sup>.

Według przedstawionego tu poglądu na drugą połowę XX wieku, a zwłaszcza na początek lat 80. minionego stulecia, przypada okres przyspieszenia rozwoju procesu współczesnej globalizacji. Za główne czynniki i siły sprawcze obecnego, czyli przyspieszonego procesu globalizacji uznaje się rosnący postęp („skok”) naukowo-techniczny, informatyczny i komunikacyjny (łącznie z komunikacją satelitarną), dynamiczne funkcjonowanie międzynarodowych instytucji finansowych i gospodarczych oraz coraz liczniejszych i potężniejszych ponadnarodowych ośrodków rynku i handlu globalnego, produkcji transferowej (z kraju do kraju, według zasad zysku i rentowności), a także powstawanie wielkich centrów gospodarki i kultury światowej (globalnej). Niemałą rolę w przyspieszeniu tego procesu miał upadek radzieckiego systemu ekonomicznego, ideologicznego i politycznego (1989).

Historia globalizacji dowodzi, że zjawisko to, wbrew obiegowym opiniom nie jest niczym nowym, że w problemie globalizacji właściwie „wszystko już było”, że żyjemy tylko w kolejnej fazie współczesnych procesów globalizacyjnych, charakteryzującej się wielkim rozmachem i przyspieszeniem, a także niemal lawinowo piętrzącymi się skutkami.

<sup>90</sup> Podaję za: P. Wielgosz, *Opium globalizacji*, *op. cit.*, s. 145.



4. Globalizacja wywołuje – jak już wcześniej była o tym mowa – różnorakie skutki i konsekwencje: skutki aktualnie rozpoznawalne i nierozpoznawalne; zasadnicze i uboczne; konieczne, wpisane niejako w naturę i mechanizmy tego procesu oraz niekonieczne, możliwe do uniknięcia; skutki kontrolowane i niekontrolowane; przewidywalne w przyszłych swych konsekwencjach i nieprzewidywalne bądź trudne do przewidzenia pod tym względem.

Ze względu na oddziaływanie na człowieka dzieli się je na skutki i konsekwencje pozytywne, negatywne oraz ambiwalentne, tzn. takie, które są w pewnej mierze i pod pewnym względem pozytywne w innej zaś negatywne. Inne kryterium podziału dotyczy ich długofalowości, rozciągłości w czasie oraz złożoności, sprawiającej, że nie podlegają one łatwej ocenie. Rzeczą charakterystyczną acz zrozumiałą jest to, że przy ocenie skutków i konsekwencji globalizacji występuje znacznie więcej kontrowersji, sporów, emocji i rozbieżności, aniżeli przy opisie i charakterystyce głównych cech, struktury i mechanizmów globalizacji. Mówiąc najogólniej, jedni analitycy globalizacji, jak np. rzecznicy międzynarodowych instytucji finansowych (Międzynarodowego Funduszu Walutowego czy Światowej Organizacji Handlu) skłonni są przeceniać jej pozytywne funkcje, dostrzegając w niej nie tylko proces nieuchronny i bezalternatywny („skazani jesteśmy na globalizację” – mówią), ale też jednoznacznie postępowy i dobroczynny, mitologizując go i uprawiając bezkrytyczną jego apologię. Drudzy natomiast – jak przedstawiciele niektórych odłamów antyglobalizmu czy alterglobalizmu – odnoszą się do globalizacji bardzo krytycznie i opozycyjnie, twierdząc, że kreuje ona „złowrogie i katastrofalne dla człowieka zależności i współzależności”. Wielu autorów piszących na temat globalizacji uznaje konieczność gruntownej reformy, w jej obecnej, „darwinizmem globalizacyjnym” rządzącej się „anarchicznej” postaci, i uczynienia bardziej przyjazną człowiekowi, uwzględniającą interesy wszystkich grup społecznych i wspólnot narodowych; „globalizacji zdemokratyzowanej”, opartej na „przyjaznej współzależności”, „globalnej kooperacji”. Benjamin R. Barber, jeden z bardziej znanych autorów projektu reformy obecnego typu globalizacji pisze:

Silą anarchicznej globalizacji jest to, że wymusza ona wyścig do dna, zwracając robotników jednego kraju przeciwko robotnikom innego, cena protekcjonizmu zaś jest taka, że farmer we Francji ma dobrze tylko wówczas, gdy cierpi farmer w Afryce. Nie ma sprawiedliwości – ani bezpieczeństwa czy dobrobytu – w skali jednego kraju. Współzależność wymaga współpracy<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> B.R. Barber, *Skazani na globalizację*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2 października 2005, s. 18.

I dodaje:

[...] w nieuchronnie współzależnym świecie, w którym żyjemy, ani anarchia skrajnie liberalnego rynku, ani prowincjonalizm ultrakonserwatywnych państw narodowych nie pomogą nam rozwiązać problemów nierówności, anarchii i terroryzmu, nie mówiąc już o zapewnieniu sprawiedliwości i powszechnej harmonii [...]. Ale tylko wówczas, gdy nauczymy się praktykować demokrację ponad granicami. Gdy będziemy wiedzieli, jak dać się żyć z innym na tym świecie, nie rezygnując z własnego życia. Gdy znajdziemy pomysł na to, by zaangażowani obywatele mogli wygrywać z biernym lękiem<sup>92</sup>.

Reformie chce się poddać międzynarodowe instytucje finansowe i gospodarcze, politykę społeczną i podatkową państw rozwiniętych, zasady polityki wobec emigracji zarobkowej itp., a więc głównie ekonomiczne aspekty współczesnej globalizacji. Natomiast w bardziej radykalnej krytyce globalizacji pojawia się postulat zmiany całego systemu ekonomicznego, na którym opiera się współczesna globalizacja i którego jest najdotkliwszym wyrazem, tzn. kapitalizmu, i wprowadzenia w jego miejsce jakiegoś systemu alternatywnego<sup>93</sup>.

Nie będziemy wdawać się w spór o ocenę skutków globalizacji, zwrócimy natomiast uwagę na główne rodzaje tych skutków i podejmiemy próbę ich ogólnej charakterystyki. Rozważmy zwłaszcza te typy skutków interesującego nas procesu, które mają największy wpływ na życie i kondycję człowieka współczesnego oraz na zmiany w zakresie tożsamości kulturowej i osobowej określonych wspólnot i jednostek ludzkich. Wskażmy więc na skutki ekonomiczne, społeczne, cywilizacyjne, kulturowe. (Była o nich mowa wcześniej, ale teraz przedstawiamy je w większym usystematyzowaniu).

Skutki ekonomiczne:

- globalny pęd za coraz większym zyskiem („zyskiem do dna”);
- produkcja nie tylko wartości użytkowych, produktów niezbędnych do życia, ale różnych „atrakcji i pokus” na sprzedaż oraz skuteczne stymulowanie (głównie za pomocą reklamy) coraz większego na nie zapotrzebowania (sztucznych potrzeb);
- kreowanie społeczeństw konsumpcyjnych, których główną rolą jest rosnąca konsumpcja, z wszystkimi jej pozytywnymi i ujemnymi konsekwencjami;

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Por. A. Schaff, *Nie tędy droga*, Warszawa 1992; *idem*, *Medytacje*, Warszawa 1998; L.C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu*, Wrocław 1999; G. Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999; N. Chomsky, *Zysk ponad ludzi*, Wrocław 2000; C. Grefe, M. Grefrath, H. Schumann, *Czego chcą krytycy globalizacji*, *op. cit.*

- globalizacja produkcji i zmniejszenie uprzemysłowienia krajów rozwiniętych (przenoszenie działalności produkcyjnej do innych krajów – biedniejszych oraz przechodzenie do innych typów działalności: finansowej, handlowej, usługowej itp.);
- ograniczanie swobody rządów państw w dziedzinie kształtowania niezależnej (narodowej) polityki gospodarczej, czyli osłabienie suwerenności gospodarczej państw narodowych;
- wypieranie przez międzynarodowe korporacje finansowe, na margines funkcjonowania na światowym rynku gospodarczym lokalnych, narodowych systemów gospodarczych;
- wpływ (transfer) bogactw krajów nierozwiniętych, gospodarczo słabszych, gospodarczo mocniejszych;
- stały (z nielicznymi wyjątkami) wzrost bezrobocia (chronicznego) oraz okresowych i nietrwałych form zatrudnienia; obniżanie stopy życiowej coraz szerszych rzesz ludności; ograniczanie funkcji socjalnej i opiekuńczej państw (osłabianie możliwości działania tzw. państwa opiekuńczego);
- polaryzacja sfery biedy i bogactwa na świecie: bogacenie się krajów Północy oraz ubożenie, z nielicznymi wyjątkami, krajów Południa.

Wiele z wymienionych wyżej skutków ekonomicznych globalizacji ma w większym lub mniejszym stopniu negatywny charakter. Składają się one na ujemny bilans współczesnych procesów globalizacyjnych.

#### Skutki społeczne:

- zmiany w stratyfikacji społecznej ludności krajów rozwiniętych i rozwijających się, czyli powstawanie nowych podziałów społecznych i kulturowych z powodu zróżnicowanego dostępu do pieniądza, władzy, prestiżu itp.; coraz większa polaryzacja ludności ze względu na bogactwo i biedę; poszerzanie się sfery biedy przy przyspieszonym wzroście bogactwa stosunkowo nielicznej mniejszości tych społeczeństw, tzw. elit globalizacyjnych; społeczne, kulturowe i prestiżowe izolowanie się możnych i wpływowych ludzi od reszty społeczeństwa, w dużej mierze nieformalnie przypisanego do lokalności (stałych rejonów zamieszkania, tych samych środowisk społecznych i kulturowych); polaryzowanie się na płaszczyźnie społecznej dwóch „światów” – z jednej strony świata ludzi możnych (coraz bardziej możnych), mobilnych („globalnych”), obficie zbierających profity z przemian globalizacyjnych, pozostających pod wpływami kultury globalnej, globalnych standardów życia, kosmopolityzmu itp., oraz świat ludzi względnie biednych, na ogół niemobilnych, związanych lokalnością terytorialną, zawodową, kulturową, obyczajową, tradycyjną, mentalną; ludzi doświadczają-

jących poczucia braku stabilizacji zawodowej i życiowej, marginalizacji społecznej, wyobcowania ze „świata globalnego”, lęku o własną przyszłość;

- rozpad lokalnych form życia zbiorowego i wspólnotowego; osłabienia poczucia wspólnoty miasta i osiedla, kurczenie się przestrzeni publicznej w miastach, przy poszerzaniu się przestrzeni zamkniętych (eksterytoralności nowych elit); powstawanie nowych podziałów i segregacji przestrzenno-społecznych; negatywne konsekwencje społeczne, kulturowe, polityczne i psychologiczne tych procesów.

Łatwo zauważyć, że skutki społeczne globalizacji są bardziej niebezpieczne i niepokojące, aniżeli skutki ekonomiczne tego procesu. Przede wszystkim mają one zdecydowanie negatywny wydźwięk moralny i humanistyczny. Poza tym są złowieszcze – nie rokują dobrze przyszłości ładu i spokoju społecznego, spójności i harmonii życia zbiorowego, a nawet przyszłości obecnego typu cywilizacji<sup>94</sup>.

Skutki cywilizacyjne:

- przyspieszony rozwój nauk, zwłaszcza nauk technicznych, informatycznych, ekonomicznych, biologicznych, chemicznych, fizycznych, medycznych i innych;
- dynamiczny rozwój technologii, zwłaszcza technologii elektronicznych, informatycznych, technologii mikroprocesowej itp.;
- rozwój różnych typów transportu i komunikacji; szybkie i częste przemieszczanie się coraz większej liczby ludzi w czasie i przestrzeni i sprawniejsze komunikowanie się; swoiste „kurczenie się czasu i przestrzeni”, jakby „kompresja” tych dwóch wymiarów rzeczywistości realnej;
- podnoszenie i ujednoczenie standardów życia materialnego części mieszkańców globu ziemskiego; cywilizowanie się zasad i reguł życia zbiorowego, rozszerzanie w kręgach „globalnych elit” sfery wolności wyboru i niezależności od środowisk lokalnych.

Wymienione wyżej skutki cywilizacyjne globalizacji są w znacznej mierze pozytywne, wręcz dobroczynne. Świadczą one o tym, że globalizacja nie jest jednoznaczna w tym, co „czyni” dla człowieka. Nie podlega więc jednoznacznej ocenie z punktu widzenia dobra i zła, pomyślności i niepomyślności ludzkiej. Pozytywne jej funkcje „okupione” są jednak wieloma negatywnymi efektami: np. terroryzmem światowym, międzynarodowym handlem bronią, AIDS i innymi choro-

<sup>94</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit.; idem, *Życie na przemiast*, op. cit.; idem, *Europa. Niedokończona przygoda*, Kraków 2005.

bami cywilizacyjnymi, wojowniczym fundamentalizmem, konfliktem cywilizacyjnym (głównie między cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu), drapieżnością rynków, globalnym ociepleniem, degradacją środowiska naturalnego itp.<sup>95</sup>

#### Skutki kulturowe:

Zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki globalizacji wyraziście a zarazem swoiście ujawniają się w dziedzinie kultury. Dokonują się tu zmiany o wielkim znaczeniu dla bliższej i dalszej przyszłości człowieka. Zmiany, które uznać można za dobre, oraz – a tych jest większość – za złe i niepokojące.

Są to następujące zmiany:

- ekspansja w niemal wszystkich częściach świata kultury zachodniej, zwłaszcza amerykańskiej, z dominantą kultury masowej. Ta – jak się ją niekiedy nazywa – „disnejowska kolonizacja globalna” spłyca i uniformizuje ludzką świadomość, „zabija” kulturę wyższą, „zaśmieca” kultury tradycyjne, wypiera oryginalną sztukę i – jak pisze Lem „zamula mózg, wyjaławia wyobraźnię, wypacza poczucie smaku, zmienia tradycyjne style życia, niszczy tożsamość kulturową, obyczajową i religijną wielu wspólnot narodowych, ogranicza konkurencję” na rynku obrazów i idei. We współzawodnictwie tego, co łatwe i trudne, powolne i szybkie, proste i skomplikowane opowiada się za tym, co łatwe, szybkie i proste; pluralizm i różnorodność wartości kulturowych wypiera monopol i ogólny jednolity standard. Można powiedzieć, że filmy, telewizja, radio, muzyka, czasopisma, gry elektroniczne, zabawki i moda służą rozpowszechnianiu się „globalnych wyobrażeń” i kształtowaniu podobnego typu świadomości. Nawet w tradycyjnych społeczeństwach (Trzeciego Świata) utrwalaony tradycją styl życia zmienia się stopniowo pod naporem skomercjonalizowanych, globalnych wzorców. Codziennie na całym świecie ludzie oglądają te same filmy, w większości amerykańskie; oglądają je na ekranach odbiorników, najczęściej wykonanych przez japońską sieć producentów telewizyjnych rozsianych po całym świecie; wielu ludzi powieliła w myślach i postawach wzorce z filmów, które narzuca potężna reklama i muzyczna moda.
- zmiany w sferze makrokulturowej oznaczają m.in. dezintegrację, osłabienie, a z czasem i rozpad, kultur regionalnych, tradycyjnych oraz lokalnych, rodzimych tradycji, a tym samym osłabienie czy wręcz

<sup>95</sup> Por. P. Wielgosz, *Opium globalizacji op. cit.*; B.R. Barber, *Imperium strachu. Wojna, terrorizm i demokracja*, Warszawa 2005; W. Sztumski, *My, zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentologii*, Katowice 2004.

utrącenie własnej tożsamości kulturowej i świadomościowej znacznej części ludności. Oznaczają one również osłabianie tradycyjnej obyczajowości, lokalnych wartości, bezpośrednich kontaktów między ludźmi, urynkowanie kultury wysokiej, ograniczają do niej dostęp i wolność twórczych poszukiwań, wypierają na margines autentyczność, oryginalność i niepowtarzalność kultur lokalnych. Z drugiej jednak strony dość często oznaczają uaktywnianie się postaw obronnych wobec własnej tradycji i tożsamości oraz uaktywnianie się tendencji do jej „usztyniania”, sytuowania się na pozycjach ochronnych, a także swobodnego fundamentalizowania i utrwalania tych wartości.

- obniżenie się poziomu edukacji i oświaty w krajach Trzeciego Świata, ich standaryzacja i uniwersalizacja, krystalizowanie się ścisłego związku między poziomem i jakością edukacji a stopą życia materialnego ludności. Z reguły sfery biedy i głodu wiążą się z niskim poziomem i ograniczeniem edukacji. Niski zaś poziom edukacji i zawężony jej zasięg utwierdzają zacofanie cywilizacyjne, stają się dobrą przyzwyczajoną dla różnych nacjonalizmów i fundamentalizmów religijnych hamującą rozwój cywilizacyjny („błędne koło” Trzeciego Świata). Sytuacja ta praktycznie uniemożliwia samodzielne bogacenie się krajów rozwiniętych. Najbiedniejsza ludność tych krajów skazana jest na tzw. wegetację cywilizacyjną (niedobór środków utrzymania, niedostatki opieki lekarskiej, liczne choroby, bezrobocie, nikłe uczestnictwo w kulturze, rozległy analfabetyzm (na początku ostatniej dekady XX wieku liczbę dorosłych analfabetów szacowano na świecie na około miliarda ludności, z czego aż 95% przypadało na kraje nierozwinięte, a w około 40 państwach strefy cywilizacyjnego niedorozwoju wskaźnik alfabetyzacji nie przekraczał 50%, ta sytuacja nie uległa większej zmianie).
- nietrudno dostrzec też szereg pozytywnych efektów globalizacji w dziedzinie kultury. Zaliczyć do nich można m.in. szeroki dostęp do informacji (Internet, telewizja i inne mass media), sprawną dystrybucję dóbr kultury, możliwości przekraczania w realnym lub wirtualnym wymiarze ograniczeń przestrzennych i czasowych, zwiększające się poczucie wolności u wielu ludzi, łatwy dostęp do kultury masowej, wzrost akceptacji inności, różnorodności, pluralizmu wartości, poszerzanie się sfery tolerancji wobec kulturowych mniejszości, odmienności religijnych, światopoglądowych, różnic w stylach życia, postawach życiowych, tożsamości indywidualnej i zbiorowej<sup>96</sup>.

<sup>96</sup> Por. W.J. Cynarski, *Globalizacja a spotkanie kultur*, Rzeszów 2003; B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, op. cit.

5. Jednym z ważniejszych skutków procesu globalizacyjnego są zmiany w dziedzinie tożsamości ludzkiej: osobowej, kulturowej, grupowej (społecznej), etnicznej, narodowej. Zmiany te polegają, najogólniej mówiąc, na osłabianiu, dezintegracji, albo – w dłuższych odcinkach czasu – na całkowitym zaniku różnych odmian tradycyjnej, historycznie uformułowanej ludzkiej tożsamości, lub też – ale jednak rzadziej – na stopniowym formułowaniu się nowych rodzajów i przejawów tego nader istotnego dla prawidłowego kształtowania ludzkiej podmiotowości i człowieczeństwa zjawiska.

Zwróćmy uwagę na zmiany tożsamości osobowej (indywidualnej) i kulturowej, zaczynając od zmian – pod wpływem procesów globalizacyjnych i we współczesnych kontekstach cywilizacyjnych – w płaszczyźnie tożsamości osobowej. Rozumiemy ją tu jako złożenie w jednostkowej osobowości dwóch podmiotowych czynników, a mianowicie tzw. tożsamości funkcjonalnej oraz tożsamości materialnej. Pierwsza z nich występuje wówczas, kiedy człowiek utożsamia się z innymi ludźmi w ramach jakiejś grupy (zbiorowości, wspólnoty ludzkiej) i gdy wypełnia swoje funkcje życiowe zgodnie z funkcjami i celami zbiorowości, do której należy. Tożsamość materialną człowiek wykazuje wówczas, gdy pozostaje sobą przez całe życie, mimo pewnych zmian zachodzących w jego strukturze anatomicznej, psychicznej, w świadomości i zachowaniu, a przez to zachowuje niezmiennie swoją odrębność, niezależność, niepowtarzalność jako jednostka, indywiduum<sup>97</sup>.

Jednym z przejawów zmiany tożsamości osobowej w warunkach globalizacji jest uniformizacja osobowości, tzn. najogólniej mówiąc – wzrost i umacnianie się w niej tożsamości funkcjonalnej, a pomniejszanie i osłabianie tożsamości materialnej, czyli minimalizowanie albo nawet całkowite zatracanie tożsamości indywidualnej (właściwej). Zmiana ta dokonuje się w sposobie myślenia, odczuwania, zachowania, noszenia się, wyrażenia (języku), wyglądzie itp. Prowadzi ona do coraz większego upodobniania się do innych ludzi i bezkolizyjnego przenikania w „społeczeństwo masowe”, do „rozpływania się” w nim cech indywidualności, osobowościowego „ja”, własnej podmiotowości, do przechodzenia w sferę społecznej anonimowości<sup>98</sup>.

Procesy uświatowienia sprawiają – pisze Wiesław Sztumski – że ludzie upodabniają się do siebie na coraz szerszą skalę – od społeczności lokalnych do społeczeństwa globalnego. Uświatowienie norm, standardów umasawia

<sup>97</sup> W podanym określeniu tożsamości osobowej opieram się na ujęciu tego zjawiska przez W. Sztumskiego w jego książce pt. *My, zagubieni w świecie, op. cit.*, s. 82.

<sup>98</sup> Por. *ibidem*, s. 139, 140.

i zrównuje jednostki oraz czyni społeczeństwo światowe społeczeństwem masowym, homogenicznym. W wyniku tego jednostki przejawiają coraz więcej cech wspólnych, zbiorowych i gatunkowych, a coraz mniej cech indywidualnych, odmiennych, osobniczych, za pomocą których odróżniają się od innych ludzi<sup>99</sup>.

W płaszczyźnie administracyjnej i informacyjnej jednostki stają się bezimiennymi numerami identyfikacyjnymi i statystycznymi.

Jednostka identyfikowana w systemie zarządzania z przypisanym jej numerem statystycznym (np. identyfikatorem PESEL, PIN, NIP itp.) zaczyna być traktowana jako „numer” i tym samym gubi swoją tożsamość osobowościową<sup>100</sup>.

Subiektywnie można w tej płaszczyźnie zachowywać poczucie własnej tożsamości, odrębności, niepowtarzalności, ale w dłuższym okresie permanentne traktowanie człowieka jako „numeru”, przedmiotu może to poczucie poddać osłabieniu, a nawet zatraceniu, zwłaszcza przy postawie bierności, uległości i obojętności. Rzeczywiście, ludzie dość często sami, jakby na własne życzenie, pozbawiają się swej tożsamości osobowej, czyli ulegają różnym zewnętrznym procesom i mechanizmom prowadzącym do ich odpodmiotowienia.

Charakterystycznym zjawiskiem w epoce globalizacji jest upodobnianie się ludzi w pewnej mierze do robotów, ściślej mówiąc, kształtowanie w nich takich cech mentalności i osobowości, które przypominają zachowanie robotów, a więc obojętność, bezwolność, bezkrytycyzm, niezdolność do samodzielnej refleksji (m.in. refleksji filozoficznej, brak potrzeby takiej refleksji); nieumiejętności myślenia prospektywnego, twórczego i inwencyjnego, ograniczona potrzeba poszerzania swych horyzontów myślowych, doskonalenia własnej osobowości, wzbogacania osobistej duchowości itp.

Konsekwencją tej tendencji jest nie tylko zubożanie tożsamości osobowej i kulturowej, ale szerzenie się masowej głupoty, prymitywizmu myślowego, symplifikacji i infantyilizacji postaw, w konsekwencji – degeneracji człowieczeństwa.

Przejdźmy do zmian w dziedzinie tożsamości kulturowej, rozumianej jako poczucie i praktykowanie więzi z daną kulturą, zwykle kulturą rodzimą, regionalną, narodową i identyfikowanie się z jej wartościami, symboliką, tradycją, normami, wzorcami, standardami oraz mniej lub bardziej konsekwentne i wyraziste wyrażanie tej identyfikacji w postawach jednostkowych i zbiorowych. Zmiany w zakresie tego typu tożsa-

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 140.



ności dokonują się współcześnie głównie w kontekście procesu uniformizacji wielu składników różnych zastanych kultur regionalnych, etnicznych i narodowych. Inny powód to podporządkowanie i przejmowanie określonych, zunifikowanych standardów zasobu eksponowanych i dominujących kultur, w czasach współczesnych z kultury Zachodu, zwłaszcza kultury północnoamerykańskiej. Dzieje się tak kosztem ograniczenia odrębności, swoistości, zróżnicowania i tożsamości kultur rodzimych i regionalnych.

Dochodzi do tego, z jednej strony, w kontekście wielkiej, zadziwiającej skuteczności kulturowej uniformizacji i rozprzestrzeniania się swoistej monokultury, z drugiej – w kontekście narastania różnorodnych form – łącznie ze światowym terroryzmem – kontestacji i oporu przeciwko swoistemu, niechcianemu i odrzuconemu, „imperializmowi kulturowemu” oraz nasilającej się aktywności różnych organizacji, ruchów społecznych, religijnych i politycznych biorących w obronę zagrożone tradycje kulturowe i religijne, kultury lokalne, etniczne i narodowe.

Jeśli chodzi o zmiany tożsamości kulturowej dokonujące się pod wpływem globalizacji, to wykazują one zbieżne do przedstawionych powyżej tendencji ukierunkowania i ciążenia. Z jednej strony dokonuje się w nich pod wpływem różnych czynników procesu globalizacyjnego wyraźne osłabienie, a w wielu przypadkach nawet rozpad tożsamości w społecznym i psychologicznym znaczeniu, chociażby w niektórych społecznościach Trzeciego Świata. Z drugiej zaś strony ma miejsce (np. wśród emigrantów z krajów nierozwiniętych do Europy czy Ameryki Północnej) swoiste „usztynianie” czy „konserwowanie” tej tożsamości powodowane m.in. niechętnymi, podejrzliwymi, nietolerancyjnymi, ksenofobicznymi, a niekiedy nawet i rasistowskimi odniesieniami do nich przez pewne kręgi ludności miejscowej<sup>101</sup>.

Ta swoista ambiwalencja w kształtowaniu się tożsamości kulturowej dostrzegalna jest także w społeczeństwach krajów rozwiniętych. Elity moźnej, mobilnej, „globalnej” jego części (mniejszości) wyraźnie dążą do zuniformizowanej kultury światowej (globalnej), natomiast rzesze ludzi (zdecydowana większość) nie dość moźnych, czy w takiej lub innej mierze biedniejszych, ludzi niemobilnych, „lokalnych”, „nieglobalnych”, niezmiennie pozostają zakorzenione w kulturach tradycyjnych, lokalnych, narodowych itp. To są – jak pisze Zygmunt Bauman – „dwa światy, dwa sposoby odbierania świata, dwie strategie życia”<sup>102</sup> i – dodajmy od siebie – dwie różne tożsamości kulturowe.

<sup>101</sup> Por. *ibidem*, s. 62–146.

<sup>102</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit., s. 119.

6. Zwróćmy na koniec uwagę na wybrane czynniki i zjawiska globalizacyjne, które bezpośrednio bądź pośrednio sprzyjają zmianom tożsamości kulturowej, powodują je bądź wspomagają, albo po prostu tak czy inaczej z nimi korelują i współdziałają. Oto niektóre z tych czynników:

- Skuteczne i na masową (globalną) skalę „urabianie” (zniewalanie) umysłów i osobowości, świadomości i postaw, zachowań i stylów życia, gustów i wyobraźni przez w dużej mierze zmonopolizowane i kontrolowane przez globalne ośrodki finansowe – środki masowego przekazu i reklamę (wpływ tej ostatniej jest tak duży, choć niezupełnie uświadamiany przez jej odbiorców, że bez większego ryzyka mówić można o terrorze reklamy).
- Konsumeryzm, polegający na rozbudzaniu (w społeczeństwach bogatszych) coraz to nowych potrzeb i pragnień konsumpcyjnych, różnych „pokus i atrakcji”, wybiegających poza podstawowe wymogi życia i przetrwania, w istocie niepotrzebnych i bezsensownych, ciągle jednak rozbudzanych i podsycanych i „niemających swego końca”.

W społeczeństwie konsumpcyjnym „magiczne koło pokus i pragnień nie przestaje się kręcić”, przeciwnie, ciągle przyspiesza swe obroty, powodując wzmożoną irracjonalną i w gruncie rzeczy szkodliwą dla człowieka konsumpcję, która spłaszcza i wyjaławia życie, daje poczucie jego pustki i bezsensu, skłania do nieustannych zmian w przedmiotowym otoczeniu człowieka, pogoni za nowością i różnorodnością, wzbudza niepokoje i stany depresyjne z ich licznymi niekorzystnymi przejawami (osłabieniem, bezsennością itp.), wzmacnia poczucie osamotnienia, zgubienia itp. Ogólnie rzecz biorąc, zubaża duchowość człowieka, deformuje życie jednostkowe i zbiorowe, zawęża człowieczeństwo i tożsamość ludzką (osobową, kulturową, społeczną).

Sposób bytowania społeczeństwa konsumpcyjnego nie przedstawia się zachęcająco:

Ethos tego społeczeństwa głosi: jeśli czujesz się źle – jedz! [...] biorąc pod uwagę, że dolegliwość bierze się z poczucia pustki, zimna, płaskości, odczuwa się potrzebę wypełniania swego wnętrza czymś ciepłym, smacznym, dającym energię. Oczywiście nie musi to być jedzenie. Beatlesi czuli się „szczęśliwi w środku” dzięki konsumpcji trochę innego rodzaju. Pochłanianie jest drogą do zbawienia: konsumuj i bądź zadowolony! [...] – Równocześnie – niepokój, mania bezustannych zmian, ruchu, pogoń za różnorodnością: usiąść bez ruchu znaczy umrzeć [...] konsumeryzm jest więc społeczną analogią choroby psychicznej zwanej depresją, której objawami są równocześnie osłabienie i bezsenność<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> J. Carroll, *Ego and Soul. A Sociology of Modern West in the Search of Meawiny* (podaję za:

- Wzrost dysfunkcji środowiska społecznego i komplikowanie się życia zbiorowego sprawia, że środowisko to staje się coraz bardziej stresowo-, konflikto-, nerwicowogennym, z nasilającymi się różnymi patologiami życia psychicznego (zaburzenia i schorzenia psychiczne, osłabienie odporności psychicznej kolejnych pokoleń, nerwice, dyskomfort psychiczny itp.). Następuje osłabianie osobowych kontaktów między ludźmi, głębszych personalnych więzi międzypersonalnych, obniżanie się roli i znaczenia tradycyjnych form współżycia międzyludzkiego (rodziny, koleżeństwa, przyjaźni itp.), coraz częstsze przystawanie na różne alternatywne, umowne i przejściowe układy międzypersonalne, nasilanie się kontaktów formalnych, bezosobowych, odpersonifikowanych, mechanicznej, czysto funkcjonalnej komunikacji międzyjednostkowej. Nasilające się procesy depersonalizacji relacji i kontaktowości międzyludzkiej prowadzą do niekorzystnych zmian w sferze duchowości i podmiotowości człowieka oraz jego tożsamości<sup>104</sup>).

Na koniec kilka słów o czynniku bodaj najbardziej symptomatycznym i wpływowym, ograniczającym niemal całe życie człowieka współczesnego i wyciskającym na nim silne i niemal powszechne piętno. Jest nim rosnące w okresie „płynnej nowoczesności” przyśpieszenie zmian w prawie we wszystkich dziedzinach życia jednostkowego i zbiorowego; całego środowiska życia zewnętrznego i wewnętrznego człowieka. „Cechą specyficzną współczesnego świata – pisze znany filozof – jest to, że ulega on przemianom w coraz szybszym tempie” – w myśl zmodyfikowanej idei Heraklita – „wszystko płynie coraz szybciej”<sup>105</sup>. Jest to zmienność powszechna i totalna. Ulega jej zarówno zewnętrzny świat człowieka – cywilizacyjny, społeczny, kulturowy, jak i jego świat wewnętrzny, duchowy, osobowy i podmiotowy.

Nieustannie i coraz szybciej zmienia się zarówno nasze środowisko życia, jak również kontekst uwarunkowań egzystencjalnych życia ludzi w środowisku przyrodniczym, społecznym i kulturowo-duchowym. Te zmiany uwarunkowań w obrębie środowiska zewnętrznego wywołują zmiany naszego środowiska wewnętrznego – anatomiczno-fizjologicznego. Znajdujemy się w nieustannym procesie transformacji i w permanentnym stanie stresu<sup>106</sup>.

Skutki tej ultraprzyśpieszonej zmienności wszystkiego z kręgu świata ludzkiego nie sprowadzają się tylko do nieustannego stresu. Z natury rzeczy są one rozległe i różnorakie: zdrowotne, psychiczne, egzystencjalne itp.

---

Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit., s. 98).

<sup>104</sup> Szerzej o tym zagadnieniu traktuje III cz. tej książki.

<sup>105</sup> W. Sztumski, *My, zagubieni w świecie*, op. cit., s. 30.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

– trudne zresztą do pełnego zidentyfikowania. Niewątpliwie dotyczą one także niekorzystnych zmian w sferze tożsamości osobowej i kulturowej. Jednym z najbardziej chyba negatywnych i niepokojących skutków tego bodaj najbardziej charakterystycznego przejawu świata współczesnego, nie bez kozery nazwanego światem „płynnej nowoczesności”, jest sytuacja coraz większego zagubienia się człowieka w tym, można powiedzieć „galopującym” już na ślepo, niebezpiecznie alienującym się i stającym się coraz bardziej nieprzyjaznym człowiekowi świecie. Filozof pisze:

Współczesne środowisko stworzyło sytuację zagubienia, z jaką wcześniej nie mieliśmy nigdy do czynienia: sytuację, w której zwykły konkretny człowiek znalazł się w istocie rzeczy nie ze swej woli i bez swojego udziału. Postęp wiedzy i techniki ulega takiemu przyśpieszeniu, że ludzie nie są w stanie mu sprostać, a świat jako „globalne środowisko życia” staje się coraz bardziej nieprzyjazny<sup>107</sup>.

I trudno nie podzielić tej krytycznej opinii.

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 240.

## Rozdział IV

# Odczytywanie środowiska życia człowieka z perspektywy filozofii ekologicznej

1. Odczytywanie świata przez różne filozofie ekologiczne, tzw. ekofilozofie, zasługuje na uwagę z kilku względów. Po pierwsze dlatego, że inspirowane jest ono jednym z największych błędów współczesności i szczególnie niebezpieczną, wręcz samobójczą, działalnością człowieka skierowaną na środowisko przyrodnicze i społeczne, czyli na „środowisko życia człowieka”<sup>108</sup>. Po drugie dlatego, że dowodnie i wyraziście wskazuje ono na największe zagrożenie dla gatunku ludzkiego, czyli samounicestwienie się w stosunkowo nieodległej perspektywie czasu i zarazem wskazuje na sposoby uchronienia człowieka przed prawdopodobną antropologiczną katastrofą, realną apokalipsą wywołaną przez samego człowieka – jego nierozsądkiem i gorszymi przymiotami natury. Po trzecie dlatego, że w ekologicznym dyskursie filozoficznym rozlega się głośniejsze niż gdzie indziej „krzyk moralny” o ochronę wartości nadrzędnych: życia, zdrowia, harmonijnej relacji człowieka i natury, racjonalności i roztropności w ludzkim działaniu i postępowaniu, piękna naturalnego, nieskrępowanego rozwoju człowieczeństwa i godności ludzkiej, przetrwania gatunku ludzkiego oraz jego dorobku duchowego i kulturalnego. I po czwarte dlatego, że sposób uprawiania ekologicznego poznania, a ekofilozofia jest jego integralną i zasadniczą częścią, jest najbardziej spośród wszystkich

---

<sup>108</sup> Termin „środowiska życia człowieka” wraz z terminami „filozofia środowiska życia” i „environmentologia” wprowadził do polskiej filozofii ekologicznej W. Sztumski. Por. *idem, My zagubieni w świecie...*, *op. cit.*

stosowanych współcześnie form poznania zbliżony do podnoszonego w tej książce tzw. alternatywnego odczytywania świata, tzn. poznania zakresowo, możliwie najszerszego (globalnego), strukturalnie multidyscyplinarnego i wielorodzajowego ( naukowego, filozoficznego, naturalnego, racjonalnego, empirycznego, intuicyjnego); poznania, które ma przewyżczać ograniczenia i niemożność klasycznego „segmentarycznego” modelu działalności poznawczej, prowadzonej na bardziej lub mniej zawężonych polach badawczych w oparciu o odrębne dyscypliny i specjalizacje naukowe i filozoficzne, a przez to otwierać możliwości pełniejszego i wielostronnego rozpoznawania rzeczywistości i choćby częściowego jej rozumienia.

Tak więc ekologiczna perspektywa poznawcza i budowany od niedawna (od początków ostatniego ćwierćwiecza XX w.) w jej horyzoncie poznawczym obraz otaczającej nas rzeczywistości, środowiska życia ludzkiego, jest bardzo istotnym i znaczącym składnikiem współczesnej wiedzy na świecie i o człowieku. Zatem nie do pominięcia w całościowym ujmowaniu rzeczywistości w czasach obecnych.

Na tym miejscu wybieramy do skrótowego omówienia tylko jedną, ale bardzo charakterystyczną i poznawczo cenną próbę ekologicznego odczytywania rzeczywistości, a mianowicie próbę podjętą przez Henryka Skolimowskiego<sup>109</sup>. Chodzi o bardzo oryginalną i niezwykle interesującą, humanistycznie zabarwioną, a moralnie poruszającą filozofię ekologiczną (ekofilozofię) o randze światowej, wypracowaną w zagranicznych ośrodkach naukowych (głównie amerykańskich) i cieszącą się tam i gdzie indziej dużym uznaniem. Bez wątpienia zasługuje ona na bliższą uwagę i szczegółowe rozważenie, zwłaszcza w sytuacji niedostatecznego, jak się wydaje, jej znawstwa i docenienia w polskim środowisku naukowym i filozoficznym.

Stwierdźmy na wstępie, że ekofilozofia H. Skolimowskiego należy do jednych z ważniejszych i zarazem do bardzo swoistych odmian ekologicznego nurtu na świecie. Jej horyzont problemowy jest bardzo rozległy, sięgający wymiaru dużego systemu filozoficznego.

<sup>109</sup> Henryk Skolimowski. Urodzony w 1930 r. w Warszawie. Absolwent Politechniki i Uniwersytetu Warszawskiego, doktorat z zakresu filozofii uzyskał w 1964 r. w Oxfordzie. Wykładał filozofię w Uniwersytecie Południowej Kalifornii w Los Angeles i w Uniwersytecie Michigan w Ann Arbor. W 1992 r. w Politechnice Łódzkiej założył pierwszą na świecie – jedyną w Polsce – Katedrę Filozofii Ekologicznej. Autor kilkudziesięciu książek i kilkuset artykułów w języku angielskim, polskim i w innych językach, formujących nowy ekologiczny sposób widzenia i rozumienia świata i człowieka oraz podstawowe zasady i normy etyki ekologicznej, łącznie z ekologicznie inspirowanym systemem wartości. Twórca oryginalnej odmiany ekofilozofii. Jeden z wybitniejszych przedstawicieli ekologicznego nurtu filozofii na świecie. Główne jego prace cytowane są w tym i następnym rozdziale niniejszej książki.

Przedmiotem dokonywanych w niej rozważań jest nie tylko wzajemna relacja człowieka i natury (Ziemi), ale także relacja człowieka i całego Kosmosu (jest to rodzaj kosmologicznej antropologii filozoficznej), a nadto także zagadnienie cywilizacji współczesnej oraz czołowego w niej systemu społeczno-ekonomicznego (kapitalizmu) i głównego paradygmatu myślowego (racjonalistyczno-mechanistycznego), na którym się ona opiera.

Obejmuje ona także swoistą wykładnię ewolucji wszechświata, w tym ewolucji gatunku ludzkiego, skomplikowanej i pogarszającej się kondycji człowieka, zwłaszcza kondycji duchowej, w świecie współczesnym, z kluczowymi dylematami życia zbiorowego i indywidualnego w czasach obecnych oraz z zagrożeniami gatunku ludzkiego wynikającymi z błędnie wybranej drogi rozwojowej.

Normatywnie i wizyjnie wyrażonym składnikiem systemu ekologicznego H. Skolimowskiego jest koncepcja nowego człowieka („człowieka ekologicznego”) oraz aksjologii i etyki ekologicznej, łączenie w niej światopoglądu naturalistycznego i racjonalistycznego ze spirytualistycznym i irracjonalistycznym; naukowego i filozoficznego z religijnym i mistycznym; w językowej zaś ekspresji – dyskursu pojęciowego i językowo uściślonego z narracją swobodniejszą – potoczną, (kolokwialną), literacką, poetycką – przy uznaniu zróżnicowanej prawomocności wszystkich rodzajów ludzkiego poznania (naturalnego, naukowego, filozoficznego, estetycznego, religijnego i mistycznego) oraz właściwych dla nich form wyrazu językowego.

Ta poznawczo i heurystycznie bardzo znacząca, a jednocześnie bardzo osobliwa ekofilozofia rozwinięta i wyłożona została przede wszystkim w następujących dziełach: *Ocalić Ziemię – świt filozofii ekologicznej* (1991); *Medytacje* (1991); *Eseje o ekologii* (1992); *Filozofia żyjąca* (1992); *Technika a przeznaczenie człowieka* (1995); *Nadzieja matka mądrych* (1998); *Wizje nowego millenium* (1999); *Święte siedlisko człowieka* (1999); *Pozytywne ekologiczne modele życia* (2003); *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach* (2003, współautor J.K. Górecki) i innych.

2. Warto tu może zwrócić uwagę na to, że nieco odmienny typ ekofilozofii rozwijany jest na gruncie filozofii polskiej w twórczości Wiesława Sztumskiego<sup>110</sup>. Głównie w pracach: *Enwironmentalizm i cywilizacja życia* (1997); *Dyskomfort duchowy w warunkach współczesnej cywilizacji*

<sup>110</sup> Wiesław Sztumski, profesor filozofii w Uniwersytecie Śląskim. Autor licznych prac z zakresu filozofii przyrody, antropologii filozoficznej, filozofii cywilizacji i filozofii ekologicznej, współtwórca odmiany filozofii środowiska pt. „enwironmentalizm”. Główne prace tego autora przeczytamy w tekście tego i następnego rozdziału tej książki.

(1999); *Obraz świata w krzywym zwierciadle nauki* (2000); *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentalizmu* (2004); *Człowiek w środowisku artefaktów* (2006); *Environmentalizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego* (2007), współautor: J. Bańka i inne.

Ta dodatkowa odmiana ekofilozofii została nazwana przez jej twórcę mianem *filozofii środowiska życia* lub *environmentalizmu*. Jej przedmiot jest znacznie węższy w porównaniu z ekofilozofią H. Skolimowskiego. Ogranicza się ona jedynie (aż) do badania tzw. *środowiska życia*, czyli środowiska zewnętrznego, w którym człowiek żyje, oraz środowiska wewnętrznego, tzn. struktury fizycznej i cielesnej, psychicznej i duchowej człowieka, i skupia się na wyjaśnianiu procesu kształtowania się tych dwóch ściśle powiązanych z sobą warstw „środowiska życia” człowieka. Głównie zaś na badaniu współzależności między człowiekiem a jego środowiskiem życia (w obydwu warstwach); badaniu kierowanym przede wszystkim pytaniem: „Jak żyć, aby przeżyć i przewyciężyć światowe kryzysy ekologiczne i społeczne, także ekonomiczne, polityczne, moralne itd. I dzięki temu zapewnić sobie możliwość egzystencji oraz jak najdłuższego przetrwania swemu gatunkowi”<sup>111</sup>.

Próbie odpowiedzi na to zasadnicze pytanie filozofii środowiska życia towarzyszy intencja nie tylko do poznania, ale i zrozumienia świata, w którym żyjemy i którym jesteśmy uwarunkowani, któremu podlegamy; zrozumienia miejsca, które w nim zajmujemy, naszego stosunku do niego w złożonej relacji „my – świat” itp. Słowem – intencja, by wiedzieć i rozumieć, co znaczy orzeczenie: „my w świecie”.

Filozofia środowiska życia W. Sztumskiego różni się też od ekofilozofii H. Skolimowskiego konsekwentnie świecką, nie religijną i nie mistyczną, orientacją światopoglądową oraz zdecydowanie racjonalistyczną i empiryczną nowoczesnie pojmowaną metodologią badawczą, nieodwołującą się do żadnych irracjonalistycznych i mistycznych sposobów orientowania się człowieka w świecie. W konsekwencji też i język filozofii W. Sztumskiego jest inny aniżeli język prac H. Skolimowskiego. Jest ścisły, precyzyjny, choć nie brakuje w nim pomysłówych przenośni i zwrotów obrazowych.

Ale mimo wielu istotnych różnic, zarówno merytorycznych, jak i formalnych, prezentowane tu polskie filozofie ekologiczne w zasadzie zmiernają do wspólnego celu poznawczego. Jest nim próba pełniejszego i wnikliwszego odczytania i zrozumienia świata współczesnego – świata ludzkiego, przyrodniczego i społecznego oraz wpływu tych środowisk na niego samego.

<sup>111</sup> W. Sztumski, *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentalizmu*, op. cit., s. 16.



Zaś celem praktycznym obydwu ekofilozofii, jak i wszystkich innych światowych jej odmian, czyli tzw. ekofilozofii „przyrodniczej”, „humanistycznej”, „głębokiej”, „uniwersalistycznej” itp. jest wypracowanie takiego stylu myślenia (ekologicznego) i takiego poznawczo-rozumiejącego obrazu rzeczywistości, które pozwoliłyby na niezbędny radykalny zwrot w działaniach na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego i życia na ziemi, w tym życia i przetrwania gatunku ludzkiego, uzdrowienia życia społecznego i relacji międzyludzkich, wyprowadzenia rozwoju cywilizacyjnego z głównych jego bezdroży, ślepych zaułków i poważnych zagrożeń, a tym samym zapobieżeniu jej krachu i rozpadu, ze złowieszczą perspektywą – głównie na skutek zbyt daleko posuniętej dewastacji środowiska przyrodniczego – samozagłady gatunku ludzkiego.

A najśmielszym i najbardziej wysublimowanym, ale na pograniczu już utopii, albo może już w jej głębi usytuowanym celem obydwu tu prezentowanych filozofii jest zaprogramowanie „nowego”, odrodzonego człowieka i zarazem „nowego”, dostosowanego do obecnego etapu kształtowania człowieczeństwa, humanizmu; humanizmu nazywanego przez jednego z interesujących nas tu filozofów „humanizmem adekwatnym”, a przez drugiego – „nowym humanizmem”.

3. Ekofilozofia H. Skolimowskiego należy, jak się wydaje, do problemowo najbogatszych i myślowo najgłębszych filozofii ekologicznych stworzonych pod koniec XX wieku i twórczo kontynuowanych w początkach obecnego stulecia. Równocześnie należy do emocjonalnie i wolicjonalnie „gorących”, a nawet w pewnym sensie misyjnych i eschatologicznych ruchów filozoficznych i reformatorskich współczesności. Jej twórca uznany być może nie tylko za wybitnego filozofa i myśliciela, ale także za wielkiego wizjonera i płomiennego ideologa, głęboko zaangażowanego w „odrodzenie” człowieka moralistę i reformatora społecznego. Przeto nie zaskakuje to, że konstrukcja myślowa w postaci ekofilozofii tego typu osobowości twórczej zawiera obok warstwy teoretycznej i opisowej także warstwę programową i normatywną, wizyjną i futurologiczną. I w konsekwencji obok celów ściśle poznawczych i informacyjnych postawiono w niej różnorakie cele praktyczne: ochronne i zabezpieczeniowe, moralne i ideowe, humanistyczne i edukacyjne.

W warstwie teoretycznej omawianej konstrukcji myślowej mieści się przede wszystkim swoista kosmologia i antropologia filozoficzna, określony (ekologiczny) światopogląd i styl myślenia. Natomiast warstwę programową i normatywną owej konstrukcji wypełnia charakterystyczna aksjologia i etyka (ekologiczna), ideologia, eschatologia oraz prakseologia ochrony życia, środowiska naturalnego i samego człowieka.

Zaś punktem wyjścia całej tej złożonej konstrukcji myślowej (systemu) jest osobliwy sposób odczytywania i rozumienia świata ludzkiego i pozaludzkiego (naukowy, filozoficzny, religijny, mistyczny i naturalny, zdroworoządkowy), owocujący krytyczną analizą i oceną cywilizacji technicznej i leżących u jej podstaw paradygmatów myślowych (kartezjańsko-newtonowskiego i oświeceniowego).

Głównym celem omawianej filozofii jest według słów jej twórcy „ocalić Ziemię, stworzyć sensowne społeczeństwo, przywrócić znaczenie życiu”, a nadto jeszcze „odrodzenie człowieka, czyli stworzenie zrębów nowej duchowości”<sup>112</sup> (podkr. – J. Sz.). Zaś głównym założeniem tej filozofii jest przeświadczenie o treści kosmologicznej, zgodnie z którą Wszechświat jest „domem dla ludzi”, ludzie są (winni być) jego opiekunami i obrońcami, dzielą z nim swój los i przeznaczenie, a swoją twórczą działalnością przyczyniają się (przyczyniać powinni) do jedności i harmonii z otaczającym światem. Wszechświat oparty jest na zasadzie immanentnego porządku, jest wewnętrznie powiązany, holistyczny i podlega powszechnej ewolucji, oznaczającej proces twórczego stawania się wszechrzeczy, w tym i człowieka. Bycie człowieka w ewoluującym i wielorako zespolonym z nim Wszechświecie wyznacza nie tylko potrzebę współtworzenia go i ochrony najbliższego środowiska życia, czyli przyrody, ale także odnoszenie się do niej z podziwem i najwyższą, w pewnym sensie religijną czią oraz rewerencją dla życia, a w szczególności dla życia ludzkiego. I dla człowieka jako takiego<sup>113</sup>. Taka postawa na swoiście kosmologicznie i eschatologicznie uzasadnienie. Wszak „Jesteśmy okiem Kosmosu, który poprzez nas podziwia siebie, umysłem Kosmosu, który dąży do dalszej samorealizacji poprzez dalszy rozwój duchowości w człowieku i świecie [...]. To jest nowa eschatologia, która ma szersze horyzonty, którą można pozytywnie przeciwstawić eschatologii konsumpcjonizmu”<sup>114</sup>; „[...] jesteśmy – dodaje autor – oczyma, świadomością, a może nawet sumieniem ewolucji. Odpowiedzialność to rewerencja w akcji. [...] Rewerencja rozumienia w sensie schweitzerowskim, a jeszcze głębszym – buddyjskim, franciszkańskim, jest naczelną wartością etyki ekologicznej”<sup>115</sup>.

Tak więc z ogólnych przesłanek ekofilozofii H. Skolimowskiego wyraŝa jego ekoetyka, na dalszym zaś planie – ekoantropologia (ekologiczna filozofia człowieka) oraz zręby całego światopoglądu ekologicznego.

<sup>112</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003, s. 49.

<sup>113</sup> Por. H. Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka*, Warszawa 1999.

<sup>114</sup> *Idem*, *Filozofia żyjąca*, Warszawa 1992, s. 53.

<sup>115</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu...*, *op. cit.*, s. 163.

Omówmy pokrótce te podstawowe składniki filozofii ekologicznej H. Skolimowskiego.

#### 4. Ekoetyka

Wynika, ona, jak już wspomniano, ze specyficznych przesłańek i ma też osobliwe uzasadnienie. A mianowicie wywiedziona jest z ekologicznie pojętej kosmologii oraz z takiej też antropologii filozoficznej i eschatologii. A zwłaszcza jest ona logiczną konsekwencją takich twierdzeń jak: – Kosmos i gatunek ludzki są integralną częścią tej samej struktury Wszechbytu. – Kosmos i człowiek podlegają tej samej, nieustannej i twórczej ewolucji. – Dzięki wysokiemu poziomowi ewolucji człowieka Kosmos znajduje w nim najpełniejsze swe odzwierciedlenie, a równocześnie samoświadomość (powtórzmy – człowiek „okiem” Kosmosu); – Jedynie człowiek nadaje pewien sens światu i własnemu życiu. – Los Wszechświata związany jest ściśle z losem człowieka – i odwrotnie. – Człowiek współtworzy Wszechświat; – Życie, w tym życie ludzkie, jest dojrzałym, choć nie jedynym rewelacyjnym „owocem” dotychczasowej ewolucji, zaś świadomość i duchowość człowieka jej ewolucyjnie niedokończonym wykwitem<sup>116</sup>.

Dalszym ważnym przesłaniem omawianej tu etyki ekologicznej jest wnikliwe i niestandardowe, tzn. wielopoznawcze (naukowe, filozoficzne, zdroworozsądkowe, intuicyjne i uczuciowe) odczytywanie współczesnego świata ludzkiego, z jego racjonalistycznym paradygmatem, cywilizacją techniczną, doktrynami ideologicznymi, systemami ekonomiczno-społecznymi, procesami globalizacyjnymi, konsumeryzmem, a zwłaszcza z nieracjonalnym, niszczyielskim stosunkiem do środowiska naturalnego oraz rabunkową, na maksymalny zysk nastawioną gospodarką głównych centrów ekonomicznych świata.

Z tego podwójnego, a nietypowego odczytywania świata: kosmologiczno-ewolucjonistycznego i filozoficznego-antropologicznego, z jednej strony, oraz społecznego, ekonomicznego, kulturowego i ekologicznego z drugiej, niejako w naturalny i konieczny sposób nasuwa się określony porządek wartości i przyporządkowany im system podstawowych reguł i zachęt moralnych stanowiących zasadnicze jądro interesującej nas tu ekoetyki (Będzie o nich mowa nieco niżej).

Odnowie moralnej przypisuje jej orędownik zasadniczą rolę w procesie odnowienia współczesnej cywilizacji i obecnego życia społecznego. „Już Albert Schweitzer – pisze on – wielokrotnie przypominał, że nie będzie odnowienia cywilizacji bez odnowienia etycznego.

<sup>116</sup> *Ibidem*, s. 162.

Obecnie niechlujstwo etyczne i nihilizm moralny nie są właściwym fundamentem, na którym można budować jakiegokolwiek trwałe i sensowne społeczeństwo. [...] Solidarność, troska o innych, która jest dobrze pojętą troską o siebie, troską o własną czystość wewnętrzną, rewerencja dla przyrody i całego Kosmosu – oto niezbędne wartości naszego paradygmatu”<sup>117</sup>.

Cechą charakterystyczną tej aksjologicznej i normatywnej zawartości struktury etycznej jest jej humanistyczna podniosłość i wysoka ideowość, a zarazem bezsporna aktualność i doniosłość.

Podstawowy krąg naturalnie ukonstytuowanych wartości stanowią przede wszystkim następujące dobra moralne: życie i przyroda, ewolucja i rozwój człowieka, ekologiczna duchowość i doskonalenie wewnętrzne człowieka, mądrość i rozsądek, sprawiedliwość i odpowiedzialność, harmonia wewnętrzna jednostki i w życiu społecznym, unia z „całą kosmiczną rodziną” i wszechświatem, altruizm i tolerancja, miłość i współodczuwanie drugiego człowieka (empatia), cierpienie i poświęcenie, ideowy i transcendentny wymiar egzystencji itp.

Wszystkie te wartości przełożone są na gruncie omawianej etyki na propozycje skorelowanych z nimi postaw, działań i zachowań, mniej zaś na imperatywne nakazy i zakazy (mamy tu do czynienia bardziej ze swoistą etyką wartości, aniżeli ze sztywną deontologią). I tak naczelne wartości o charakterze ekologicznym, tzn. życie i przyroda przełożone są na wymóg bycia spolegliwym opiekunem i ochroniarzem środowiska naturalnego oraz swoistym czcicielem przyrody, przy świadomości nieodłącznej z nią więzi, „bycie ekologicznie świadomym oznacza nie tylko być ochroniarzem zasobów naturalnych, kontynuację naszego życia, oznacza to także cześć dla przyrody i uświadomienie sobie, że wraz z nią należymy do jednej całości”<sup>118</sup>. Zaś ewolucja traktowana jako wartość i dokonujący się w niej rozwój człowieka – też uznany za wielkie dobro – przełożony jest z kolei na wymóg możliwego wspomaganie tych procesów przez ludzi „Postępuj tak – zachęca autor – aby zachować i spotęgować ewolucję jej rozwoju, albowiem jesteś jej częścią; postępuj tak, aby zachować i spotęgować życie we wszystkich jego formach; postępuj tak, aby zachować ekologiczne habitaty będące podstawą dla kontynuacji życia, świadomości i wrażliwości; postępuj tak, aby zachować i spotęgować najbardziej rozwinięte aspekty ewolucji: świadomość, samoświadomość, wrażliwość, twórczość; postępuj tak, aby zachować i spotęgować

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>118</sup> H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, *op. cit.*, s. 53.

życie, które jest arką zawierającą w sobie najbardziej drogie atrybuty ewolucji”<sup>119</sup>.

Również takie dalsze fundamentalne wartości, jak nowa duchowość (odrodzona) – niekoniecznie o charakterze religijnym – i samodoskonalenie duchowe jednostki i całych zbiorowości ludzkich – postawione są przed człowiekiem współczesnym jako niezmiernie ważne zobowiązanie, bez wypełnienia którego niemożliwa byłaby jakkolwiek naprawa ekonomicznych i społecznych podstaw ludzkiej egzystencji. Czytamy: „Duchowość. Niekoniecznie religijna. Ale głęboka duchowość prowadząca do zadumy nad sobą i nad przeznaczeniem świata i naszego losu; duchowość, która również wciela elementy przedchrześcijańskie; duchowość, która łączy się z apoteozą świata i przyrody jako sanktuarium. Bo tylko taka duchowość pozwoli nam na stworzenie własnej wizji ekologicznej – a na jej fundamencie właściwej formy rozwoju ekonomicznego”<sup>120</sup>.

Stworzenie zrębów tej nowej ekologicznej duchowości – będzie o niej jeszcze mowa na dalszym miejscu tego rozdziału – a poprzez nią odrodzenie człowieka uznał autor *Świętego siedliska człowieka* (2000) za „główne zadanie współczesności”; zadanie, do którego wykonania filozofia ekologiczna ma się walczyć przyczynić.

I dalej – zaliczenie mądrości i rozsądku do najwyższych wartości intelektualnych, a nie wyłącznie do rozumu i czystej racjonalności, towarzyszy takie oto przeświadczenie i etyczne zobowiązanie: sam rozum nie wystarcza, by mądrze żyć i czynić. Przeciwnie, przesadne odwoływanie się do rozumu i racjonalności dość często prowadzi do niepożądanych i wrogich człowiekowi rozwiązań, na przykład do deprecjonowania człowieka, pozbawienia go godności i wolności, ludobójstwa i niszczenia środowiska naturalnego itp. Dlatego też należy się kierować w naszym działaniu i postępowaniu nie tylko rozumem, a racjonalną wiedzą (nauką i filozofią), ale także zdrowym rozsądkiem oraz wiedzą pozanaukową i pozafilozoficzną; też wiedzą zdobytą w indywidualnym i zbiorowym doświadczeniu, uzyskaną w intuicji i subiektywnym odczuciu. Trzeba też uważnie i konsekwentnie wsłuchiwać się w „głos sumienia” i porady ludzi mądrych, bo dopiero wielostronne i głębokie myślenie, dojrzałe i mądre postawy oraz różnorakie doświadczenia wiodą do właściwego i rozsądnego działania.

<sup>119</sup> *Idem, Medytacje*, Wrocław 1991, s. 98 (podaję za: A. Sebesta, *Kosmologiczny a ekologiczny model człowieka*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003, s. 117–119).

<sup>120</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu...*, *op. cit.*, s. 169.

Zaś przyjęcie zasady pełnej odpowiedzialności za wszelkie czyny i zachowania oraz akceptacja powszechnej, uniwersalnej sprawiedliwości, ze sprawiedliwością społeczną włącznie, jest niezbędnym warunkiem spokoju wewnętrznego i harmonii oraz pokoju i równowagi koegzystencjalnej między narodami i kulturami, w życiu międzyludzkim i w otaczającym człowieka świecie.

„Sprawiedliwość powszechna – pisze twórca omawianej ekoetyki – jest podstawą powszechnego pokoju i spokoju wewnętrznego. Ta sprawiedliwość – dodaje – (która oczywiście zakłada sprawiedliwość społeczną) jest warunkiem *sine qua non* dla stworzenia równowagi i harmonii w świecie nas otaczającym – międzyludzkim i międzygatunkowym”<sup>121</sup>.

Przewodnimi jednak ideałami i zasadami ekoetyki H. Skolimowskiego i większości innych etyk ekologicznych, są te, które dotyczą stosunku człowieka do środowiska naturalnego i nowego stylu życia, stylu życia ekologicznego. Skrótowo wyrazić je można następująco:

- Środowisko naturalne jest dobrem wspólnym ludzkości. – Żadna jednostka ludzka czy grupa społeczna (np. finansowa) nie może sobie rościć prawa do wyłącznego posiadania takich czy innych dóbr środowiskowych (przyrodniczych), zwłaszcza że te nie są niewyczerpalne. – Trzeba je szanować, chronić, zabezpieczać i racjonalnie (umiarkowanie, rozsądnie, a nie bezmyślnie) wykorzystywać; – „filozofia ekologiczna zakłada, że świat jest sanktuarium [...] my jego kustoszami, powiernikami, artystami, którzy cyzelują jego kształty”<sup>122</sup>. – Nasuwają się tu słowa papieża Pawła VI: „Nikt nie może w sposób absolutny i egoistyczny przywłaszczać sobie środowiska, które nie jest *res nullus* – własnością jednostki, lecz *res omnium* – powszechną własnością, dziedzictwem całej ludzkości”<sup>123</sup>. – Dodać tu jeszcze można radykalne przykazanie religijne: „Ziemia jest Pana; Jego jest wszystko; nie będziesz rabował ziemi, ani niszczył życia na niej”<sup>124</sup>. Z ideą rewerencji dla Ziemi i życia na niej, jej ochrony i nierabunkowego wykorzystywania oraz traktowania jej jako wspólnego, a nawet boskiego dobra łączy się poręczenie określonego stylu; życia w umiarze, skromności i prostocie; życia bardziej o nastawieniu na godne, duchowo rozwinięte i z innymi solidarne „być”, niż na wyłącznie konsumpcyjne, duchowo zubożone i egoistyczne „mieć”. „Czło-

<sup>121</sup> H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, op. cit. s. 145.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> Paweł VI, *List do sekretarza generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych w Sztokholmie Maurycego Stronga*.

<sup>124</sup> Twórcą i propagatorem tego tzw. „jedenastego przykazania” jest Towarzystwo Jedenaściego Przykazania, mające swoją siedzibę w San Francisco.

wiek – pisze Skolimowski – nie został stworzony do konsumpcji, tylko do samorealizacji w swym społeczeństwie. Filozofia ekologiczna powiada, że tak naprawdę ważne są tylko te wybory, które decydują o życiu, a nie o konsumpcji<sup>125</sup>.

5. Głównym sprawcą przemian w świecie ludzkim jest sam człowiek, jego wola, intelekt, aktywność i determinacja; jego też ewolucyjnie twórcza przemiana antropologiczna, nie zaś jakieś mechaniczne i fatalistyczne konieczności czy prawidłowości kosmiczne.

Teza ta ma swe przesłanie i uzasadnienia w antropologii filozoficzno-ekologicznej H. Skolimowskiego. „Millenia, stulecia, czy nawet poszczególne lata – pisze on – nie stają się same, są one tworzone przez ludzi, przez instytucje, przez kultury<sup>126</sup>. W ewolucji świata – dodaje – „chodzi o działanie poszczególnego człowieka i o nowy zaczyn [...] wszystkie nowe rzeczy nie dzieją się same. Jeżeli grupa ludzi tworzy nowy dobry zaczyn, to z tego powstać może nowy twór, zupełnie inny od poprzedniego<sup>127</sup>”.

A oto ważniejsze, ściślej sformułowane koncepcje omawianej antropologii:

Człowiek współczesnej cywilizacji technicznej żyje – co jest już powszechną i dostatecznie uprawnioną diagnozą filozoficzną i naukową oraz bezspornym wynikiem codziennych obserwacji i doświadczeń – życiem bardziej lub mniej duchowo wyjałowionym, wyobcowanym od wartości wyższych i autotelicznych, oderwanym od przyrody i transcendencji, zbytnio nasyconym intelektualistyczną i racjonalistyczną duchowością, zajęty głównie zaspokajaniem „głodu konsumpcyjnego”, przy spychaniu na dalsze plany potrzeb ściśle duchowych; jest pochłonięty egzystowaniem coraz mniej autentycznym, wolnym i odpowiedzialnym, a coraz bardziej przez system ekonomiczny i technikę zniewolonym; egzystowaniem ulegającym tendencjom do jego spływania, spłaszczania szczęścia i sensu. „Nasze życie – pisze H. Skolimowski – staje się schematyczne, zbanalizowane, oderwane od przyrody, od Boga, od całego Kosmosu. Ten właśnie aspekt współczesnej techniki jest bardziej niszczący dla przyszłości rodzaju ludzkiego niż jakiegokolwiek z pozostałych nieszczęść przez nią spowodowanych<sup>128</sup>”.

<sup>125</sup> H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, op. cit., s. 75.

<sup>126</sup> *Idem*, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu...*, op. cit., s. 111.

<sup>127</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>128</sup> *Ibidem*, s. 149.

Technika na pewnym etapie własnego rozwoju ogranicza autonomię i wolność człowieka. A w jej ramach funkcje te skutecznie spełnia „totalnie” zaprogramowany i zautomatyzowany komputer. „Gadżety mechaniczne i elektroniczne są pomocne w życiu jedynie od pewnego momentu. Dalsza mechanizacja i automatyzacja nie przyczynia się do poszerzenia naszej autonomii i wolności, lecz przeciwnie – do ich umniejszania. Żyjąc w świecie totalnie zautomatyzowanym, żyjemy w świecie niewoli. Totalnie zautomatyzowany i zaprogramowany komputer jest wyrazem zniewolenia”<sup>129</sup>.

Odnosnie do tej wprost proporcjonalnej realizacji zachodzącej między postępem technicznym a zniewoleniem nim człowieka można, zdaniem H. Skolimowskiego, sformułować proste, ale bardzo wymowne prawo, zwane przezeń prawem Skolimowskiego. „Proponuję – pisze filozof – nowe prawo dotyczące postępu technologicznego: im bardziej technika staje się wyrafinowana, tym bardziej wyobcowuje nas z życia”<sup>130</sup>.

Nazbyt utechniczona i upragnatyczniona, zrationalizowana i zlaicyzowana, a przy tym w nadmiarze zmaterializowana i zinstrumentalizowana cywilizacja Zachodu niewłaściwie artykułuje i teoretycznie ujmuje siebie, a jeśli chodzi o człowieka, to wypacza i deformuje jego naturę. Najogólniej mówiąc, ujmuje się ją jednostronnie i w uproszczony sposób, upatrując w niej dominantę negatywnych skłonności i tendencji: egocentryzmu i egoizmu, interesowności i przewagi nastawień hedonistycznych, niechęci i wrogości wobec innych, bezwzględnej rywalizacji i agresji, czyli przypisuje się jej syndrom cech natury ludzkiej w ujęciu Tomasza Hobbesa i zbliżonych doń myślicieli. Natomiast zaciemnia się i pomniejsza, marginalizuje i nie docenia w obrazie natury ludzkiej pozytywnych i bardziej wysublimowanych jej skłonności i predyspozycji, będących przeciwieństwem cech wyżej wymienionych; na przykład takich jak altruizm i bezinteresowność, otwartość na innych i tolerancja, życzliwość i gotowość do współdziałania z innymi, miłość i dobroć, szlachetność i wyższa duchowość itp. (syndrom Jana Jakuba Rousseau’a i podobnie ujmujących naturę ludzką filozofów).

Według H. Skolimowskiego, w naturze ludzkiej tkwią potencjalne cechy obydwu syndromów – Hobbesa i Rousseau. Które z nich się ujawnią, urzeczywistnią i zdominują postawy i działania ludzkie, to już zależy od takich czy innych czynników zewnętrznych, na przykład czynników społecznych, cywilizacyjnych, życiowych, wychowawczych itp. Przykładowo

<sup>129</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>130</sup> *Ibidem*, s. 145.



rzecz biorąc, cywilizacja Zachodu i panujące w niej warunki życia „wydobywają raczej na światło dzienne” ciemniejsze i mniej lub bardziej ujemne cechy natury ludzkiej. Natomiast niektóre inne cywilizacje, na przykład hinduska, dają większe szanse dla ujawnienia się „lepszyc” stron natury istoty ludzkiej. Ale zdaniem autora urzeczywistnienie „gorszej” potencji natury ludzkiej w warunkach współczesnej cywilizacji Zachodu uznać można za stan przejściowy, czy za dość niefortunne „błądzenie” w poszukiwaniu właściwych dróg prawidłowego rozwoju człowieka, którego natura w istocie swej jest „głęboka i wspaniała”<sup>131</sup>.

A oto szczegółowe ujęcia tej optymistycznej tezy: „[...] natura ludzka jest bardzo skomplikowana. Jest w niej potencjalnie zawarte dążenie do wielkiego altruizmu, jak i do agresji. Od kultury i etosu najbliższej rodziny zależy, które potencje zostaną zaktualizowane, a które stłumione. Trzeba między bajki włożyć tezę, że natura ludzka jest z gruntu agresywna. Natura ludzka nie jest potencjalnie agresywna. Natura ludzka jest potencjalnie boska. W okresie zdziczenia kultury wyładowują się potencje agresywne. W okresie świetności kultury realizują się potencje wspaniałe. Altruistyczne, symbiotyczne, skierowane *pro publico bono*”<sup>132</sup> (podkr. – J. Sz).

I swoista konkluzja „[...] człowiek duchowy nie jest przeżytkiem średniowiecznym”<sup>133</sup>.

Potwierdzeniem duchowości człowieka jest nie tylko jego orientacja na wartości duchowe, niematerialne i umiejętności życiowego praktykowania tych ostatnich, ale także nastawienie na praktycznie użyteczne wartości moralne i egzystencjalne, takie jak altruizm, odpowiedzialność, godność, harmonia wewnętrzna itp. „Egoizm – pisze Skolimowski – jest głupi lub, mówiąc bardziej dosadnie, idiotyczny. Harmonia jest mądra, ponieważ oznacza utrzymywanie wszelkich stanów we właściwej równowadze dzięki odpowiednim wzorom sprzyjającym życiu. Spokój wewnętrzny wart jest każdych pieniędzy, jest poza ceną. Jest źródłem prawdziwego szczęścia. Urodziliśmy się, aby żyć w harmonii i w godności. Bez nich jesteśmy ułomni jako istoty ludzkie. Jesteśmy istotami duchowymi i pokarm duchowy jest nam niezbędny, jak tlen dla płuc”<sup>134</sup> (podkr.– J.Sz.). W społeczeństwie konsumpcyjnym ma miejsce uciezka od odpowiedzialności – z pozoru bez niej życie staje się łatwiejsze

<sup>131</sup> Por. *ibidem*, s. 136.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 204, 205.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 138.

i lepsze, w istocie zaś słyca się i ubożeje. A przecież jak podkreśla autor: „Być człowiekiem to żyć w stanie odpowiedzialności”<sup>135</sup>.

Ogólnie daje się stwierdzić, że współczesna kultura i cywilizacja konsumpcyjna, ze swoim jednostronnym racjonalizmem, wpływowym pragmatyzmem życiowym, zdecydowanie utylitarystycznym systemem wartości oraz z coraz bardziej materializującym się i laicyzującym światopoglądem nie sprzyja głębszej refleksji nad życiem ludzkim i nie prowadzi do harmonijnych, mądrze uporządkowanych i sensownych praktycznych jego urzeczywistnień. Słowem – nie służy ona dobrze człowiekowi i nie zabezpiecza możliwie pewnie jego przyszłości.

Inne cywilizacje i kultury – ma tu autor m.in. na myśli kulturę Indii, „Afrykanów”, Aborygenów, tubylczych ludów Ameryki i inne – służyły, bądź nadal służą, człowiekowi znacznie lepiej. „Okazały się one – pisze autor – zdumiewająco odporne i trwałe, służąc głębszej refleksji nad ludzkim życiem. Zachodnie, racjonalne koncepcje prowadzą natomiast w ślepe uliczki chaosu, lęku i bezsensownej egzystencji”<sup>136</sup>. Chodzi jednak głównie o stępioną w warunkach kultury Zachodu – w przeciwieństwie na przykład do kultury Indii – duchowość człowieka.

Czytamy: „Jest coś żenującego w całej kulturze Zachodu, przesiąkniętej laicyzmem i racjonalizmem. Wstydzimy się swej natury duchowej, tego co w nas najgłębsze. [...] Inteligencja (a może pseudointeligencja) świadomie przyciemnia światło naszego życia duchowego. Nie ma takich zahamowań i takich problemów w Indiach. Indie wiedzą, gdzie są najgłębsze korzenie naszego jestestwa”<sup>137</sup>. Duchowość chrześcijańskiego Zachodu jest, zdaniem autora, martwa, natomiast duchowość hinduska żywa, „mam na to dowody – dodaje autor – że duchowość hinduska jest żywa i płomienna, gdy duchowość obecnego chrześcijańskiego Zachodu jest martwa”<sup>138</sup>.

Dyskusję z tym stanowiskiem autora i innymi jego poglądami przeprowadzimy w następnym rozdziale tej książki.

<sup>135</sup> *Ibidem*, s. 148

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>137</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>138</sup> *Ibidem*, s. 119.

## Rozdział V

# Cywilizacja współczesna w świetle filozofii ekologicznej i odmiennych ujęć teoretycznych

1. Szerokiej perspektywy poznawczej i dużych możliwości krytyczno-wartościujących dla odczytywania współczesności dostarcza obraz obecnej cywilizacji. Perspektywę tę dla „czytania” zastanego świata wykorzystuje wielu autorów przywołanych do tej książki, wśród nich także H. Skolimowski, którego ekofilozofię zaprezentowaliśmy w poprzednim rozdziale.

Autor *Wizji nowego Millenium* odczytuje współczesną cywilizację głównie z pozycji ekofilozofii, jednej – jak podkreślono to już wcześniej – z najciekawszych i najpoważniejszych odmian filozofii ekologicznej przełomu XX i XXI wieku; filozofii rozwiniętej – w znanych nam już licznych pracach tego autora. Filozoficzne ujęcie cywilizacji współczesnej łączone jest w nich z podejściem naukowym – głównie kulturowym i ekonomicznym – oraz swoiście mistycznym i religijnym. Pisał te jedyne w swoim rodzaju i dość niezwykle prace myśliciel głęboki i oryginalny filozof, a równocześnie natchniony przez doświadczenie życiowe i odczucie *sacrum* wizjoner i reformator, żeby nie powiedzieć misjonarz i swoisty wybawiciel. Krytyczny opis i charakterystyka przedstawionego w nich świata oraz człowieka, miesza się w nich z wizją przyszłości ludzkości i pomysłem odnowy człowieka, zaś różne koncepcje teoretyczne z projektami praktycznymi, odpowiedzi na pytanie „jaka jest” badana rzeczywistość ze wskazaniem „jaka winna ona być”, natomiast obraz człowieka zastanego z obrazem jego „odrodzenia”.

Przede wszystkim zaś na charakterystycznym sposobie ujmowania cywilizacji współczesnej przez H. Skolimowskiego odciska silne piętno przyjęte do jego z myślenia o świecie i człowieku podstawowe przesłanie światopoglądowe zawarte w koncepcji powszechnej ewolucji wszechbytu, której wysoko zaawansowanym, naturalnym, ale w nieustannym procesie ewolucyjnym niedokończonym wytworem jest człowiek, jego konstytucja psychofizyczna, mentalność i duchowość oraz wytwory jego umysłu, woli, uczuciowości i działania: wytwory naukowe, techniczne, społeczne, cywilizacyjne i kulturowe. Wszystkie one podlegają – wraz z człowiekiem – ich kreatorem i podmiotem – ciągłej i nieuchronnej, w ostatecznym rachunku na ogół progresywnej przemianie.

Cywilizacja nie jest w tym procesie wyjątkiem: poszczególne jej formy – historycznie przejściowe postacie – powstają i zanikają; stare, zużyte i zastygłe w rozwoju ustępują miejsca nowym, ewolucyjnie doskonalszym i funkcjonalnie sprawniejszym. Ale czy obecny etap ewolucji cywilizacyjnej, którego przejawem jest m.in. cywilizacja Zachodu, jest etapem przełomu; czy może wyraźnego zużycia się, ale ciągle jeszcze „choć z coraz większym trudem” funkcjonującego starego typu cywilizacji i zarazem pewnego prześwitu „nowej”, zgodnej z trendami ewolucyjnymi formy cywilizacyjnej. Zdaniem autora zarysowuje się już ogólny koncepcyjny zarys owego „przedświtu”, m.in. w ekofilozofii, gdzie pojawiają się coraz liczniejsze zwrócone na niego nastawienia i oczekiwania. Jednakże potrzebny jest zdecydowany jej „zaczyn” (autor o ten zaczyn gorąco apeluje do czytelników i swoją twórczą myślą i postawą wyraźnie go inspiruje, nie potrącając jednak żadnych strun rewolucyjnych, a tym bardziej anarchistycznych, ale – na co mu jego światopogląd w pełni pozwala – odwołując się do wiary i nadziei oraz cierpliwego oczekiwania na pożądaną zmianę).

W tym dość szczególnym, bo będącym wynikiem niestandardowego podejścia badawczego i wykorzystania zróżnicowanych możliwości poznawczych w odczytywaniu cywilizacji współczesnej, na uwagę zasługują przede wszystkim następujące zagadnienia:

- rodowód cywilizacji Zachodu i jej przesłania intelektualne;
- określenie charakteru i głównych tendencji rozwojowych tej cywilizacji;
- ukazanie jej „błędu genetycznego” i niefortunnnych jego konsekwencji, m.in. w postaci strukturalnych jej wad i funkcjonalnych deformacji, tworzonych w jej ramach szkodliwych mitów i iluzji;
- krytyczna ocena „postępu” technologicznego i działania systemu ekonomicznego (kapitalistycznego);

- ocena zaawansowanego już stanu kryzysowego i „przedupadłościowego” tej cywilizacji oraz zarysowanie wstępne jej alternatywy w procesie cywilizacyjnej ewolucji.

Rozpatrzymy pokrótce te główne kwestie problemu cywilizacyjnego, czyli najistotniejsze, zdaniem autora, zagadnienia „świata ludzkiego”, w którym żyjemy.

2. Swoisty charakter i własną tożsamość oraz rodowód duchowy cywilizacja europejska zawdzięcza, według H. Skolimowskiego, nowożytnej myśli filozoficznej i naukowej, zwłaszcza racjonalistyczno-mechanistycznemu paradygmatowi myślowemu Kartezjusza, Bacona, Galileusza i Newtona. Przyjęcie tego paradygmatu myślowego – początkowo ostrożne i próbne, z czasem zdecydowane i konsekwentne – i uczynienie zeń, nie dość krytycznie i refleksyjnie, głównego bezalternatywnego fundamentu intelektualnego całej formacji cywilizacyjnej i kulturowej Zachodu, było – zdaniem H. Skolimowskiego i wielu innych filozofów społecznych – pomyłką (dostrzegli ją m.in. Pascal, Spinoza, Kant, William Blake i inni); pomyłką brzemienną – co wyraźnie ukazało się dopiero pod koniec XX wieku – w różne niedobre mity i iluzje, przede wszystkim zaś – w zasadnicze nieprawidłowości rozwojowe tej cywilizacji, stało się źródłem jej kryzysów, w konsekwencji zagrożenia nieuchronnego dla całego tego typu formacji cywilizacyjnej.

Popełniony, ale przez nikogo nie zawiniony błąd, i chyba przypadkowa pomyłka cywilizacyjna w historii ludzkości, pociągnać za sobą musiała wiele istotnych konsekwencji. Konsekwencji szczególnie nabrzmiałych i drastycznie ujawniających się u schyłku tej cywilizacji, czyli w dobie obecnej. „wiek XVII – pisze H. Skolimowski – był tym, który wykrystalizował nowe ideały. Nowe ideały patrzenia na Kosmos, świat i człowieka. To właśnie nauka nowożytna stała się punktem zwrotnym w dziejach historii cywilizacji zachodniej, i to jest *fundament*, kamień wspólny pod następne cztery stulecia, [...] tacy myśliciele, jak Bacon, Kartezjusz, Galileusz czy Newton byli myślicielami nowego typu. Oni wymyślili nowe *idee*, nowe założenia, nowe *mit*y. I my za tymi mitami poszliśmy. Z początku bardzo nieśmiało i ostrożnie, potem – całą parą”. A jeszcze później zapomnieliśmy, że *były to tylko założenia*, które my przyjęliśmy naprawdę ostatecznie”<sup>139</sup>.

I dodaje – „założenia cywilizacji zachodniej miały charakter *hipotetyczny, mityczny*. Założeń tych nikt nigdy nie udowodnił, ale poszliśmy za nimi, bo przyrzekały więcej niż dogmatyka kościoła w wiekach XIV, XV

<sup>139</sup> *Ibidem*, s. 38.

i były nęcące jako wielka przygoda człowieka, który oszołomiony wielkością swego rozumu, postanowił, że może dać sobie radę bez Boga i bez religii, że może sam stworzyć szczęście i wyzwolenie na ziemi<sup>140</sup>.

3. Jedną z głębszych konsekwencji wspomnianego wyżej genetycznego czy narodzinowego „błędu” cywilizacji europejskiej; konsekwencji, która zrodziła – i rodzi nadal – wiele niepożądanych następstw jest zbyt duża instrumentalizacja wiedzy i nauki oraz daleko posunięta pragmatyzacja życia i aktywności ludzkiej oraz nazbyt zaborcze „zaorywanie” i eksploataowanie Ziemi. „Nastąpiło – pisze H. Skolimowski – zinstrumentalizowanie wiedzy i całej nauki, które miały służyć celom pragmatycznym, często bardzo przyziemnym, przede wszystkim zaś przeoranie ziemi, aby służyła człowiekowi. Następnie, po dwóch stuleciach, nauka zaczęła służyć produkcji plastikowych wytworów i plastikowego życia. W końcu ukształtowała człowieka na miarę owych plastikowych produktów”<sup>141</sup>. W „plastikowej cywilizacji” i w życiu „plastikowego człowieka” (określenia pejoratywne!) wszechobecna jest oparta na nauce technika, a obecnie już właściwie imponująca w swych funkcjach i zastosowaniach, ale wymykająca się spod kontroli użytkowników jedyna w swoim rodzaju super technika. Jest ona nośnikiem ogromnego i wielorakiego dobrodziejstwa praktycznego – ułatwia i na wyżyny podnosi standard techniczny człowieka, z drugiej jednak strony instrumentalizuje go, duchowo zubaża, egzystencjonalnie spłaszcza, jednostronnie kształtuje, rodzi fałszywe mity i iluzje, różne chimery i płonne nadzieje, przede wszystkim zaś nie przynosi człowiekowi szczęścia. Jest więc niejednoznaczna i ambiwalentna w relacji do człowieka. Sama zresztą jest wielkim mitem.

W odróżnieniu od wielu współczesnych filozofów budujących wyszukane teorie funkcji techniki i jej wpływu na człowieka (E. Fromm, C.G. Jung, A.J. Toynbee, J. Ortega y Gasset i inni)<sup>142</sup>, H. Skolimowski rozważa ten kluczowy problem współczesności w płaszczyźnie swobodnej refleksji antropologiczno-ekologicznej oraz danych osobistych doświadczeń i obserwacji – w istocie jednak na poziomie myśli bardzo wnikliwej i poruszającej. Pisze m.in.: „W Ameryce zrozumiałem, że cywilizację i przyszłość

<sup>140</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Por. E. Fromm, *Rewolucja nadziei: ku uczłowieczeniu technologii*, Warszawa 1996; C.G. Jung, *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*, Warszawa 1982; A.J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Warszawa 1991; J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o technice*, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1982; J. Bańka, *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*, Katowice 1980.

człowieka kształtuje nie tyle nauka, co technika. Patrząc na technikę, na jej wspaniałości, zrozumiałem również, że to miecz obosieczny. Na tyle obosieczny, że nie jesteśmy zdolni właściwie się nim posługiwać<sup>143</sup>. „Cywilizacja techniczna prowadzi w ślepy zaułek, stwarza chimery i iluzje; nauka i technika szczęścia dać nie mogą”. I dodaje – „Cywilizacja techniczna prowadzi w ślepy zaułek. Technika stanowi mit, który nas zniewala, kusi i jednocześnie poraża. Zawsze przyrzeka, że spełnienie marzenia nastąpi później. Właściwie stwarza nowe omamy, nie przynosi jednak satysfakcji. Co kilka lat nasze oczekiwania były „podkręcane”, technika obiecywała coraz to nowe cuda, które miały zrealizować te przyrzeczenia. Zamiast tego pojawiały się następne przyrzeczenia. Była to *pogoń za chimerą*. Wielu to akceptowało, wierząc, że jeśli jeszcze nie teraz, to może później nastąpi spełnienie. Zrozumiałem, że taki mechanizm leży w naturze samej bestii – ona stwarza coraz to nowe *chimery* i stwarza *iluzję*, że kiedyś zostaną zaspokojone nasze najgłębsze pragnienia i że osiągniemy szczęście. Ale właśnie *ani nauka, ani technika nie są zdolne zapewnić tego, co najważniejsze dla człowieka. Szczęścia nie osiąga się, zdobywając nowe gadżety czy wytwory techniki*”<sup>144</sup> (podkr. – J.Sz.).

Przede wszystkim zaś technika nie rozwiązuje problemów społecznych człowieka. „Ona *nie rozwiązuje naszych problemów*, jej rozwiązania są pozorowane. Zamiast jednego problemu, który rozwiązaliśmy dzięki technologii (takiej czy innej), natychmiast pojawia się inny, lub nawet kilka innych. Dlatego też wobec problemów społecznych czy ludzkich rozwiązania techniczne nigdy nie będą adekwatne”<sup>145</sup>.

Z mitu naczelnego cywilizacji europejskiej polegającego na wierze w postęp naukowy i techniczny niechybnie rodzi się wiara w rozwiązanie głównych problemów ludzkości (społecznych, ekonomicznych, materialnych, politycznych, egzystencjalnych itp.). Wynikają zeń różnorodne mity pochodne, wśród nich mit dobrobytu materialnego: że sprawiedliwie i równomiernie ogarnie on wszystkich i przyniesie im szczęście, oraz mit konsumeryzmu, tzn. wiara, że coraz większa konsumpcja dóbr materialnych jest udanym „sposobem na życie”, wypełniającym go zdrowiem, poczuciem pełni i sensu, satysfakcji i samospełnienia.

A jest zgoła inaczej. „Odurzeni czadem postępu materialnego, jak w somnambulicznym tańcu, wykonujemy ekwilibrystyczne figury na zgłiszczach kwitnącej niegdyś natury, a my sami jesteśmy szkieletami ograbianymi z miłości, Boga i sensu życia”<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu...*, op. cit., s. 44.

<sup>144</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>145</sup> Por. H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Wrocław 1996, s. 133.

<sup>146</sup> A. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu...*, op. cit., s. 143.

Wysoka konsumpcja materialna nie da się pogodzić z wysoką duchowością. Trzeba między nimi wybierać. A wybór jest trudny. I lepiej by było, gdyby można go jakoś uniknąć, a jednak nie można. „konsumpcjonizm czy duchowość człowieka? Taka jest alternatywa. Nie można wybierać obu członów tej alternatywy i starać się pogodzić obie te opcje. Nie było jeszcze społeczeństwa konsumpcyjnego, które byłoby społeczeństwem duchowym”<sup>147</sup>.

Zaś co do mitów o największym ciężarze gatunkowym (jest to moje określenie, H. Skolimowski go nie używa) należy – po pierwsze – mniemanie, że fundament cywilizacji Zachodu – system kapitalistyczny – nie ma alternatywy i – po drugie – że obecny model globalizacji jest jedyny z możliwych.

H. Skolimowski także i te mity kwestionuje i przeciwstawiając im inne myślenie; myślenie wykraczające zarówno poza horyzont ideologii socjalistycznych, jak i panoramę społeczno-ekonomicznych koncepcji alterglobalizmu, formułując, dość jednak mgliście, zarys swoistej i chyba jedynej w swoim rodzaju „trzeciej drogi” rozwoju cywilizacyjnego, a równocześnie nowej perspektywy ewolucji świata ludzkiego.

4. System kapitalistyczny posiada co prawda mniej lub bardziej uwyrażoną własną alternatywę nie tylko „na zewnątrz siebie”, w postaci takich czy innych opozycyjnych do niego ideologii społecznych i pomysłów nowego „urządzenia” świata ludzkiego (ciągle bardzo mglistych i zróżnicowanych), ale – co jest rzeczą bardziej istotną, zawiera „w sobie”, w swej rdzennej antropologicznej „substancji” i pierwotnej tendencji, błędne założenie, a mianowicie nietrafne odczytywanie natury ludzkiej, z tendencją do niewłaściwego jej kształtowania (poprzez nadmierne i jednostronne stymulowanie i zaspokajanie w niej sfery „mieć”, posiadania i materialnego konsumowania, kosztem sfery „być”, wysiłków samorealizacyjnych, rozwoju głębszej duchowości, nastawień transcendentalnych itp.). To spłaszczenie i wypaczenie natury ludzkiej w owym systemie musi być wcześniej czy później „sprostowane”, naprawione, a w dalszej perspektywie – przezwyciężone – zgodnie z ogólnymi prawidłowościami ewolucji społecznej i cywilizacyjnej, czyli musi znaleźć swoją pokapitalistyczną alternatywę.

Pisze H. Skolimowski:

Komunizm upadł. Kapitalizm też dogorywa mimo swego pozornego triumfalizmu. Te dwa systemy to nie jedyna alternatywa, którą posiadamy. W istocie każdy z tych systemów reprezentuje wypaczoną ideę ludzkiej natury, a zatem

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 163.



życia ludzkiego. Życie ukierunkowane na „szczęście” płynące z posiadania jest karykaturą i nigdy nie wiedzie do pełnego szczęścia. Brzmi fałszywie i jest puste. A zatem – należy szukać nowych dróg, z dala od niszczącego egoizmu i agresji<sup>148</sup>.

Ze względu na błędne, ale diametralnie odmienne odczytywanie natury ludzkiej, zarówno kapitalizm, jak i komunizm są w gruncie rzeczy pomyłkowymi systemami, i z tego to głównie powodu zasługującymi na odrzucenie.

[...] *komunizm i kapitalizm* nie są systemami wyłączającymi się na zasadzie: jeden prawdziwy, drugi fałszywy, obydwie są fałszywe. Obydwie są fałszywe jako droga człowieka, zwłaszcza w perspektywie XXI wieku<sup>149</sup> (podkr. – J.Sz.).

Ale systemy te zasługują nie tylko na odrzucenie ze względu na swój „błąd antropologiczny”; błąd potwierdzany przez społeczną naukę Kościoła rzymsko-katolickiego i inne odłamy chrześcijaństwa oraz przez większość religii pozachrześcijańskich, ale także ze względu na rozliczne pochodne i praktycznie ujawnione swe „grzechy”. Jeśli chodzi o kapitalizm, to głównie z powodu naczelną zasady, którą się kieruje, i powoduje, tzn. zasady maksymalnego zysku, zasady w obecnych czasach niezaniechanej, tylko w sposób bardziej perfidny i wyrafinowany stosowanej. Także z powodu nadmiernego stymulowania i rozniecania „nałogu konsumpcji”, zubożania duchowego człowieka, ekonomiczno-politycznego uzależnienia i eksploatacji – m.in. poprzez eksponowaną technologię i swobodny przepływ ponadnarodowego kapitału – ekonomicznie i politycznie słabsze społeczeństwa, bezwzględna „agresja industrialna”, rodząca inne formy agresji – społeczną, medialną, obyczajową, a nawet artystyczną<sup>150</sup>.

Natura kapitalizmu się nie zmieniła. Nadal w swej dążności do maksymalnego zysku, zdobywania nowych rynków, podporządkowania sobie i eksploatacji ekonomicznie słabszych jest bezwzględny i konsekwentny. Jedynie jego metody działania stały się bardziej wyrafinowane, a instrumenty działania potężniejsze i skuteczniejsze (kapitał finansowy, nowoczesne technologie, mass – media, itp.). Nadal „[...] stara się zawojuwać rynki za wszelką i każdą cenę”<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>149</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>150</sup> *Ibidem*, s. 21, 22, 139, 142, 202.

<sup>151</sup> H. Skolimowski, *Medytacje*, Wrocław 1991, s. 98 (podają za: A. Sebesta, *Konsumeryzm a ekologiczny model człowieka XXI wiek*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003, s. 117).

„Rozlanie się *agresji industrialnej* na całą kulturę, szczególnie amerykańską, prowadzi do agresywnej i brutalnej sztuki, do agresji w całym życiu społecznym”<sup>152</sup>.

*Technologia Zachodu jest „imperialistyczna”, jest rozwijana głównie w interesie tych, którzy nią władają.*

pod płaszczykiem swego rzekomego uniwersalizmu stara się uzależnić i eksploatować te społeczeństwa, w które wkracza – w interesie tych właśnie, którzy technologię kontrolują<sup>153</sup>.

Gwoli prawdy odnotować trzeba, że „Współczesny *wyzysk* stał się jednak bardziej wyrafinowany niż dziewiętnastowieczny (ten z czasów Marksa), ale jest równie przemożny” i że „perfidna jest struktura *wyzysku*”<sup>154</sup>.

Także globalizacja we współczesnym swym kształcie przynależna jest do głównych instrumentariów strategii działania nowoczesnego kapitalizmu, („imperializmu”) ekonomicznego, głównie amerykańskiego.

„Powiadają nam, że jest jedna tylko droga postępu, jedna uniwersalna ekonomia, jeden wszechograniczający proces globalizacji. Ale to nie jest prawda. Ekonomia wcale nie jest nauką uniwersalną – jeśli w ogóle jest nauką. A globalizacja to strategia amerykańskiego imperializmu, aby opanować obce rynki, również nasze”<sup>155</sup>.

Zdaniem autora, ten typ globalizmu zastąpiony winien być typem zgoła odmiennym – wyzbytym cech negatywnych obecnego typu. Nowy, „ekumeniczny globalizm” powinien jednoczyć świat, harmonijnie go wewnętrznie układać, na zasadzie tolerancji, pokoju, uznania kulturowych, etnicznych i osobowych inności, poszanowania wszelkich tożsamości i lokalności, wzajemnego szacunku i miłości. Warunkiem jego wprowadzenia są nie tylko odmienne od dotychczasowych jego zasady ekonomiczne i polityczne, ale też odmienny język i krąg symboli dla porozumiewania się wzajemnego w świecie różnych kultur, religii i obyczajów, tradycji i tożsamości, a także dla rozumienia samego siebie. Przede wszystkim zaś należy wyzwolić się od „ideologii kapitalistycznej” i poprzez pokapitalistyczną transformację tworzyć zasady nowej pokapitalistycznej kultury i cywilizacji, zgodnie z permanentną ewolucją świata ludzkiego.

Transformacja pokomunistyczna i pokapitalistyczna jest niezbędna i zarazem możliwa, podobnie jak wyzwolenie i z „ideologii kapitalistycznej”, i rozwój „duchowej kultury” człowieka – zgodnie z powszechną ewolucją.

<sup>152</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu...*, op. cit., s. 169.

<sup>153</sup> *Idem*, *Wizje nowego Millenium*, op. cit., s. 145.

<sup>154</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu...*, op. cit., s. 22.

<sup>155</sup> *Ibidem*, s. 167.

„Następna transformacja – pisze H. Skolimowski jest naszą nową podróżą. Musimy zostawić za sobą cały bałagan, który stworzyliśmy. Ewolucja jest transcendencją [...] (podkr. – J.Sz.). Idzie o nową ideę postępu, o nową cywilizację, o nowego człowieka”.

„Jesteśmy – dodaje – u progu *ważnej zmiany cywilizacyjnej*. Jesteśmy w punkcie zwrotnym, u progu nowej cywilizacji. Wszak XXI i całe trzecie milenium będzie zupełnie inne niż drugie”<sup>156</sup> (podkr. – J.Sz.).

5. Przedstawione wyżej „odczytanie” współczesnej cywilizacji Zachodu i jej systemu ekonomicznego prowadzi do jednej najbardziej radykalnych konkluzji formułowanych we współczesnej, bardzo już rozwiniętej i zarazem nader zróżnicowanej, krytyce tej cywilizacji. (Ważniejsze polskie stanowiska w tej krytyce przedstawione są w tej książce). Owa konkluzja sprowadza się do kilku fundamentalnych i nietypowych, zaskakujących i bulwersujących tez. Oto one:

– Zachodnia kultura i cywilizacja już od czterech stuleci wspiera się na błędnych założeniach intelektualnych i światopoglądowych (nowożytny racjonalizm, scjentyzizm, materializm, laicyzm, niedostatek *sacrum*) i przez to znalazła się na niewłaściwej drodze rozwojowej (zbyt ekspansywne zawłaszczanie i nadmierne użytkowe przetwarzanie środowiska naturalnego, gwałtowny rozwój technologii i nauk stosowanych, zbyt duży konsumeryzm i pragmatyzm życiowy, dominanta wartości przedmiotowych i instrumentalnych nad wartościami duchowymi i autotelicznymi, niewydolność w zakresie zaspokojenia potrzeb duchowych człowieka, ograniczenie i stępienie jego duchowości itp.).

Mając to wszystko na uwadze, H. Skolimowski stanowczo i ostrzegawczo nawołuje do zmiany tego stanu rzeczy – w czym ma wielu zwolenników nie tylko po stronie różnych odmian filozofii ekologicznych, ale także wielu innych współczesnych kierunków filozoficznych (personalizm, psychoanaliza humanistyczna, myśl alterglobalistyczna, neomarksizm, recentywizm itp.). Pisze: „musimy zacząć od przemyślenia głównych założeń, bo właśnie zbłądziliśmy w tych podstawowych założeniach, które wydawały nam się racjonalne i niezachwiane, a które okazały się dogmatami”<sup>157</sup>. I dodaje – ludzkość „znalazła się na niewłaściwej drodze [...] znaleźliśmy się w błędnym położeniu [...], zagubiliśmy drogę, a nasze życie jest pozbawione sensu, nawet w społeczeństwach najbogatszych, zresztą zwłaszcza w nich. Pozwalamy się jednak prowadzić bezwolnie tym, którzy

<sup>156</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>157</sup> *Ibidem*, s. 40.

przywdziali togę władców i uzurpują sobie prawo decydowania o losach naszej planety”<sup>158</sup>.

Ale H. Skolimowski pyta nie o to, „czy zbłądziliśmy?“, ale „gdzie zbłądziliśmy?“

I podkreśla „[...] sprzeczności cywilizacji są tak ogromne [...], jej niemożność zaspokojenia potrzeb człowieka innych niż tylko materialne jest tak ewidentna, że w sposób oczywisty jej dotychczasowa droga jest drogą donikąd”<sup>159</sup>.

6. Jest to cywilizacja, która jak wszystkie inne, historycznie przemijałna. Charakterystyczne jest to, że ona już od dość dawna, bo od kilku stuleci, wyraźnie ulega, zarówno na skutek różnych genetycznych swych wadliwości, jak i narastających jednostronności i dysfunkcjonalności, nasilającej się samodestrukcji, czyli procesom wewnętrznego samounicestwienia się. Dzieje się to głównie na skutek zbyt małego otwarcia się jej na sferę głębszej duchowości człowieka, dziedzinę sacrum i transcendencji oraz ze względu na niedostatek jej zdolności zaspokajania wyższych potrzeb duchowych człowieka oraz stymulacji harmonijnego jego rozwoju i wyższej jakości życia. Zaś te immanentne jej składniki, które w przeszłości działały w jej ramach na rzecz duchowości człowieka, takie na przykład jak chrześcijaństwo czy wysoka kultura świecka, w znacznej mierze się już wyczerpały czy wypaliły, w swych dobroczynnych funkcjach. Przestały być znaczącą siłą twórczą w kształtowaniu wyższej duchowości i w „wydobyciu” z przeciętnego człowieka kreatywnych jego potencji i możliwości.

Pisze autor:

Kultura Zachodu wieków nowożytnych już od czterech stuleci wydaje się podlegać procesowi samodestrukcji. Gdy utraciliśmy głębsze transcendentne korzenie swego bytu, gdy zapanował laicyzm, gdy zapanowała ciasna eschatologia zbawienia na Ziemi, to był początek *samodestrukcji*<sup>160</sup>.

I dodaje:

Substancja *twórcza chrześcijaństwa* (a w każdym razie światopoglądu średniowiecznego) wypaliła się cztery wieki temu. Substancja *twórcza cywilizacji* technicznej dopała się na naszych oczach. Dlatego trzeba stworzyć zręby nowej cywilizacji, nowej kultury, które będą podwalinami nowego życia i może nawet nowej religii.

<sup>158</sup> *Ibidem*, s. 129, 130.

<sup>159</sup> *Ibidem*, s. 207.

<sup>160</sup> *Ibidem*, s. 208.

*Światopogląd ekologiczny*, który prezentuję, jest jedną z prób budowania zrębów nowej cywilizacji<sup>161</sup>.

H. Skolimowski podobnie jak wielu innych podobnie myślących filozofów i wybitnych intelektualistów – E. Fromm, A.J. Toynbee, E. Lévinas, J. Fisher, J.E. Christensen, F. Matsser, J.E. Stiglitz, I. Wallerstein, Z. Bauman i inni – w pełni zdaje sobie sprawę z nabrzmiałej i nieuchylanej konieczności stanowczego przejścia z „chaosu duchowego i moralnego” w świecie, z „tych chaotycznych czasów, w których jesteśmy, mnożenia się wszystkiego, prócz sensu życia i szczęścia”, w kierunku „dobrego społeczeństwa”, „społeczeństwa mądrości i bardziej sprawiedliwego porządku cywilizacyjnego”.

Nadszedł czas – pisze – aby myślący i trzeźwo patrzący ludzie na całym świecie położyli kres bezsensowi i przerwali ten żenujący spektakl, który – wypaczając istotę natury ludzkiej – wypacza życie ludzi i zuboża przyszłość całego społeczeństwa<sup>162</sup>.

Równocześnie, jak wielu innych współczesnych „odnowicieli świata”, świadom jest ogromnej, niemal nieprzewycięzalnej, trudności dokonania takiego przejścia, a wcześniej jeszcze – realistycznego i funkcjonalnego jego zaprojektowania. Trudno się nie zgodzić z jego twierdzeniem, że:

Nakreślenie nowego *projektu społecznego* lub wynalezienie nowego społeczeństwa jest zadaniem o wiele trudniejszym niż rozbicie atomu lub wynalezienie maszyny parowej [...] najważniejsze odkrycia społeczne pochodzą z czasów prehistorycznych<sup>163</sup>.

Niemniej H. Skolimowski wierzy w możliwość zarysowania projektu przyszłego „dobrego” i „mądrego” społeczeństwa, nie idealnego wszakże, bo takie jest niemożliwe, ale lepszego społeczeństwa; społeczeństwa na miarę realnych możliwości i obiektywnych uwarunkowań; społeczeństwa zgodnego w możliwej mierze z tradycją i historią, ale zdecydowanie ją przekraczającego; społeczeństwa jednoczonego wysokimi, miary codziennego życia przekraczającymi ideałami, ale z niekrzywdzącego nikogo; społeczeństwa potrzebującego jak najwięcej ludzi mentalnie i osobowościowo dojrzałych, a nie „konsumpcyjnych pajaców”; społeczeństwa bez agresji i przemocy, bez wyzysku i niesprawiedliwości społecznej; społeczeństwa praworządneho i ideowego, szeroko respektującego w stosunkach międzyludzkich zasadę miłości i altruizmu; społeczeństwa przewyciężającego w stylach życia swych członków jałowy kulturowo

<sup>161</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

konsumeryzm i ciasny pragmatyzm życiowy, a w stosunkach międzynarodowych wprowadzającego takie zasady partnerskiego i solidarnego współdziałania, żeby „ziarna terroryzmu nie znajdowały dla siebie gleby i nie mogły zapuszczać swych korzeni; społeczeństwa opartego nie tylko na prawnie i moralnie zdrowym porządku społeczno-ekonomicznym, ale na nowej, odrodzonej, niepozbowionej pierwiastka sakralnego i uwrażliwienia ekologicznego duchowości”<sup>164</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, idzie tu o zasadniczą odnowę zastanego „porządku cywilizacyjnego” i o gruntowne odrodzenie duchowe człowieka. H. Skolimowski przyłącza się do grona licznych poniekąd mesjanistycznych reformatorów świata ludzkiego i wizjonerów przyszłości, którzy jednak wierzą w możliwość i zarazem w konieczność takiej zasadniczej zmiany i równocześnie odmiany aktualnych urządzeń cywilizacyjnych i żyjącego w nich człowieka. Ale podaje własne, dość osobliwe, uzasadnienie tej wiary przez wskazanie na zakumulowany – jego zdaniem – w naturze ludzkiej duży potencjał wartości i energii duchowej, oraz możliwości do wyzyskania dorobek kultur dalekiego Wschodu. Przede wszystkim zaś przez wskazanie na progresywne tendencje ewolucji człowieka i jego kreatywności w dziedzinie życia zbiorowego i jednostkowego.

Pisze m.in.:

– Siły *odnowy cywilizacji* czerpać można z zasobu kultur *pozaeuropejskich*, ten region stoi przed wyzwaniem odnowienia ludzkości, „plastykowa kultura Zachodu nie jest wykwittem kultur”.

Istnieje – dodaje –

duży zasób wartości i energii duchowej dzięki, którym możemy się odnowić<sup>165</sup>.

I podkreśla:

Każda cywilizacja ma swoją historię i czas trwania. Gdy przekroczy ten czas, staje się destruktywna. Wtedy muszą zaowocować nowe formy życia i przynieść odnowę, przyczynić się do realizacji wyższych celów ewolucji, które sprzyjają rozwojowi rodzaju ludzkiego. Cywilizacja plastyku, zagłuszająca duchowe aspiracje człowieka, nie może być w żadnym wypadku uznana za szczyt osiągnięć ludzkiego geniuszu<sup>166</sup>.

7. Omawiany tu obraz ewolucyjnej zmiany obecnego kształtu cywilizacji technicznej Zachodu, zwanej przez jej wizyjnego portrecistę i wnikliwego krytyka mianem „cywilizacji plastikowej” wykazuje kilka charak-

<sup>164</sup> Por. *ibidem*, s. 77, 78, 129, 137, 164.

<sup>165</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>166</sup> *Ibidem*, s. 137.

terystycznych cech. Oto ważniejsze z nich (pomijamy cechy wcześniej odnotowane):

Po pierwsze – nie jest to obraz przedstawiony w języku i projekcie naukowo określonym i uzasadnionym, przypominający na przykład znany ekonomiczny i socjologiczno-kulturowy projekt przemian tej cywilizacji Josepha E. Stiglitz, a zwłaszcza głównego jej procesu, tzn. globalizacji; przemian w kierunku porządku światowego „o bardziej ludzkim obliczu”; przemian dokonywanych poprzez reformę instytucji międzynarodowych (zwłaszcza Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Banku Światowego) oraz mentalności elit finansowych i władzy politycznej, tak „żeby globalizacja przynosiła pożytek, i to nie tylko dobrze usytuowanym i krajom uprzemysłowionym, ale także ubogim i krajom rozwijającym się”, by „służyła potrzebom miliardów ludzi, dla których dotąd nic nie uczyniła<sup>167</sup>; by ludzie nie odczuwali „coraz większej bezradności wobec sił znajdujących poza ich kontrolą”, by nie obserwowali „słabnięcia demokracji, erozji swojej kultury”; by w rzeczywistości ich sytuacja nie „pogarszała się, ponieważ ich miejsca pracy uległy likwidacji”<sup>168</sup>.

J.E. Stiglitz projekt reformy zastanego świata ludzkiego, głównie w wymiarze ekonomicznymi, społecznym (międzynarodowych instytucji finansowych, zasad handlu międzynarodowego, podstaw prawnych własności lokalnych, ochrony środowiska naturalnego itp.), przy odrzuceniu doktryn neoliberalistycznych, ale przy zachowaniu wolnego rynku, zakłada też ważne cele społeczne, kulturowe i moralne, takie jak: ograniczenie procesu rozwarstwiania się społecznego światowych wspólnot ludzkich, wyzysku, eksploatacji krajów rozwijających się przez kraje rozwinięte, wprowadzenie w sferę stosunków międzynarodowych i międzyludzkich zasady uczciwości, zaufania, wzajemnej wiarygodności itp., jest zasadniczo inny od zamysłów reformatorskich H. Skolimowskiego<sup>169</sup>. W wielu istotnych aspektach to odczytywanie i intencjonalne ulepszanie świata amerykańskiego noblisty zdecydowanie się różni od jego „czytania” i reformowania w twórczości H. Skolimowskiego.

Po drugie – H. Skolimowskiego wizja „naprawy” świata ludzkiego w kręgu cywilizacji Zachodu na obecnym etapie jej rozwoju nie podąża za tego typu reformatorską futurologią, którą uprawiał nieco wcześniej

<sup>167</sup> Por. J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, przeł. H. Simbierowicz, Warszawa 2005, s. 220, 221, 223.

<sup>168</sup> Por. *Świat według Stiglitz*, film dokumentalny, Francja 2008 (emitowany w Polsce w maju 2009 r. w TVP, IFFa).

<sup>169</sup> Por. m.in. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970; *idem*, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971; *idem*, *Mieć i być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Warszawa 1999; *idem*, *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996 i inne prace.

przed nim Erich Fromm<sup>170</sup>. Za takim „uzdrowicielskim” i reformatorskim projektem społeczeństwa przyszłości, zwanym „humanistycznym socjalizmem wspólnotowym”, który ma znieść lub skutecznie ograniczyć główne postacie współczesnej alienacji ekonomicznej (pracy), technicznej (utruty rozumiejącego kontaktu z nowoczesnymi technologiami), antropologicznej (zbytniego odseparowania jednego człowieka od drugiego); naturalnej (drastycznego oderwania się go od przyrody itp.).

Chodzi tu też – mówimy ciągle o ideach E. Fromma – o upowszechnienie wśród ludzi szeroko rozumianej miłości – jako aktywnego stosunku człowieka do człowieka i do całości jego istnienia oraz szczerzej chęci nawiązywania kontaktu i innymi; miłości rozumianej nadto jak o „dawanie siebie”, a zarazem przewycięzanie egoizmu i agresji, zdecydowane nastawienie życia indywidualnego nie na „mieć”, ale na „być”, a w życiu zbiorowym o organizowanie człowieka w małe grupy poświęcone pracy i twórczości, osiąganie i możliwie pełne rozwiązywanie w nich problemu istnienia, tzn. międzyludzkiego zespolenia, zjednoczenie się z innymi „w miłości”.

Pragnienie zjednoczenia się z drugim człowiekiem – pisał E. Fromm w głosnej rozprawie *O sztuce miłości* – jest najpotężniejszym dążeniem ludzi. Jest ono najbardziej podstawową namiętnością, jest siłą cementującą cały rodzaj ludzki, klan, rodzinę, społeczeństwo. Klęska na tym polu – dodawał – oznacza obłęd lub zagładę – zagładę samego siebie lub zagładę innych. Bez miłości ludzkość nie mogłaby istnieć ani jednego dnia.

Zasadnym miejscem dla realizacji tego potężnego i zarazem koniecznego projektu, zarówno dla samorealizacji człowieka, jak i jego przetrwania mogłoby być społeczeństwo oparte na zasadach wspólnej pracy i wspólnego podziału dóbr, do którego można dochodzić ewolucyjnie, głównie poprzez powoływanie małych wspólnot produkcyjnych, w których „człowiek poświęca swój czas i energię czemuś, co ma dla niego znaczenie, kiedy wie, co robi, ma wpływ na to, co jest zrodzone, i czuje się związany ze swym bliźnim, a nie oddzielony od niego”<sup>171</sup>. Taki dobroczynny dla człowieka i jednocześnie w przyszłości nieodzowny porządek społeczny można, zdaniem Fromma, budować drogą stopniowych przemian ewolucyjnych, bez nagłej rewolucyjnej zmiany podstaw zastanego systemu społeczno-ekonomicznego i politycznego, tzw. kapitalizmu.

E. Fromma koncepcja człowieka, jego natury i problemów egzystencjalnych oraz społeczny projekt przyszłościowego rozwiązywania głównych problemów i potrzeb społecznej istoty ludzkiej, tworzona była zarówno

<sup>170</sup> Por. W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 2008, s. 454–463.

<sup>171</sup> Podaję za: W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, op. cit., s. 456.



na kanwie określonej filozofii społecznej i antropologii filozoficznej, jak i na podstawie pewnych elementów psychologii społecznej, ekonomicznej i politologii, ze znacznym nachyleniem się na dorobek teoretyczny Karola Marksa i Zygmunta Freuda oraz na niektóre elementy chrześcijańskiej myśli społecznej (na przykład widoczne są pewne podobieństwa projektu cywilizacyjno-społecznego E. Fromma do idei cywilizacji miłości Jana Pawła II).

Natomiast projekt ten zasadniczo się różni, zarówno w swej treści, jak i podstawach teoretycznych i ideowych, od przedstawionego w tym rozdziale programu cywilizacyjnego i kulturowego H. Skolimowskiego. Główny w nim akcent spoczywa na problemie ekologicznym, eschatologicznym i kosmologicznym, a nie społecznym, ekonomicznym czy nawet moralnym. W nim zasadniczym źródłem poznawczym i ośrodkiem refleksji jest swoista metafizyka i aksjologia oraz dane wysnute z osobistych doświadczeń i obserwacji oraz potoczna ich wykładnia.

I po trzecie, futurologiczna część projektu cywilizacji przyszłości H. Skolimowskiego nie wynika, jak, przykładowo rzecz biorąc, u Arnolda J. Toynbee'ego, z założeń swoistego typu wielkiej i usystematyzowanej historiozofii, choć wykazuje wiele cech wspólnych z tą jakże imponującą rozległością horyzontu przedmiotu badawczego koncepcją (całokształt dziejów cywilizacji ludzkich). Mianowicie rozważania H. Skolimowskiego nad cywilizacją nie ogarniają całego historycznego procesu kształtowania się różnych typów (istniejących i wymarłych) cywilizacji, ograniczając się jedynie do porównania dziejów i charakteru cywilizacji europejskiej z głównymi cywilizacjami Dalekiego Wschodu i nie wdając się w szczegółowe analizy porównawcze i opisy szczegółowe. (U A.J. Toynbee'ego dziewiętnaście typów cywilizacji, wśród nich 14 martwych i 5 żywych). Nie zagłębia się on w ich typologię i nie odkrywa praw rozwojowych, łącznie z naczelnym prawem faz rozwoju każdego typu cywilizacji (faza narodzin, rozwoju, załamania i upadku).

A z alternatyw dotyczących przyszłości ludzkości: katastroficznej i iekatastroficznej, przetrwania i nieprzetrwania gatunku ludzkiego, nie wybiera tylko jednej jako bardziej możliwej, ale każe traktować obydwie jako równie możliwe, A.J. Toynbee pisze: „powinniśmy potraktować bardziej nieprzyjemną z naszych alternatyw nie jako kiepski żart, lecz jako poważną możliwość”<sup>172</sup>. Natomiast H. Skolimowski raczej przechyła się do niekatastroficznej alternatywy, choć katastroficznej całkowicie nie wyklucza.

<sup>172</sup> A.J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Warszawa 1981, s. 111.

Są jednak obszary zagadnień, w płaszczyźnie których widoczne są zasadnicze zbliżenia koncepcji H. Skolimowskiego do myśli A.J. Toynbee'ego. Należą do nich ewolucjonistyczna, a właściwie panrewolucjonistyczna koncepcja świata, w tym świata ludzkiego, sakralności jego materialnej natury oraz obecności w procesie wszechewolucji toku przemian różnorodnej postaci życia duchowości, w szczególności życia duchowego człowieka. Ale rozwój ducha ludzkiego niepokojąco opóźnia się (i w tej konstatacji wymienieni tu myśliciele są zgodni) w stosunku do rozwoju w dziedzinie intelektu praktycznego i techniki.

H. Skolimowski prawdopodobnie bez wahania, ale pewnie w oparciu o własną i niezależną argumentację, podpisałby się pod takim oto znamennym stwierdzeniem A.J. Toynbee'ego: „Człowiek jest oszałamiającym sukcesem w dziedzinie intelektu i techniki oraz smętną klęską w sprawach ducha. Wielką tragedią ludzkiego życia na Ziemi jest to, że owa zadziwiająca nierówność osiągnięć człowieka w nie-ludzkiej i nie-duchowej sferze, powinna mieć się na odwrót, ponieważ duchowa strona ludzkiego życia ma o wiele większą wagę dla ludzkiej pomyślności (w ostatecznym rachunku nawet dla jego dobrobytu materialnego), niż jego panowanie nad nie-ludzką (przyrodniczą p.m. – J.Sz.) naturą<sup>173</sup>.”

A tymczasem duchowe działanie jest nie tylko „w pełni znaczące i warte zachodu”, ale „jest to jedyna rzecz o jawnej i trwałej wartości w świecie, w którym wszystko inne jest próżnością”<sup>174</sup>.

8. „Odczytywanie” głównych problemów współczesnej cywilizacji i jej przyszłości, zwłaszcza problemów egzystencjalnych i przewidywalnych perspektyw życiowych, uwikłanego w nią człowieka, jest u H. Skolimowskiego, jak widać, wielodyscyplinarne i by tak rzec – „wielooptyczne”, ale w żadnym swym wymiarze nie jest wystarczająco skonkretyzowane i dopełnione. Ściślej mówiąc, jest po części „odczytywaniem” filozoficznym – „odczytywaniem” z pozycji swoistego rodzaju filozofii ekologicznej i innych wybranych filozofii oraz po części naukowe – głównie z wykorzystaniem historii kultury i cywilizacji oraz niektórych nauk społecznych i przyrodniczych.

Jest też „odczytywaniem” na podstawie bogatego materiału osobistych obserwacji form życia zbiorowego i jednostkowego człowieka w krajach europejskich i Ameryki Północnej oraz w Indiach i w niektórych innych krajach azjatyckich, połączone z głęboką refleksją nad bogatymi doświadczeniami osobistego życia spędzonego na różnych kontynentach i w kon-

<sup>173</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>174</sup> *Ibidem*, s. 179.

tekście różnych kultur, tradycji i cywilizacji. Jest to równocześnie „odczytywanie” w pewnej mierze religijnie inspirowane i poniekąd mistycznie, ale nie z pozycji takich czy innych określonych tradycji religijnych i mistycznych (z nimi autor się nie utożsamia), ale z perspektywą swoistej neoreligii i osobistego doświadczenia *sacrum*. Jest to „odczytywanie” o nastawieniu autentycznie humanistycznym i proczłowieczym, jednakże uwolnione od jakichkolwiek zastanych opcji politycznych czy ideologicznych. Przy czym nie prowadzi ono do zawężonego punktu dojścia, w postaci takiego czy innego skonkretyzowania projektu czy programu naprawy czy ratunku świata, ale zawiera mniej lub bardziej wyraziste oryginalne i inwencyjne, a równocześnie nader aktualne i znaczące punkty wyjścia dla takich projektów czy programów. I choć nie podlegają one – i z natury swej podlegać nie mogą – jednoznacznej ocenie i krytyce, to ze wszech miar i z istotnych powodów zasługują one na najwyższą uwagę i pogłębioną refleksję – jakby powiedział ks. Józef Tischner – „dają one wiele do myślenia”, myślenia „według wartości”.



## Rozdział VI

# Medialny obraz rzeczywistości a standardy życia społecznego

1. Zacznijmy od stwierdzenia wielokroć w tej książce powtarzanego.

Otóż żyjemy w świecie dwóch potężnych, ściśle z sobą powiązanych i przemożnie na nas oddziałujących procesów, a mianowicie rozległego wielonurtowego procesu globalizacyjnego oraz wzmagającej się działalności i wpływów mass mediów. Procesom tym towarzyszy przyśpieszenie tempa głównych przemian w świecie, przemian nie tylko dostrzegalnych, tzn. ekonomicznych, społecznych, politycznych i ekologicznych, ale także zmian mniej zauważalnych, ale głębszych i dotkliwszych, tzn. zmian w sferze wartości, standardów i stylów życia, relacji międzyludzkich i mentalności, wrażliwości moralnej i estetycznej, poziomu i charakteru duchowości.

I na ogół niezupełnie świadomi jesteśmy tego, że to właśnie te dwa główne procesy naszych czasów, tzn. globalizacja i media masowe zasadniczo i rozstrzygająco określają naszą społeczną świadomość i nasze życie codzienne. Wszystko zaś inne, czy prawie wszystko, jest już zmianą wtórną w stosunku do dynamiki i oddziaływań tych bezspornie największych i zarazem nieodwracalnych procesów epoki ponowoczesności, czy – jeśli kto woli – płynnej nowoczesności.

I zapewne nie trzeba uzasadniać tego, że ta sytuacja w całej rozciągłości i bez wyjątku odnosi się do funkcjonowania oraz kondycji także i rodziny współczesnej. Do jej rozległych i pogłębiających się, choć nie dość rozpoznanych i dostatecznie niewyświetlonych w naukach o rodzinie, czy choćby wystarczająco uprzytomnionych w umysłach bardziej świątłych

członków rodzin, uwikłań i zależności od tych dwóch – mówiąc metaforycznie – potężnych demonów współczesności.

Obrazowo rzecz wysławiając, globalizacja i media nie tylko przymilnie zajrzały w okna domostw współczesnych rodzin, ale na dobrze, korzystając z udzielonej im wcześniej i coraz bardziej ufnej gościny, w nich się zadomowiły, a niekiedy wręcz rozpanoszyły i zachowują się – nierzadko wbrew owej gościnności – nazbyt śmiało czy wręcz brutalnie.

2. Zatem można powiedzieć, że jednym z głównych problemów końca XX i początków XXI wieku staje się funkcja mediów elektronicznych w procesie ludzkiego poznania i samorealizacji człowieka, czyli zagadnienie poznawczej i osobowej interakcji: jednostka i zbiorowość ludzka a media masowe.

To, co było orzekane o świadomości ludzkiej, w tym o tzw. transcendentnej świadomości, w odniesieniu do jej uwarunkowań, struktury, mechanizmów wewnętrznych, poznawczej i homokreatywnej roli przestaje być obecnie – jak już była o tym mowa wcześniej – aktualne i w znacznej mierze traci swoje znaczenie, w każdym razie staje się wiedzą ułomną i niewystarczającą. I głównie na skutek działalności mass mediów. Problematyka mediów coraz szerzej i głębiej przenika też do współczesnej teorii poznania i epistemologii. Zaczyna zajmować w tych dziedzinach filozofii miejsce poczesne i istotne. Urasta do głównych ich zagadnień. I nic w tym dziwnego, skoro uzyskujący coraz bardziej na sile i wpływach medialny obraz rzeczywistości zdecydowanie i skutecznie, choć nieraz bezwiednie lub z łatwym świadomym przyzwoleniem ze strony jego odbiorcy, wypierać zaczyna ze świadomości i duchowości człowieka realny obraz rzeczywistości oparty na poznaniu naturalnym (zdroworozsądkowym), naukowym i filozoficznym.

Na skutek codziennej i wszechobecnej presji i nacisków na umysłowość i praktyczną aktywność człowieka potężnego „świata mediów” i jego zadziwiająco wpływowego „obrazu” rzeczywistości, orientacja w świecie człowieka współczesnego, jego świadomość poznawcza i samoświadomość oraz cały wewnętrzny świat duchowy podlega gruntownym zmianom i przekształceniom, a często nawet głębokiej destrukcji i deformacji, w lepszym zaś razie – daleko idącemu uproszczeniu. Inaczej mówiąc, na skutek działalności mediów „świat dla nas”, czyli obraz świata względnie poprawnie i prawidłowo poznawanego, świata w miarę możliwości wiarygodnego i niezafałszowanego, wyraźnie się zawęża i zubaża lub coraz szybciej oddala się z naszego horyzontu widzenia. Natomiast „świat nie dla nas”, ale nam narzucany, czyli właśnie „świat medialny” niemal z każdym dniem potężnieje i wciąga nas skutecznie w sferę własnych wpływów.

W związku z tym stanem rzeczy przed współczesną epistemologią medialną staje wiele nader istotnych i wymagających wszechstronnej i pogłębionej analizy problemów, w proponowanym tu określeniu – „problemów filozoficzno-medialnych”:

Po pierwsze – charakter i specyfika interakcji: media i ludzie; jej uwarunkowania, funkcje ekonomiczne i społeczne, kulturowe i psychologiczne, podmiotowe i egzystencjalne.

Po drugie – specyfika procesu tworzenia, kształtowania i emitowania przekazu medialnego; cechy swoiste funkcji i roli medialnego obrazu rzeczywistości; roli informacyjnej, poznawczej, edukacyjnej, kulturowej, użytkowo-praktycznej, rozrywkowej itp.

Po trzecie – społeczna i cywilizacyjna rola mediów, ich współdziałanie w procesach globalizacyjnych, w toku kształtowania społeczeństwa informatycznego i konsumpcyjnego, kultury masowej i globalnej, nowych stylów i standardów życia indywidualnego i zbiorowego; miejsce i rola mediów w określeniu i dynamizowaniu ogólnych kierunków i trendów przemian współczesnej cywilizacji, przemian o znamionach kryzysowych.

Z punktu widzenia rozważanego w tym rozdziale zagadnienia, tzn. wpływu medialnego obrazu rzeczywistości, czyli tzw. medialnego świata na ludzką umysłowość i psychikę, a w szczególności na świadomość poznawczą jednostki ludzkiej oraz na jej osobowość, na uwagę zasługują kilka szczegółowych zagadnień, a mianowicie, z jednej strony – język mediów, forma i struktura przekazu medialnego; z drugiej – wpływ tego języka i komunikowanych przezeń treści (medialnego podmiotu) na świadomość, psychikę, rozwój osobowy i samorealizację jego odbiorców i w ogóle na podmiotowość i sposób bytowania człowieka.

3. Zajmijmy się obecnie pokrótce tymi dwoma charakterystycznymi, a zarazem bardzo istotnymi zagadnieniami.

Zacznijmy od języka i innych charakterystycznych składników struktury medialnego obrazu rzeczywistości. W strukturze tego obrazu przeważają, co podkreślano już wcześniej w tej książce, nad słowem i pismem, zwłaszcza pismem literackim i naukowym, takie formy komunikacji jak pokaz, wizerunek, określona sceneria, układy haseł i symboli, specyficzne znaki i kody. Dominują w nim wyrażenia możliwie najprostsze, zwroty niemal komiksowe, żargon komputerowy i internetowy, niewyszukane obrazowania i oznaczania rzeczywistości, nad bogatą i dojrzałą ekspresją językową, głębszą kulturą języka potocznego, literackiego, naukowego i filozoficznego. A dzieje się to głównie z tej przyczyny, że obraz ten adresowany jest do najprostszych wrażeń i uczuć, raczej ubogiej wyobraźni,

potocznych nastawień i elementarnych instynktów, mniej zaś do refleksyjnego umysłu, wyższych uczuć i twórczej wyobraźni.

Właśnie na skutek tego znacznego i zbytńiego odwrócenia się nadawców medialnego obrazu rzeczywistości od kultury liter i słowa do kultury znaku i obrazu zaczął się zagrażający kulturze intelektualnej człowieka i jego duchowości, a być może całemu jego człowieczeństwu, proces deformacji i degradacji języka i ograniczania świadomości poznawczej. Proces ten polega, najogólniej mówiąc, na dokonującej się symplifikacji języka naturalnego i literackiego, swoistym zanieczyszczaniu tych języków różnymi wulgaryzmami i prostackimi wyrażeniami, na stopniowym, ale stałym ograniczaniu w strukturze i w polu semantycznym mowy i piśmiennictwa, zasobu słownictwa bogatszego i wysubtelniejszego, na redukcji fraz do najprostszych i najkrótszych form, na wprowadzaniu w system języka zbędnych neologizmów i sztucznych figur lingwistycznych, prymitywnych zwrotów i terminów językowych, instrumentalnych haseł i sygnałów, znaków i wskazań komunikacji komputerowej.

Taki zubożony i symplifikowany, a nawet sprymitywizowany i zwulgaryzowany, a przez to zasadniczo zdeformowany język – zawdzięczamy go głównie oddziałującym na nas formom ekspresji medialnej – nie może, z oczywistych względów, spełniać poprawnie swej podstawowej funkcji w stosunku do sfery myślenia, świadomości, uczuć i osobowości. Wszak między myśleniem, funkcjonowaniem świadomości, odczuwaniem i przeżywaniem, osobowością i duchowością człowieka a językiem zachodzi, jak dobrze wiadomo, ścisła współzależność.

Przypomnieć tu warto, że myślenie, główny składnik ludzkiej świadomości, ma – skrótkowo rzecz ujmując – charakter językowy. Człowiek zawsze myśli w określonym języku. Myślenie w pierwotnej swej fazie jest mówieniem, a dopiero we wtórnej – pisaniem, słowną i pojęciową artykulacją, obrazową i symboliczną ekspresją. Poprzez słowa i terminy językowe, znaki i symbole, struktury pojęciowe i semantyczne nie tylko wyraża się świadomość i duchowość człowieka, ale rozwija się i kształtuje, właśnie dzięki mowie i językowi, człowieczeństwo. Dzięki niemu podmiot urzeczywistnia swe funkcje poznawcze, a osoba ludzka i jej duchowość uzyskują możliwości samorealizacji<sup>175</sup>. Zatem upraszczanie i deformowanie języka, takie czy inne jego degradowanie – jak to się dzieje za sprawą mediów – oznacza działanie destrukcyjne i szkodliwe nie tylko w odniesieniu do świadomości poznawczej człowieka i jej funkcji, ale także w stosunku do całej duchowości jednostki ludzkiej oraz jej możliwości

<sup>175</sup> Por. Z. Sareło, *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2001, s. 20–25.



samopoznawczych. Zaś swobodne i nieskrępowane rozwijanie i bogacenie mowy i struktur językowych, co media wyraźnie hamują, a nawet blokują, oznacza działanie na rzecz prawidłowego rozwoju świadomości, dynamizowania i uefektywniania jej funkcji poznawczych oraz działanie na rzecz możliwie pełnego kształtowania potencjału osobowego i duchowego człowieka.

Również poważnym zagrożeniem dla prawidłowego funkcjonowania myślenia i świadomości jest dominująca w przekazie mediów elektronicznych ich swoista obrazowość, czyli nazbyt rozbudowane systemy znaków i symboli, wizerunków i przedstawień. W niej „gubią się słowa i myśli”, dość często schodzą na obrzeża przekazu i mało znaczące jego marginesy. Poważnie marginalizuje się albo nawet zupełnie zanika głębsza treść intelektualna i refleksyjna. Wypierana jest też funkcja poznawcza doświadczeń bezpośrednich, czyli danych poznawczych uzyskiwanych w faktycznym kontakcie z rzeczywistością.

Na pierwszym planie odbieranych za pośrednictwem mediów przedstawień sytuje się sztucznie skonstruowana medialna rzeczywistość, w zasadzie nieadekwatna do rzeczywistości realnej, faktycznej, nie wirtualnej. Czyli sytuje się w nich tzw. świat mediów; świat pełen iluzji i artefaktów, tendencyjnie i selektywnie dobranych komunikatów, komercyjnych lub ideologicznych zachęt i sugestii itp., czyli zasadniczo nieadekwatnego do faktycznej rzeczywistości<sup>176</sup>.

4. Jedną z najbardziej charakterystycznych funkcji medialnego obrazu rzeczywistości jest zjawisko utożsamiania samego przekazu medialnego z konkretną rzeczywistością. Polega ono na traktowaniu przez odbiorcę tego obrazu, co jest w tym obrazie jedynie symboliczną, obrazową lub pojęciową prezentacją rzeczywistości za rzeczywistość jako taką. I na nawiązywaniu z tą niby-rzeczywistością takich kontaktów, jakie nawiązuje się z faktyczną rzeczywistością, tzn. typowych kontaktów emocjonalnych, wolicjonalnych, moralnych, estetycznych itp. Na przyjmowaniu w tej komunikacji tego, co jest na pozór rzeczywiste za faktycznie rzeczywiste i myleniu tego, co *de facto* jest rzeczywiste z tym, co jedynie wydaje się rzeczywiste<sup>177</sup>.

<sup>176</sup> Por. J.F. Collange, R. Mengus, *Communication et communion: perspectives theologiques*, [w:] *Medias et charite*, op. cit., s. 95–97.

<sup>177</sup> Por. B. Reeves, C. Nass, *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media like Real People and Places*, op. cit., – wyd. polskie *Media i ludzie*, op. cit., s. 15–24.

W konfrontacji umysłu ludzkiego ze światem medialnym wyraźnie uwidacznia się to, że „Nie istnieje żaden przełącznik w mózgu, dzięki któremu można by było rozróżnić świat rzeczywisty od medialnego”<sup>178</sup>. Dzięki temu „stare mózgi, szczególnie jeśli jesteśmy zajęci czymś innym lub działamy automatycznie – »oszukiwane« są przez media”<sup>179</sup>. Zatem „Wobec braku wyraźnego ostrzeżenia, że jesteśmy oszukiwani [...] traktujemy media jako rzeczywiste osoby i miejsca”<sup>180</sup>.

Mechanizm tego zjawiska najlepiej daje się wyjaśnić na przykładzie oglądania filmu: „Przypomnienie sobie, że „to przecież jedynie film”, otwiera nam drogę ucieczki [jeśli film nas przeraża – przyp. – J.Sz.]. Strategia ta jednak sprawia, że trudno jest śledzić fabułę. Nie należy też do typowych i stale stosowanych. Zazwyczaj automatycznie i nieświadomie ignoruje się zmyślenie i oczekuje w rzeczywistości, tak jakby technologia była niewidzialna. Fakt, że film nas przeraził, jest przede wszystkim dobrym świadectwem, iż media są najpierw odbierane jako rzeczywistość, stają się natomiast czymś sztucznym dopiero wtedy, kiedy się nad nimi zastanowimy. Tak działają nasze stare mózgi w nowoczesnym świecie”<sup>181</sup>.

Przyczyn mylenia przekazu medialnego, który – jak już wielokrotnie to podkreślaliśmy – w istocie rzeczy jest jedynie symboliczną, obrazową prezentacją rzeczywistości, przypominającą jak gdyby religijną idolatrię, tzn. brania w postrzeganiu osobistym czy zbiorowym obrazu czy rzeźby bóstwa za s a m o bóstwo, jest wiele i mają one różnorodny charakter. Zostały one w większości swej wyjaśnione we współczesnych teoriach psychologicznych i epistemologicznych. Ale przywoływani przez nas wcześniej badacze dodają do tego złożonego zagadnienia dodatkowe i bardzo interesujące wyjaśnienie, a mianowicie twierdzenie o niezupełnym przystosowaniu „starego”, ewolucyjnie nienadążającego za nader szybkim postępem, mózgu ludzkiego do właściwej recepcji świata symbolicznego i wirtualnego, czyli stosunkowo łatwego popadania w nastawienie do traktowania go za świat rzeczywisty, a w każdym razie nieostrego rozróżniania go od świata realnych faktów.

Piszą oni: „[...] ludzie nie są ewolucyjnie przystosowani do XX-wiecznych technologii. Ludzki mózg – relacjonują wyniki swych badań amerykańscy badacze – rozwijał się w świecie [...] w którym wszystkie postrzegane przedmioty były realnymi przedmiotami fizycznymi. Wszystko, co wydawało się rzeczywistą osobą bądź realnym miejscem, było rzeczywi-

<sup>178</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

ste”<sup>182</sup>. I dalej: „Współczesne media współdziałają z dawnymi mózgami. Ludzie nie zawsze są w stanie pokonać wszechogarniające przekonanie, że prezentacje medialne są rzeczywistymi ludźmi i przedmiotami. Ludzie reagują na symulacje istot społecznych i przedmiotów”<sup>183</sup>.

Okazuje się więc, że obecnie mamy do czynienia ze szczególną, nieznaną, nieopisaną i niewyjaśnioną przez klasyczną teorię poznania, percepcję rzeczywistości, z myślowym mieszanym rzeczy i realnych przedmiotów z ich obrazami i symbolami, rzeczywistych faktów ze światem fikcji i iluzji. Psychologiczną cechą tej osobliwej percepcji jest m.in. jej automatyzm, niemożność podtrzymywania w niej na dłuższą metę krytycznej refleksji i wyostrej uwagi, powszechna i łatwa uległość sugestii i iluzyjności, jak gdyby narkotyczna przyjemność odbioru tego odrealnionego świata i rozleniwienie intelektualne w obcowaniu z nim, stopień wrażliwości moralnej i estetycznej oraz angażowanie zarówno obniżonego poziomu świadomości, jak i szerokiego pola niektórych warstw podświadomości [prostych popędów i instynktów], reakcje w większym stopniu emocjonalne, w mniejszym intelektualne, zmiany, często niekorzystne, nie tylko w sferze mentalnej, osobowej i behawioralnej, ale także w organizmie i czynnościach fizjologiczno-mózgowych.

Nawet najbardziej bierne zastosowania mediów sprawiają, że ludzie kierują na nich uwagę, przypisują im osobowość, doświadczają pobudzenia, przyznają im kompetencje, organizują w pamięci informacje, określają sympatie i antypatie i doświadczają fizycznych zmian w organizmie i mózgu<sup>184</sup>.

Zwraca również uwagę wielofunkcyjność mediów, wpływająca różnorodnie na czynności poznawcze człowieka: „Ludzkie reakcje – czytamy w cytowanej książce pt. *Media i ludzie* (2000) – pokazują, że media [...] mogą wtargnąć w naszą przestrzeń osobistą, mogą posiadać osobowość, która pasuje do naszej, mogą być członkami zespołu i uaktywniać stereotypy związane z płcią. Media mogą wywoływać reakcje emocjonalne, wymagać koncentracji uwagi, zagrażać nam, wpływać na pamięć i zmieniać pojęcia tego, co naturalne”<sup>185</sup> (podkr. – J.Sz.).

5. Dobitym przykładem rozpatrywanego tu zagadnienia jest oddziaływanie na odbiorcę Internetu. To jedno z najważniejszych osiągnięć cywilizacyjnych ostatnich dziesięcioleci należy obecnie do najczęściej stosowanych mediów o funkcjach informacyjnych, komunikacyjnych,

<sup>182</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>183</sup> *Ibidem*, s. 296.

<sup>184</sup> *Ibidem*, s. 294.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

edukacyjnych, profesjonalno-wykonawczych i rozrywkowych. Internet wiele wnosi do współczesnego procesu poznawania rzeczywistości, komunikacji międzyludzkiej, technologii różnych typów działalności człowieka, jednostkowego i zbiorowego jego życia. Jednocześnie stwarza wiele poważnych i trudnych do rozwiązania problemów i dylematów, niepożądanych konsekwencji i skutków, ograniczeń i deformacji poznawczych.

Na tym miejscu chodzi nam o różne problemy poznawcze i negatywne funkcje Internetu związane z interakcją zachodzącą pomiędzy bardzo specyficzną i właściwie bezgraniczną sferą „świata medialnego”, którą jest „świat internetowy”, a umysłem i właściwie całą osobowością człowieka.

Oto ważniejsze z nich:

Po pierwsze, świat dostępny w Internecie często odbierany jest jako rzeczywistość faktyczna, całkowicie realna. Stosunkowo łatwo bierze się w tym akcie fikcję za prawdę i odwrotnie – prawdę za fikcję.

Po drugie, odbiorca, czyli podmiot poznawczy i receptywny, odbierający z sieci internetowej dane mu w niej treści i przeżywający je w tym wymiarze, dość często traci swą tożsamość, osłabia swoją osobowość i staje się niejako innym człowiekiem, człowiekiem właściwie bez imienia i bez „dowodu tożsamości”. Stwarza to m.in. pole do rozpowszechniania różnych plotek, oszczerstw, anonimowego niszczenia czyjegoś dobrego imienia, wprowadzania interlokutorów w błąd itp.

Po trzecie, Internet z jednej strony ułatwia dostęp do bogatych i użytecznych informacji, z drugiej zaś – dostarcza informacji całkowicie zbędnych i bezużytecznych, nieprawdziwych i wychowawczo szkodliwych.

Po czwarte, Internet zaspokaja jedną z najważniejszych potrzeb człowieka – potrzebę więzi z innymi. Czyni to jednak w pośredni sposób, co stwarza zupełnie odmienne i nie zawsze pozytywne konsekwencje w porównaniu z komunikacją bezpośrednią. Internet w pewnej mierze jednoczy ludzi jako jednostki i grupy, z drugiej strony – dzieli ich pokoleniowo, ideologicznie, politycznie, kulturowo, obyczajowo, a nawet religijnie.

Po piąte, Internet jest zagrożeniem dla prywatności, intymności, poufności, przede wszystkim zaś dla autentycznej duchowości. Brak w nim odpowiedniej ochrony i zabezpieczenia dla tych wartości.

I po szóste, Internet ma jednak wiele bezspornie potwierdzonych zalet. Należy do nich m.in. to, że osoby odczuwające brak akceptacji w realnym świecie i życiu mogą w kontakcie z odpowiednimi treściami sieci komputerowej uzyskiwać lepsze samopoczucie, swoiste dowartościowanie. Także osoby nieśmiałe, samotne, na co dzień zapracowane mogą w Internecie

upatrywać pewną szansę dla siebie, np. możliwość miłego wieczoru, czemu może sprzyjać względna anonimowość oraz wytwarzanie fikcji wokół własnej osoby podczas obecności w sieci internetowej. Internet jednak ewidentnie staje się źródłem poważnej „choroby” cywilizacyjnej, „choroby internetowej”, tzn. zbytniego, jakby narkotycznego, przywiązania się do sieci internetowej. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że ta „choroba” będzie się szerzyć i upowszechniać, aż do swoistej epidemii i że ta „choroba dopadnie nas wszystkich prędzej czy później”<sup>186</sup>. Prawdopodobnie rzeczywistość wirtualna wciągać nas będzie w przyszłości coraz bardziej i otwierać przed nami coraz szersze nęcące perspektywy, pozornie rekompensując nasilające się niedostatki życia realnego – z wszystkimi egzystencjalnymi i poznawczymi konsekwencjami tego cywilizacyjnego procesu. Tak, że chyba zgodzić się można z cytowanym już wcześniej twierdzeniem, że „Internet ma wszystkie, może nawet zwielokrotnione wady i grzechy tego świata”, ale ma też i dobry, ciągle jeszcze trudny do oszacowania, potencjał oraz wielkie, niezupełnie wykorzystywane i jasno przewidywalne, możliwości. Jest nie tylko, co już wcześniej stwierdzono, jednym z największych osiągnięć cywilizacyjnych i kulturowych oraz potężnym środkiem informacji i komunikacji społecznej, ale także poważnym problemem filozoficznym, zwłaszcza teoriopoznawczym i epistemologicznym, oraz pilnym i doniosłym zagadnieniem dla współczesnej filozofii, humanistyki i antropologii filozoficznej<sup>187</sup>.

Media więc stają się nie tylko wielkim i zgoła nowym problemem poznawczym, ale także niezmiernie poważnym i istotnym zagadnieniem antropologicznym, społecznym, kulturowym i edukacyjnym. We wszystkich swych wymiarach problem ten staje się obecnie poważnym wyzwaniem dla całej ludzkości; wyzwaniem, któremu ludzkość – jeśli ma prawidłowo i bezpiecznie się rozwijać – musi zdecydowanie wyjść naprzeciw i przynajmniej częściowo mu sprostać.

Wielkie i nowe zadania otwierają się tu zarówno przed filozofią, a właściwie przed nową specjalizacją, jaką winna być filozofia mediów, jak i przed wszystkimi starającymi się dotrzymać kroku przyspieszonym przemianom świata ludzkiego naukami społecznymi i humanistycznymi<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> Por. M. Dulniok, *Gorączka sobotniej nocy... przed monitorem*, op. cit., s. 8.

<sup>187</sup> K. Gurba, *Rzeczywistość ducha w świecie wirtualnym*, „Horyzonty Wychowania” 2007, nr 6, s. 12; T. Sławek, „Jak” ludzkiego ducha, *ibidem*, s. 15.

<sup>188</sup> Por. A.T. Tymieniecka, *The New Enlightenment*, „A Review of Philosophical Ideas and Trends” 2008, t. 32, s. 3–4.

## 6. Przejdźmy do uwag uzupełniających i wniosków praktycznych.

Przede wszystkim podkreślmy, że dbałość i troska w społeczeństwie, w jego edukacyjnych, oświatowych i kulturotwórczych instytucjach, oczywiście także w rodzinie, a może w niej przede wszystkim, o prawidłowy i możliwie pełny rozwój osobowy i duchowy człowieka, a zwłaszcza o właściwy rozwój psychiczny i intelektualny dziecka, imperatywnie oznacza – i oznaczać musi – należytą troskę i staranie o stały, poprawny i nieskrępowany rozwój jego języka.

To zaś m.in. oznacza, że musimy być ostrożni, czujni, racjonalni i możliwie niezawisli wobec silnego i agresywnego wpływu na nasze umysły i serca medialnego obrazu rzeczywistości i stosowanych w niej form i technik socjokomunikacji. Równocześnie winniśmy być otwarci na alternatywne w stosunku do niego sposoby odczytywania rzeczywistości i orientowania się w świecie – zdroworozsądkowe, naukowe, filozoficzne, etyczne i być może także metafizyczne i religijne.

Zarys takiego alternatywnego w stosunku do medialnego obrazu rzeczywistości sposobu odczytywania środowiska społecznego i kulturowego doby obecnej opracowany jest już z grubsza w literaturze przedmiotu<sup>189</sup>, ale do przekształcenia go w program konkretnego działania jest jeszcze, jak sądzę, droga daleka i być może nawet nie do w pełni efektywnego przejścia w kierunku jej głównego celu. Jako że wiele danych i faktów wskazuje na to, że w kontekście obecnej cywilizacji, niejako skazani jesteśmy na media – ze wszystkimi, zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi ich na nas oddziaływaniami, tak jak skazani jesteśmy na globalizację – zarówno z jej dobroczynnymi, jak i szkodliwymi konsekwencjami. Na marginesie można by tu tylko nawiązać do jakże mądrego pożytecznego hasła „czytajmy dzieciom” i dodać do niego część dalszą: „zachęcajmy i przyzwyczajajmy dzieci do czytania oraz sami więcej czytamy”.

I kolejne stwierdzenie.

- Media charakteryzuje dość często, jak to nieraz spostrzegamy i doświadczamy, nierzetelność w doborze i komentowaniu informacji – faktów i zdarzeń, poglądów i opinii, większa lub mniejsza manipulacja nimi, traktowanie ich jako towaru na sprzedaż na rynku medialnym, a nie jako nośnika prawdy i wiedzy obiektywnej; podporządkowywanie ich zasadzie komercyjności, czyli regułom dobrej sprzedaży, zyskowego handlu (media to przecież najbardziej dochodowy biznes).

<sup>189</sup> Por. m.in. J. Szmyd, *Odczytywanie współczesności – możliwości, ograniczenia, funkcje społeczne i życiowe*, op. cit., s. 7–16.

Stąd odpowiednia selekcja treści ich przekazu, nastawienie na sensacyjność lub na najprostsze, niekiedy nawet w pewnym sensie chorobliwe zaciekawienie.

Obok stosunkowo nielicznych, rzetelnych, dbałych o swój prestiż społeczny i dobre imię ośrodków i instytucji medialnych funkcjonuje na rynku medialnym tzw. masówka medialna, która – jak pisze znawca zagadnienia – „należy do zabawy i nie ma nic wspólnego z rzetelną informacją i wiedzą”<sup>190</sup>. Zresztą w niektórych krajach (Ameryki Łacińskiej i Afryki) sprawa jest pod tym względem jasno i niedwuznacznie postawiona, a mianowicie radio i telewizja jako główne obok Internetu składniki mediów elektronicznych traktowane są w nich niemal wyłącznie jako źródło zabawy i rozrywki.

Godzi się też zauważyć, że – wzmagające się oddziaływanie na przeciętnego człowieka całego systemu medialnego, głównie telewizji i Internetu, zmierza w finalnym efekcie, poprzez swe treści, formę i konstrukcję swych przekazów, do ukształtowania mentalności i osobowości „robotów”, tzn. indyferentnych, bezwolnych i bezkrytycznych jednostek ludzkich; jednostek niezdolnych do głębszych i samodzielnych refleksji, ale za to zawodowo sprawnych, wykonawczo funkcjonalnych, o choczko i bezkrytycznie wykonujących polecenia i instrukcje swych przełożonych; ludzi, którym – za ich na ogół świadomym przyzwoleniem – ułatwia się i zarazem upraszcza ich życie, niekiedy wręcz do poziomu swoistego prymitywizmu egzystencjalnego, pozbawia tożsamości indywidualnej, wyjaławia duchowość oraz wymazuje barwy i sens życia.

Ludzi tych wtłacza się stopniowo i właściwie bezopornie z ich strony, w strefę tzw. społeczeństwa masowego i niskiej kultury, kiepskiego gatunku kultury masowej. Udział w tym procesie, a w istocie presja medialnego obrazu rzeczywistości jest pierwszorzędna.

I w tym charakterystycznym dla społeczeństw konsumpcyjnych usytuowaniu rynkowym i kulturowym ludzie ci czują się na ogół zwolnieni – jak piszą dwaj polscy filozofowie w niedawno opublikowanej, bardzo interesującej książce pt. *Ekorecentywizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego* (2007): „z obowiązku trudów myślenia [krytycznego, refleksyjnego, perspektywnego i twórczego], z potrzeby poszerzania swych horyzontów myślowych i wiedzy ogólnej, intensywnego i wszechstronnego rozwijania swej osobowości, a zwłaszcza wzbogacania własnej sfery duchowej”<sup>191</sup>. To im dość często odpowiada i pozostają w rezultacie na niskim poziomie samorealizacji.

<sup>190</sup> K.T. Toeplitz, *Dokąd prowadzą nas media*, op. cit., s. 123.

<sup>191</sup> J. Bańka, W. Sztumski, *Ekorecentywizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*, Katowice 2007, s. 121.

Z kolei przyuczanie członków społeczeństwa masowego do skrupulatnego uwzględniania różnych szczegółowych instrukcji, norm i reguł zwalnia ich z poczucia odpowiedzialności za własne zachowania i czyny, za takie czy inne społeczne i moralne zaniechania – to wszystko przenieszone jest na tych, którzy te regulacje do nich kierują i do ich przestrzegania zobowiązują, a zaś ci funkcjonariusze, bo tak ich pewnie najlepiej nazwać, w gruncie rzeczy ponoszą jedynie odpowiedzialność anonimową czy wręcz fikcyjną.

W tego rodzaju sytuacji społecznej redukcji i zniekształceniu ulegają też stosunki międzyludzkie. Mianowicie zawęża się zbytnio przestrzeń relacji międzyosobowych, natomiast poszerza się w nadmiarze sfera odniesień czysto funkcjonalnych, pragmatycznych i modularnych. Zamiast wiązać się emocjonalnie i duchowo z innymi, z całościowo brany człowiekiem, np. poprzez miłość, przyjaźń, koleżeństwo, poświęcenie, wspólne zainteresowania czy choćby poprzez zabawę, sięga się instrumentalnie do jakiegoś wybranego, zwykle pozapodmiotowego i pozaemocjonalnego, modułu jego osobowości – w danym momencie najbardziej użytecznego czy pożądanego – np. do sprawności zawodowej, wiedzy praktycznej, wyuczonej lojalności itp.<sup>192</sup>

Na koniec tych rozważań trzeba z naciskiem stwierdzić, że największym zogniskowaniem wpływu mediów w społeczeństwach naszego kręgu cywilizacyjnego jest dom, rodzina, stałe miejsce zamieszkania, mniej zaś szkoła, uczelnia, miejsce pracy itp. Właśnie w przestrzeni poszczególnego domu, konkretnej rodziny, wspólnego mieszkania, w miejscu codziennego bytowania i współżycia członków rodzin i związków do rodzin upodobnionych, najwydatniej i najskuteczniej spełniają się zarówno pozytywne, korzystne, jak i negatywne, niekorzystne czy wręcz różnorakie zło przenikające funkcje mediów masowych, zwłaszcza mediów elektronicznych: telewizji, Internetu, wideokaset itp. – o nich głównie była wyżej mowa.

Mieszają się tu z sobą zarówno wartościowe – tak dla dzieci, jak i osób starszych – funkcje mediów, np. przekazy pożytecznych programów edukacyjnych, interesujących scen teatralnych i obrazów artystycznych, prezentacje godnych do naśladowania ludzi i ich dokonań, czasem też, ale znacznie rzadziej, pozytywnych postaw społecznych i moralnych ekspresji, różnych form piękna itp., z emisją obrazów różnorakiej agresji, przejawów różnych odmian brutalności i przemocy, fałszu i cynizmu lub zwyczajnej niegodziwości i głupoty, nie mówiąc już o dość nagminnym ekshibi-

<sup>192</sup> Por. Z. Bauman, *Razem osobno*, op. cit.; J. Szmyd, „Bycie razem” w ponowoczesności a zagadnienie tożsamości. *Cywilizacyjne konteksty życia indywidualnego i rodzinnego*, [w:] idem, *Tożsamość a globalizacja*, op. cit.



cjonizmie agresywnego zła, brukowej wulgarności i krzykliwej brzydoty, a nawet biologicznych i psychicznych zbrodni i swoistym kretynizmie.

Zatem niezbędny jest już dzisiaj stały alert wobec mediów niemal wszystkich rodzin i ognisk domowych oraz związków pararodzinnych wychowujących dzieci; niezbędne jest ciągle czuwanie i zatroskanie społeczne w obliczu ich potencjalnego, a nierzadko bywa, że i zupełnie realnego zagrożenia i niebezpieczeństwa.

Potrzebne jest też stałe uczenie się, oraz uczenie innych, właściwego i pożytecznego korzystania z serwisu mediów. Od często jeszcze dopuszczanego tu do głosu woluntaryzmu i bez troskiej żywołości, odniesień bezkrytycznych i nierefleksyjnych należy zdecydowanie odstąpić. Przede wszystkim zaś trzeba stopniowo opracowywać i skutecznie wcielać w życie społeczne i rodzinne sposoby chronienia dzieci i osób starszych od nasilającego się negatywnego oddziaływania mediów. A w każdym razie opracowywać i praktycznie wdrażać efektywne sposoby ograniczania tego negatywnego wpływu. Duża rola do spełnienia przypada tu stosowanym naukom społecznym m.in. stosowanej pedagogice, socjologii i psychologii rodziny, no i – rzecz jasna – odpowiednio przygotowanym i umotywowanym do tej roli pedagogom i rodzicom.

Od tego niezbędnego tu nastawienia i działania wiele aktualnie zależy – a w przyszłości prawdopodobnie jeszcze więcej będzie zależeć – jeśli chodzi o prawidłowy rozwój psychiczny i osobowy dzieci i młodzieży, stan ich indywidualnej kultury duchowej i moralnej, a w konsekwencji – ogólny standard duchowości rodzin, społeczności ludzkich, poziom ich spójności wewnętrznej, jakości relacji rodzinnych i międzyrodzinnych, relacji międzyosobowych oraz poziom kulturowy całego społeczeństwa.



Część trzecia

---

**Jednostka i wspólnota  
w świecie ponowoczesnym  
– problemy moralne,  
egzystencjalne i edukacyjne**



## Rozdział I

# Zmiany w sferze myślenia i bytowania człowieka „ponowoczesnego”. Trudności „bycia razem”

1. Cywilizacja Zachodu w obecnym kształcie i stadium swego rozwoju, czyli w tzw. płynnej nowoczesności, wiąże się nie tylko z głębokimi i przyspieszonymi zmianami w sferze ekonomicznej, społecznej, politycznej i ekologicznej świata współczesnego, ale także z nie mniej gruntownymi i szybkimi zmianami w dziedzinie duchowości, postaw, stylu życia, relacji międzyludzkich, a zwłaszcza zmianami w sferze uznawanych wartości i standardów życia moralnego.

Główną siłą sprawczą tych głębokich, nieodwracalnych i stałemu przyspieszeniu podlegających zmian w dziedzinie ludzkiego „ducha i sposobu bycia” są przede wszystkim takie procesy i zjawiska epoki „ponowoczesności”, jak: globalizacja ekonomiczna i kulturowa, postęp techniczny i informatyczny, działalność mass mediów i wpływy kultury masowej, komercjalizm i konsumeryzm, Internet i reklama.

Przed wszystkim zaś idzie o oddziaływanie na mentalność i życie ludzkie głównej i bodaj najbardziej charakterystycznej tendencji współczesności, a zarazem koronnego jej efektu, tzn. narastającego przyspieszenia zmian w niemal wszystkich dziedzinach życia ludzkiego; coraz większe tempo tych zmian. Głównym efektem tego procesu jest to, co jeden z klasyków myśli społecznej określił w słowach: „wszystko, co trwałe, ulatnia się” [K. Marks], a co współczesny antropolog kultury uzupełnia stwierdzeniem: „Prędkość zaraża nie tylko jednostki, ale

wszystkie dziedziny ludzkiego życia, całą kulturę jako zespół norm i dyrektyw wyznaczających styl życia”<sup>1</sup>.

Zmiany dokonujące się pod wpływem „przyśpieszonego postępu”, w sferze mentalności, postaw i zachowań, a w konsekwencji w sposobie życia człowieka współczesnego; przyśpieszonego na skalę, której „efektów nie potrafimy jeszcze przewidzieć”<sup>2</sup>, polegają nie tylko na tym, co jest powszechnie znane i co uchodzi za bezsporną cechę obecnej cywilizacji, czyli:

- przyspieszonej relatywizacji wszelkich wartości;
- wypieraniu przez rozmaite tendencje i mechanizmy cywilizacji technicznej ze sfery życia indywidualnego i zbiorowego wyższych wartości (autotelicznych) i poszerzaniu przychylnego pola dla wartości niższych – przedmiotowych, instrumentalnych, doraźnie użytkowych, a przez to na wyjawianiu i zubożaniu życia wewnętrznego człowieka, jego duchowości i podmiotowości;
- zawężaniu, a nierzadko nawet na zupełnym braku udziału szerszych rzesz ludności w kulturze wyższej, a uleganiu wpływom kultury niższej (masowej), z jej uproszczonymi i poślednimi wytworami, takimi na przykład, jak typowe seriale telewizyjne, programy rozrywkowe, filmy komercyjne itp.;
- uleganie – głównie pod wpływem reklamy, mediów, nowych mód i obyczajów – różnym pokusom ofensywnego konsumeryzmu, atrakcyjności i swoistej magii produktów i usług konsumpcyjnych, pociągających ku sobie i w przyśpieszeniu modelujących poczucie nowości, wyrafinowanych w swych mechanizmach i funkcjach rozmaitych gadżetów; mówiąc w skrócie – na „ugadżetowaniu każdej sfery życia”<sup>3</sup>.  
I dalej – polegają one nie tylko na:

- nasilaniu się komercjalizacji i pragmatyzacji niemal każdej dziedziny życia i stosunków międzyludzkich, co w opinii Jeremiego Ryfkińa sprowadza się do tego, że „komercjalne sieci wszelkiego rodzaju snują pajęczynę wokół całego życia ludzkiego, redukując każdy przeżywany moment do statusu towaru na sprzedaż”<sup>4</sup>;
- na coraz większej instrumentalizacji i depersonalizacji relacji międzyludzkich oraz intensyfikacji bezwzględnej rywalizacji i gry funkcjonal-

<sup>1</sup> W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, s. 53.

<sup>2</sup> Por. *ibidem*, s. 51.

<sup>3</sup> Por. *ibidem*, s. 21.

<sup>4</sup> Por. Z. Bauman, *Razem – osobno*, Kraków 2003; J. Szmyd, *Bycie razem w ponowoczesności. Cywilizacyjne konteksty życia indywidualnego i rodzinnego*, „Państwo i Społeczeństwo” 2005, nr 3, s. 9–19.

nej w stosunkach służbowych i w działalności zawodowej poszczególnych jednostek ludzkich;

- na poszerzaniu się nietradycyjnych, tzw. alternatywnych związków i form „bycia razem”, życia dwojga ludzi dość często opartego na krótkookresowych i pragmatycznych „kontraktach”, na praktycznej racjonalności i wyrachowaniu na pierwszym planie współżycia, a na uczuciu i bezinteresowności dopiero na drugim, albo na żadnym (przy tym zagadnieniu zatrzymujemy się głównie w tym rozdziale);
- na prawie zupełnym upadku wiary w nieomyślność autorytetów, pogłębiającej się nieufności do wszelkiej ideologii, polityki i polityków oraz wizji przyszłościowych, doskonalszych ustrojów społecznych.

Powtórzmy, interesujące nas tu zmiany polegają nie tylko na wyliczonych wyżej przemianach, ale również i na tym – z czego raczej nieliczni ludzie zdają sobie w pełni sprawę, m.in. ze względu na paradoksalność, czy wręcz groteskowość sytuacji – że – człowiek współczesny staje przed koniecznością bolesnego odchodzenia od poczucia pewności i stałości ważniejszych dla niego punktów oparcia w dziedzinie teorii i praktyki – na przykład w nauce, religii, moralności, życiu zawodowym i osobistym, właściwie przed koniecznością rezygnacji ze wszystkich, a przynajmniej z większości aksjomatów i absolutów w tych dziedzinach, do niekomfortowego odczuwania i doświadczania ich niepewności i zmienności, do oswojenia się z obcą mu dotąd myślą, że „wszelka stałość, niezmiennosc, pewność i absoluty to po prostu fikcja, w którą można wierzyć, ale która nie ma żadnego odniesienia do rzeczywistego świata”<sup>5</sup>.

Ta daremność poszukiwania pewności i trwałości czegokolwiek, to dojrzewiające przeświadczenie, że nawet myśl o czymś takim jest bezcelowa, oznacza przede wszystkim utratę możliwości zaspokojenia jednej z najbardziej podstawowych potrzeb psychicznych jednostki ludzkiej, tzn. zasadzającej się właśnie na poczuciu pewności i trwałości, potrzeby bezpieczeństwa osobistego i zbiorowego<sup>6</sup>. Niezaspokojenie tej elementarnej potrzeby rodzi, jak wiadomo, wiele negatywnych zjawisk psychicznych i problemów egzystencjalnych.

Wzmaga je dodatkowo inna charakterystyczna zmiana w sferze świadomości potrzeb człowieka współczesnego („ponowoczesnego”) (była o niej już mowa), a mianowicie narastająca trudność, zwłaszcza u ludzi starszych, rozumienia otaczającego ich świata, właściwego jego „o d c z y -

<sup>5</sup> W. Sztumski, *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentologii*, Katowice 2004, s. 95.

<sup>6</sup> Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

tywania” – głównie zaś świata polityki i techniki, mimo, a raczej na skutek, napływu o nim coraz więcej informacji, powodujących swoiste „zatrucie” czy „zagubienie informacyjne”.

Jednakże nie chodzi tu tylko o narastające zaciemnienie orientacji w świecie zewnętrznym na skutek natłoku trudnego do ogarnięcia, a nieustannie poszerzającego się i zagęszczającego strumienia informacji, wiodącego do swoistego „smogu informacyjnego”<sup>7</sup>, lecz także, o – jeśli można tak powiedzieć – efemeryzację tej wiedzy, która w miarę wiarygodnym komunikacie do nas dociera i jest poprawnie przyswajania, tzn. o skracającą się w czasie jej przydatność na skutek narastającego przyspieszenia zmian niemal we wszystkich dziedzinach życia. Jak słusznie zauważa autor książki pt. *My zagubieni w świecie* swoistość (groteskowość) „naszego aktualnego środowiska życia polega nie na tym, że niczego nie wiemy (a wiemy przecież o wiele więcej niż kiedykolwiek przedtem!), ani na tym, że to, co wiemy, nie jest prawdą, lecz na tym, że nic nie jest tak stabilne i pewne, by mogło odgrywać rolę drogowskazu ukazującego cel naszego rozwoju i kierunków działań, by mogło stanowić podstawę normalizacji postaw, zachowań i czynów”<sup>8</sup>.

Przytoczona wypowiedź naprowadza nas na dodatkową charakterystyczną cechę mentalną człowieka współczesności, cechę społecznie i psychologicznie bardzo niekorzystną. Jest nią sytuacja tzw. obrotowego kierunkowskazu na rozstajnych drogach; drogach, na których zaczyna brakować pewnych i stałych znaków kierunkowych dla sposobu życia i podążania w przyszłość, a dostrzegalne są tylko niepewne, zmiennie i nieprzewidywalnie obracające się w różnych kierunkach pozorne drogowskazy. Ufne podążanie za nimi może burzyć ład istnienia i uniemożliwiać przewidywalny plan życiowy, czynić życie chaotycznym, często też bezsensownym, chyba że desperacko oderwiemy się od współczesności i zarzucimy „koło ratunkowe” w stronę tradycji i przeszłości.

W grupie zmian mentalnych słabiej docierających do świadomości publicznej odnotujemy na koniec tego fragmentu naszych rozważań nasilający się proces dezintegracji tradycyjnych tożsamości kulturowych i narodowych, społecznych i obyczajowych, moralnych i religijnych. Procesowi temu towarzyszy osłabienie pamięci kulturowej, stopniowe odchodzić od tego, co przez wieki było utrwalone w świadomości zbiorowej i kulturze, co było zakorzenione w tradycji duchowej i obyczajowej. Intensyfikujące się procesy globalizacyjne, gwałtowny postęp technologiczny,

<sup>7</sup> Por. J. Szmyd, *Zagubieni w niepojętym świecie*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2007, nr 11 (206), s. 54–61.

<sup>8</sup> W. Sztumski, *My zagubieni w świecie*, *op. cit.*, s. 96.



niemające precedensów historycznych przyspieszenie zmian niemal we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego oraz wiele innych procesów świata współczesnego – była o nich mowa wcześniej – z natury rzeczy powoduje głębokie a zarazem swoiste zmiany w dziedzinie moralności i etosu życiowego, jednostkowego i zbiorowego człowieka współczesnego.

2. Rozwijana i dookreślana za Arystotelesem w filozofii i naukach społecznych teza, zgodnie z którą człowiek ze swej istoty jest *zoon politikon*, staje się człowiekiem w procesie współdziałań z innymi ludźmi, a pozbawiony ich traci na człowieczeństwie, innymi słowy – „nie rodzi się ludzkim, człowiekiem staje się w procesie społecznego życia”<sup>9</sup>, wymaga co najmniej dwojakiego uściślenia i uzupełnienia. Po pierwsze, o twierdzenie orzekające o tym, że rozbudzane i kształtowane w procesie społecznym człowieczeństwo uzyskuje swoje zakorzenienie i swój genetyczny wyraz w rodzącym się i rozwijającym w tym procesie życiu wewnętrznym człowieka, w którym wartości kultury i treści społeczne zostaną przetworzone w sposób niepowtarzalny na podstawie cech genetycznych organizmu<sup>10</sup>, i po drugie, uzupełnienia o zweryfikowane historycznie i empirycznie twierdzenie, zgodnie z którym określone odmiany cywilizacji stwarzają na swój sposób charakterystyczne dla nich typy człowieka: typy wyróżniające się określonymi cechami mentalnymi, zachowaniami, kulturowymi itp.

W kręgu dwudziestowiecznej cywilizacji Zachodu może to być na przykład „człowiek zewnątrz sterowany” Dawida Reismana, albo „człowiek jednowymiarowy” Herberta Marcusego. Zaś w ramach późniejszej, ponowoczesnej fazy tej cywilizacji, może to być „człowiek bez właściwości” Roberta Musila czy „ponowoczesna osobowość” Zygmunta Bauman, konstytuowana z cech czterech charakterystycznych wzorców osobowych, tzw. „spacerowicza”, „włóczęgi” „turysty” i „gracza”<sup>11</sup>, o których była mowa wcześniej.

Niezbędna jest tu też dodatkowa teza, według której dana cywilizacja, kreując określony typ mentalny, społeczny i kulturowy człowieka (lub – co częściej się zdarza – kilka typów), stwarzając określone wzorce osobowe, modele zachowań i style życia, równocześnie generuje i kształtuje określone typy relacji międzyludzkich, odniesień międzyosobowych, w tym znajdujące w niej żyzne podłoże sposoby życia indywidualnego oraz „bycia razem” w rodzinie, w związkach rodzinie pokrewnych albo też w związkach wobec niej alternatywnych.

<sup>9</sup> J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, wyd. 3 rozszerzone, Warszawa 1984, s. 22.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, s. 23.

<sup>11</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 7–40.

Nie można więc w pełni opisać i zrozumieć charakteru i kierunku zmian więzi i relacji międzypersonalnych oraz ich form zewnętrznych (związków, układów, porozumień itp.) bez pełniejszego rozpoznania stymulujących je i warunkujących kontekstów i czynników cywilizacyjnych. Co więcej, nie da się ich opisać i zrozumieć bez choćby częściowego odczytania głównych mechanizmów i struktur całego zastanego świata ludzkiego. Z naukowego punktu widzenia jest to zadanie trudne, ale konieczne. Wszak to właśnie konteksty i czynniki cywilizacyjnego świata przemożnie, silniej niż się z pozoru wydaje, determinują i określają więzi i relacje międzypersonalne.

Mówienie o nich bez uwzględnienia wspomnianych kontekstów i czynników, co niestety dość często jeszcze ma miejsce, jest rozprawianiem w oderwaniu od rzeczywistości, abstrakcyjnym i spekulatywnym, albo spekulowaniem doktrynalnym i życzeniowym.

3. W tym miejscu interesują nas cywilizacyjne uwarunkowania i przemiany jednej z ważniejszych odmian stosunków międzyludzkich, określonej mianem „bycia razem”. Ponieważ ten znajomo brzmiący, ale wieloznaczny termin nie ma rangi dookreślonej kategorii badawczej i posługujemy się nim w różnych i niedostatecznie sprecyzowanych znaczeniach – częściej w języku potocznym lub publicystyczno-eseistycznym niż naukowym – spróbujemy jego sens doprecyzować.

A więc przyjmujemy ten termin w znaczeniu zbliżonym do takich określeń, jak: „życie razem”, „współżycie z innym” (innymi), „współuczestnictwo w życiu innego” (innym), „przestrzeń życiowa między mną a tobą” (nimi), „świat między nami” (tobą a mną), „trzeci wymiar istnienia” (mój i twój) itp. Określeniami znaczeniowo przeciwstawnymi w stosunku do zwrotu „bycie razem”, mogą być m.in. zwroty: „bycie osobno”, „życie w osamotnieniu”, „odsunięcie się od innych”, „samotność egzystencjalna” itp.

Zakres znaczeniowy terminu „bycia razem”, wypełnia – w przyjętym tu jego znaczeniu – zarówno treść podmiotowa, wewnętrzna, jak i przedmiotowa, zewnętrzna.

Pierwszą z nich tworzą różne rodzaje więzi międzypersonalnych o charakterze emocjonalnym, intelektualnym, intencjonalnym, motywacyjnym, interkreatywnym (dzielenie się czy obdzielanie się życiem), oraz różnorakie osobowe relacje wzajemne: partnerstwo w życiu i działaniu, moralne wspomaganie się, wzbogacanie duchowe, wzajemne wspieranie się w doświadczaniu życia, bycie dla siebie inspirującym i aktywizującym punktem odniesienia, akty seksualne itp.

Natomiast na treść przedmiotową, zewnętrzną „bycia razem” składają się różnorakie formy i modele tego współżycia w postaci określonych

związków, układów, porozumień formalnych i nieformalnych, regulujących je ustaleń prawnych, obyczajowych, zasad moralnych, kulturowych, konwencji i wzorów dyktowanych aktualnymi tendencjami w modzie życia międzypersonalnego<sup>12</sup>.

Przyjęte na potrzeby tych rozważań rozumienie znaczenia „bycia razem” w zasadzie pomija jego szerszy zakres, np. różne formy więzi i relacji międzyludzkich zawiązywanych i doświadczanych w większych grupach społecznych, np. w komunach młodzieżowych czy sektach religijnych, albo w czasie wspólnego wykonywania społecznie koniecznych zadań i misji, np. więzi i relacje powstałe w czasie walk z żywiołami, w zmaganiach ze skutkami katastrof cywilizacyjnych, w akcjach w ochronie życia obywateli i bezpieczeństwa zbiorowego, w działaniach antyterrorystycznych, wojennych itp. Wytwarzane i kształtowane w tego rodzaju osobliwych zespołowych wysiłkach i współdziałaniach więzi i odniesienia międzyludzkie rządzą się, jak wiadomo, swoistymi prawami i regułami, są specyficzne. Wąsko pojmowany termin „bycia razem” nie ogarnia ani ich specyficznych cech, ani mechanizmów.

Dla dopełnienia przyjętego przez nas węższego sensu znaczeniowego terminu „bycia razem” wskażmy na niektóre potrzeby i motywacje, z których ten typ więzi i relacji międzypersonalnych genetycznie wyrasta, oraz na niezbędne warunki utrzymania ich w zdrowej i niewypaczonej postaci.

Do podstawowych pojawiających się tu potrzeb i motywacji można zaliczyć m.in. potrzebę wsparcia się na kimś i pozyskania jego przyjaźni, przezwyciężenia poczucia obcości innych osób i osamotnienia wśród nich, niedostatku bezpieczeństwa i ochrony, potrzebę obecności drugiego człowieka i „dopełniania” się nim, współobeciania i współdziałania, wzajemnej pomocy, osobowościowego potwierdzenia, dzielenia się życiem wewnętrznym i własnym losem, itp.

Natomiast do warunków niezbędnych dla zdrowego i prawidłowego funkcjonowania omawianych tu relacji i więzi osobowych zaliczyć należy m.in. zachowanie indywidualności partnerów, ich osobistej suwerenności i autonomii, wolności i niezawisłości oraz praktykowanie pełnego „humanum” współżycia, czyli zhumanizowanych jego zasad i intencji.

To, jak widać, strukturalnie i funkcjonalnie złożone zjawisko określane mianem „bycia razem”, wymaga, stosownie do jego bogatej, wieloaspektowej, a zarazem delikatnej w swej esencjalności natury, pogłębionych i różnokierunkowych analiz i wyświetleń naukowych.

<sup>12</sup> W konstrukcji znaczenia terminu „bycie razem” opieram się m.in. na pracach: Z. Bauman, *Razem – osobno*, Kraków 2003; J. Legowicz: *Człowiek, istota ludzka*, Warszawa 1992; J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, *op. cit.*

Przyjrzyjmy się teraz wstępnie „byciu razem” z perspektywy kategorii „trwałości” i „zmienności”. Nie są to kategorie i wyznaczone nimi punkty odniesienia poznawczego przypadkowo dobrane. Nasuwa je charakter współczesnej cywilizacji, w której kontekstach i uwarunkowaniach zjawisko to kształtuje się swoiście i urzeczywistnia, na swój charakterystyczny sposób trwa i zmienia się.

4. Charakter współczesnej cywilizacji odzwierciedla się przede wszystkim w procesach globalizacyjnych i w ich skutkach – ekonomicznych, społecznych, politycznych, kulturowych, mentalnych, edukacyjnych i innych. Procesy globalizacyjne, wraz ze swymi pozytywnymi i negatywnymi, rozpoznawalnymi i nierozpoznawalnymi rezultatami, są – o czym była już mowa wcześniej – bezspornie głównymi cechami współczesnego świata, najbardziej widocznym jego wyróżnikiem i znamieniem. Coraz silniej wyciskają one swoje piętno na niemal wszystkich formach i płaszczyznach życia człowieka świadomie bądź nieświadomie, szybciej lub wolniej im ulegającego, z wszystkimi dobrymi lub złymi konsekwencjami tego wszechogarniającego procesu dla jego ogólnej kondycji oraz sposobu i jakości życia.

Nie ma tu miejsca na bliższą charakterystykę obrazu współczesności z perspektywy procesów globalizacyjnych – obraz ten jest stale poszerzany i dopełniany w narastającej w szybkim tempie literaturze tego zagadnienia<sup>13</sup>. Zwróćmy jedynie uwagę na te cechy i właściwości globalizującego się świata ponowoczesnego, które wiążą się ściślej z podjętym przez nas tu tematem i bez których formułowane w dalszej części wywodu twierdzenia nie byłyby zrozumiałe.

Oto najważniejsze i bodaj najbardziej charakterystyczne, wykraczające poza horyzont problemów globalizacyjnych cechy i właściwości świata, w którym żyjemy, sformułowane obrazowo i metaforycznie:

- 1) „przyspieszone ułatwianie się wszystkiego, co stałe”<sup>14</sup>, przyspieszona zmienność wszystkich rzeczy i spraw w świecie ludzkim, zwłaszcza przyspieszony bieg nieoczekiwanych i nieprzewidzianych wydarzeń; „wszystko, co stałe, przechodzi w stan lotny i nietrwały”, „wszystko, co stałe, wyparowuje” („*All what is solid melts into air*”)<sup>15</sup>;

<sup>13</sup> Por. m.in. J.S. Stiglitz, *Globalizacja*, op. cit.; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, op. cit.; H.P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji*, op. cit.; Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit.; U. Beck, *What is Globalization?*, przeł. P. Camiller, Cambridge 2000.

<sup>14</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 18.

<sup>15</sup> Por. W. Benjamin, *On the Philosophy of History*, [w:] *Illuminations. Essays and Reflections*, New York.

- wbrew tendencji kultury dotychczasowej, która, można powiedzieć, funkcjonowała na rzecz tworzenia i utrwalania określonych wartości, czynienia z nich jakości bardziej lub mniej opornych na destrukcyjne działanie czasu, a więc względnie trwałych i niezniszczalnych. Obecnie niewiele już wartości i stanów rzeczy zachowuje swą pełniejszą trwałość i niezmiennność, z wyjątkiem może paradoksalnie kruchej i krótkotrwałej cielesnej egzystencji człowieka, „cielesna egzystencja – pisze Z. Bauman – mimo iż sama w sobie przemijająca, zdaje się wznosić w całym majestacie wiecznotrwałej skały ponad kłębowiskiem ulotnych i nietrwałych przedmiotów pożądania, umiejętności, partnerstwa układów, przyjemności, marzeń, stylów i celów życia”<sup>16</sup>.
- 2) W „świecie szybkości i przyspieszenia”, w „niestałym świecie”, jak się go niekiedy określa, ma miejsce pogłębiająca się relatywizacja wartości, zasad i reguł życia, norm i wzorów postępowania, równocześnie w głębokim kryzysie znajdują się wszelkie aksjomatyczne i normatywne systemy etyczne i aksjologiczne. „Nie ma żadnych reguł” oświadczają przedstawiciele postmodernizmu – filozoficznego orędownika i rzecznika radykalnego relatywizmu – „wszystko, co mówimy – wyznają – to tylko gry językowe”<sup>17</sup>.
  - 3) Z radykalnym relatywizmem wiąże się upowszechniające się w społeczeństwach świata ponowoczesnego przeświadczenie, że „nic już nie jest konieczne”, nic już nie jest imperatywne. A jeśli dostrzega się jeszcze jakieś konieczności, czy imperatywy, to – diagnozują badacze jedną z tendencji społeczeństwa cywilizacji postindustrialnej – podejmuje się „ucieczkę od konieczności”, od wszelkich bezalternatywnych sytuacji (jakby w przeciwieństwie do opisanej przez E. Fromma „ucieczki od wolności”)<sup>18</sup>.
  - 4) Kolejną, dobrze znaną cechą społeczeństwa ponowoczesnego jest powszechny pęd do dobrobytu, a w każdym razie pogoń za dobrami konsumpcyjnymi i coraz wyższym standardem materialnym życia; standardem uznawanym z reguły za cel sam w sobie. Zaś po stronie środowisk finansowych i biznesu – coraz większy pęd za zyskiem, nie liczący się z wymogami społecznymi i moralnymi pościg za sukcesem za wszelką cenę, „globalny pęd za zyskiem i jeszcze więk-

<sup>16</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasińska, *op. cit.*, s. 153.

<sup>17</sup> Por. P. Skudrzyk, *Kabaret filozoficzny. Między recentywizmem a etyką prostomyślności*, Katowice 2005 (maszynopis); T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001.

<sup>18</sup> Por. M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994; *Filozofia wobec wyzwań XXI wieku*, red. L. Gawor, *op. cit.*

szym zyskiem (nazywany wzrostem gospodarczym<sup>19</sup>), „rynek jest nie tyle opartą na konkurencji interakcją rywalizujących ze sobą sił, ile działaniem przeciwstawnie ukierunkowanych bodźców, płynących z manipulowania popytem, sztucznie tworzonych potrzeb i pragnienia szybkiego zysku”<sup>20</sup>.

- 5) Dwie ostatnie tendencje społeczeństwa „płynnej nowoczesności”, łącznie z wszechwładnym w niej życiowym pragmatyzmem, sprawiają, że dominuje w jego postawach i życiu codziennym zasada „mieć” nad zasadą „być”, że – jak pisze B. Suchodolski – „Nie jest łatwo głosić pochwałę życia kierowanego zasadą „być”. Cywilizacja nasza zdominowana przez środki nie jest wrażliwa na cele i wartości, ani na egzystencjalny wymiar życia”<sup>21</sup>.

Nie są to, oczywiście, wszystkie ważniejsze cechy społeczeństw świata ponowoczesnego i, rzecz jasna, w nierównej mierze charakteryzują one jego zróżnicowane narodowe i regionalne odłamy. Przykładowo w większym stopniu są one charakterystyczne dla społeczeństwa północnoamerykańskiego, typowo konsumpcjonistycznego i pragmatycznego, w mniejszym zaś stopniu przysługują one społeczeństwom europejskim – w mniejszym stopniu dotkniętym jak dotąd psychospołecznymi „chorobami” ponowoczesności. Są to jednak cechy, jak się wydaje, należące do tych czynników i właściwości współczesnej cywilizacji, które najsilniej oddziałują na kształt, jakość, zmiany i na różne deformacje „bycia razem” w czasach współczesnych.

5. Przyjrzyjmy się tym zmianom i stanom rzeczy. Przede wszystkim są one niejednoznaczne i wewnętrznie sprzeczne. Łatwo w nich dostrzec wiele przeciwstawnych tendencji albo wzajemnie się wspomagających odmierności. W ogólnym wymiarze są to zmiany i przekształcenia bardzo rozległe, z tendencją do stałego poszerzania się i pogłębiania. W wielu przypadkach są zmianami, jak się wydaje, nieodwracalnymi, gruntownie wpływającymi na sposoby i style życia człowieka współczesnego. I na niego samego – jego mentalność, osobowość, postawy.

W interesujących nas tu zmianach przewagę uzyskują tendencje negatywne z punktu widzenia prawidłowego i konstruktywnego kształtowania relacji międzyludzkich. Nietrudno zidentyfikować przyczyny cywiliza-

<sup>19</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit., s. 94; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, op. cit.

<sup>20</sup> G.H. von Wright, *The crisis of social science and the withering away of the nation state*, „Associations” 1997, nr 1, s. 49–52 (podaję za: Z. Bauman, *Globalizacja*, op. cit., s. 153).

<sup>21</sup> B. Suchodolski, *Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje*, przeł. I. Wojnar, Warszawa 2003, s. 146.

cyjne, społeczne, ekonomiczne i kulturowe interesujących nas tu zmian. Nieskrępowanie, a nawet prowokacyjnie pojawiają się w polu widzenia rozliczne, zarówno umiarkowane, jak i ekstremalne przejawy tych zmian. Natomiast głębsze ich mechanizmy (psychologiczne, socjologiczne, kulturologiczne), jak dotąd nie są dobrze poznane i wiele z nich dopiero oczekuje na gruntowne wielodyscyplinarne i długofalowe badania. Bliższe naukowe wyjaśnienie omawianych tu zmian może się przyczynić do lepszego ich zrozumienia i do zobiektywizowanej oceny – czego dość często jeszcze brakuje. Natomiast z oczywistych względów nie może ono wspierać pojawiających się niekiedy prób ich cofnięcia czy zahamowania. Nie może takiej funkcji spełniać, gdyż zmiany te są w większości przypadków obiektywnym wytworem i nieuchronną konsekwencją określonego typu cywilizacji.

A oto skrótowy przegląd ważniejszych typów tych zmian i ich charakteru, z rozróżnieniem, z jednej strony, na zmiany w sferze więzi psychologicznych i osobowych, mówiąc inaczej, w dziedzinie komunikacji międzypodmiotowej, z drugiej zaś, w sferze organizacyjno-funkcjonalnych form i przejawów tych więzi i interakcji w postaci określonych międzyosobowych związków, układów, porozumień i form współżycia, z rodziną na czele.

Co do pierwszego wymiaru interesującego nas tu zjawiska, tzn. więzi i interakcji międzyosobowych, nasuwa się przede wszystkim stwierdzenie, że występuje tu stała tendencja do osłabiania albo nawet zrywania i zawiązywania na nowo owych więzi: osłabiania w nich rozumienia się i zaufania; unikania lub odkładania jak najdłużej trwałych zobowiązań; coraz częstsze pojawianie się sytuacji odepchnięcia, osamotnienia, trzymania się od innych na dystans, chronicznego braku bliższego kontaktu z innymi, niedostatku towarzystwa, przyjaźni, koleżeństwa itp.

Ogólnie rzecz biorąc, komunikacja i unia międzyludzka jest w świecie ponowoczesnym coraz częściej i coraz poważniej utrudniana i zakłócana, zawężana i spłykana. Człowiek ponowoczesny – jeśli można go tak nazwać – coraz bardziej zawęża swą otwartość na innych i swą przystępność dla osób z zewnątrz jego życia osobistego. I w tym sensie stopniowo kurczy się jego społeczna podmiotowość, czy – jakby to E. Fromm określił – jego społeczny charakter. Nasila się zaś swoista ucieczka ku własnemu „ja”, ku indywidualnemu światu wewnętrznemu.

Zresztą i ten świat, „źródło najważniejszych ludzkich spraw” – jak nazywa go Jan Szczepański<sup>22</sup>, też dość często spłyca się i ubożeje pod wpły-

<sup>22</sup> Por. J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, *op. cit.*

wem destrukcyjnego działania zewnętrznego, tak że człowiek współczesny nie zawsze ma do czego uciekać. W dodatku jego natura czy określające go wobec innych jego *humanum*, nierzadko psuje się, nabywa gorszych cech w wyniku oddziaływań takich czy innych czynników cywilizacyjnych. Na przykład wszechwładny w niej konsumeryzm i komercjalizm, wyścig za karierą i dobrami materialnymi i coraz trudniejsza „technologia życia”, wydobywają niejako, w aktualnych kontekstach i warunkach cywilizacyjnych, na powierzchnię życia gorsze strony ludzkiej natury: egoizm, chciwość, interesowność, bezkompromisową rywalizację itp., spychają zaś w nieuaktywnione pokłady lepsze jej wyposażenie: altruizm, wrażliwość moralną, poczucie solidarności, ideowość itp. Na dodatek zaciemnia się świadomość właściwego sensu i jaśniejszej busoli życia, wyższych wartości i celów egzystencjalnych.

Jeśli zaś idzie o zmiany w zakresie zewnętrznych przejawów „bycia razem”, tzn. tradycyjnych i nowoczesnych form życia międzyosobowego, to, najogólniej rzecz biorąc dają się m.in. zaobserwować następujące tendencje:

- osłabianie trwałości i stabilności tradycyjnych form współżycia indywidualnego, zwłaszcza rodziny;
- nasilanie się podatności rodziny na społeczne schorzenia, dewiacje, patologie i dysfunkcje;
- stałe poszerzanie się, a nawet upowszechnianie alternatywnych wobec tradycyjnej rodziny form współżycia, układów i związków międzyjednostkowych, np. konkubinatu, tzw. „czystych związków”, „kieszonkowych związków”, różnych sposobów tzw. „wspólnego przebywania” i innych;
- upodobnianie się tych związków i układów do transakcji, umów komercyjnych, korzystnych inwestycji w siebie, pragmatyczno-użytecznych konwencji wzajemnego współżycia i porozumień partnerskich.

Można również odnotować m.in. narastanie nietrwałości i tymczasowości, wątpliwości i kruchości omawianych związków i układów międzyosobowych, z utrwalającymi się zasadami: „kończyć szybko i zaczynać od początku”, „odważnie i często eksperymentować”, „uczyć się bardziej sztuki zrywania związku i wychodzenia z niego bez szwanku, niż sztuki budowania”<sup>23</sup>. Dominuje w nich tendencja do zastępowania wspólnoty wewnętrznej, wspólnoty ducha i tożsamości wspólnotą interesu, okazji, satysfakcji i przyjemności oraz sprawną i skuteczną „technologią bycia razem”<sup>24</sup>. Tu jednak należy zauważyć, że zarysowana wyżej zmiana form

<sup>23</sup> Por. Z. Bauman, *Razem – osobno*, op. cit.

<sup>24</sup> Por. *ibidem*, s. 56.



i typów międzyosobowego współżycia ludzkiego w świecie ponowoczesnym czy, „w świecie płynnej nowoczesności”, albo w „świecie w ciągłym ruchu”, wbrew pozorom, nie zawsze oznacza ich spłykanie i spłaszczenie, daleko posuniętą symplifikację czy wręcz wulgaryzację, choć oczywiście takie trendy i takie przekształcenia w ich kręgu często występują. W wielu wypadkach oznaczają one jedynie jakby rozgęszczenie czy rozproszenie w nich, a tym samym osłabienie naturalnych pierwiastków więzi międzyludzkich, takich jak: miłość, przyjaźń, braterstwo, koleżeństwo, sympatia – empatia itp. (natura i mechanizmy owych naturalnych – jak je tu nazywamy – elementów emocjonalnej i motywacyjnej struktury ludzkiej psychiki nie ulega szybkim i zasadniczym zmianom), choć psychiczność niektórych jednostek, jak twierdzą znani psychologowie, ulega jednak pewnemu „rozgęstrzeniu” i osłabieniu.

Bywa, że niektóre z tych pierwiastków i elementów ulegają w nielicznych związkach i układach nawet pewnemu wzmocnieniu, np. o uczucie przyjaźni, sympatii, koleżeństwa, nierzadko także i miłości. Z reguły zaś w zmieniających się związkach i układach występujących w przestrzeni „bycia razem” wzrasta poziom wymogów i wzajemnych oczekiwań, zwłaszcza jeśli chodzi o poszanowanie i respektowanie osobistej suwerenności i tożsamości, podmiotowości i samookreślenia się partnerów w sferze wartości, celów życiowych, pojmowania sensu istnienia itp.

Zmiany, o których była wyżej mowa, nie są więc ani jednorodne, ani jednokierunkowe, ani wewnętrznie niesprzeczne, ani też w pełni jasne w swych tendencjach, i – oczywiście – łatwe i bezkonfliktowe. Ich mechanizmy nie są też w pełni rozpoznawalne, a ich skutki przewidywalne. Zatem zmiany te nie podlegają prostej i jednoznacznej ocenie.

6. Charakterystyczne dla współczesności zmiany w odniesieniach międzyludzkich, a zwłaszcza w relacjach międzyosobowych, w sferze „bycia razem” lub „bycia osobno”, są – o czym już była mowa – konsekwencją zmian cywilizacyjnych, społecznych, kulturowych, zmian w dziedzinie wypełniania funkcji zawodowych i ról społecznych, w poziomie i jakości codziennego bytowania itp. W szczególności są one konsekwencją przyspieszonych zmian w zakresie tożsamości człowieka w epoce ponowoczesności. Zmian nie tylko w sferze tożsamości zbiorowej – narodowej, etnicznej, środowiskowej itp., lecz także i może przede wszystkim w zakresie tożsamości indywidualnej – osobowej, mentalnej, zachowaniowej jednostek ludzkich. Zgodnie z przewidywaniami wielu teoretyków współczesności zmiany w tej newralgicznej i bodaj najbardziej decydującej o postawach ludzkich sferze są w dobie globalizacji nader szybkie i głębokie, niekiedy nawet przybierają destrukcyjne i zaskakujące formy.

Chodzi tu o zmiany na ogół niekorzystne dla ludzkiej duchowości – choć ta niekiedy im się skutecznie opiera – niekorzystne dla wyborów w dziedzinie wartości i stylów życia, postaw moralnych i społecznych, upodobań estetycznych i kulturalnych, odniesień do własnego „ja” i do innych, szczególnie zaś idzie o niepomyślnie zmiany w sferze poczucia „bycia człowiekiem”, posiadania jasnych kryteriów rozpoznawania swej „humano-tożsamości”, czyli podstawowych cech konstytuujących istotę ludzką i człowieczeństwo.

Można wskazać na szeroki krąg zasadniczych uwarunkowań, procesów i mechanizmów społeczno-cywilizacyjnych, które mają przemożny wpływ na interesujące nas tu zmiany w zakresie tożsamości indywidualnej „człowieka ponowoczesnego”. Najważniejszą z nich jest silna i na ogół skuteczna tendencja spychania człowieka doby „płynnej nowoczesności” na płaszczyznę życia zewnętrznego, czyli życia funkcjonalno-instrumentalnego, życia ograniczającego się do wykonywania określonych zadań i ról zawodowych i społecznych, użytkowych działań i zabiegów nastawionych głównie na sukces, powodzenie, zwiększoną konsumpcję, urządzenie się w życiu itp., życia, w którym dominuje zasada „mieć” nad „być”, w którym „odbywa się walka o materialną ochronę egzystencji i o dobrobyt człowieka”<sup>25</sup>. Jednostka ludzka występuje tu bądź w roli takiego czy innego funkcjonariusza i wykonawcy, konsumenta i usługodawcy, bądź producenta i menadżera. Najogólniej mówiąc – życia, w którym staje się ona bardziej lub mniej podległym przedmiotem i funkcjonalnym specjalistą, użytecznym instrumentem i swoistym robotem.

Jak wykazują obserwacje i badania, tendencja ta skutecznie odwodzi człowieka od życia „wewnętrznego”, podmiotowego, polegającego na próbach aktywności nieinteresownej, niekiedy twórczej, na osobistym przeżywaniu własnej egzystencji, na doznawaniu pozytywnej uczuciowości i głębszych doświadczeń osobowych, na pogłębionej refleksyjności i motywowaniu własnych postaw wyższymi wartościami (etycznymi, estetycznymi, poznawczymi, humanistycznymi itp.); życia, w którym jest się niezależnym i autonomicznym podmiotem, istotą w miarę wolną i twórczą, spontaniczną i nieskrępowaną w myśleniu i wyobraźni; istotą zdolną do kontemplacji rzeczywistości i do głębszych przeżyć, transgresyjnej intencjonalności i bezinteresownych poruszeń<sup>26</sup>.

Cywilizacja współczesna, w charakterystycznym ponowoczesnym swym kształcie, walenie przyczynia się do zawężania, ujednostrobniania,

<sup>25</sup> Por. J. Legowicz, *Człowiek istota ludzka*, op. cit., s. 327.

<sup>26</sup> Por. A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986.

a nawet degradacji i niszczenia tak pojętego życia wewnętrznego oraz do coraz większego poszerzania pola rozwarcia między nim a uprzywilejowanym w niej życiem zewnętrznym. W konsekwencji życie przeciętnego człowieka staje się roztarte, jednowymiarowe, treściowo zubożone i spłycone, pozbawione lepszego smaku i wyraźnego sensu, coraz bardziej odseparowywane od kultury wyższej i wartości autotelicznych, trwałych więzi międzyludzkich i po prostu od zwykłego ludzkiego solidaryzmu<sup>27</sup>. W rezultacie życie to nierzadko jest przeniknięte poczuciem osamotnienia i pustki, nudy i rutyny, lęku i niepokoju. Wymownie i z nutą dramatyzmu pisze o tej nastrojowości Jan Szczepański: „Ludzie boją się osamotnienia i samotności, które z nim identyfikują. Boją się zwłaszcza ludzie współcześni, wychowani w cywilizacji technicznej, która ich świat wewnętrzny zabija hałasem motoryzacji, szumem stadionów, masowych rozgrywek, organizowanej turystyki – byle nie pozwolić człowiekowi zostać samemu, chociaż przez chwilę z sobą samym. Dlatego ten lęk przed zostaniem z sobą samym, chociaż przez chwilę bez rytmu muzyki, bez echa jakiegokolwiek wrzawy, jest charakterystyczną cechą współczesności. Cisza i milczenie wywołują natychmiastowe poczucie pustki, nudy, niepokoju. Bo większość współczesnych nie ma samym sobie nic do powiedzenia. Nic więc dziwnego – dodaje J. Szczepański – że Szwecja, kraj najwyżej rozwiniętej cywilizacji hałaśliwego dobrobytu, ma najwyższą na świecie stopę samobójstw: 22 na 1000 mieszkańców rocznie. Zejść z wrzawy agory musi być ucieczką w śmierć”<sup>28</sup>.

Praktyka egzystencji indywidualnej i jej wielorakich uzależnień od życia zbiorowego wykazuje, że człowiek współczesny musi żyć zarówno w sferze życia zewnętrznego – jest to podstawowy warunek materialnego zabezpieczenia jego egzystencji – jak i wewnętrznego – to z kolei niezbywalny warunek jakości jego egzystencji, równowagi wewnętrznej i zdrowia psychicznego. Dla właściwie pojętego jego dobra, prawidłowego rozwoju i pełniejszej samorealizacji te dwie sfery czy strategie życia winny być odpowiednio kształtowane i korelowane. Natomiast poprzestawanie – na co jedynie w wielu przypadkach starcza i sił i czasu – na życiu zewnętrznym, albo – w innym razie – okazjonalna i dość często desperowana ucieczka w „zacisze” życia wewnętrznego i czajenie się za jego ochronnymi (z pozoru) kotarami jest dla człowieka niekorzystne, a nawet szkodliwe. Nie może on być wyłącznie ani funkcjonalnym i produktywnym przedmiotem, ani też jedynie kontemplatywnym i kwietystycznym podmiotem. Inaczej mówiąc: „Nie jest pełnym człowiekiem ten, kto żyje

<sup>27</sup> B. Suchodolski, *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje*, op. cit., s. 67.

<sup>28</sup> J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, op. cit., s. 32.

wyłącznie prozą, ale też pełnia nie charakteryzuje tego, kto żyje wyłącznie poezją<sup>29</sup>. Człowiek musi żyć jednocześnie – w możliwych i racjonalnych wymiarach – zarówno prozą, jak i poezją. Inaczej naraża własne życie na jednostronność, dysharmonijność, różne deformacje, a nawet na destrukcję. Znaczący tego zagadnienia, B. Suchodolski zaznacza: „człowiek może rozwijać oba te wielopoziomowe światy: zewnętrzny i wewnętrzny, może koncentrować się na jednym, zewnętrznym, co też najczęściej czyni, lecz to nie znaczy, że tylko działalność w tym świecie zewnętrznym decyduje o jego człowieczeństwie. Jeśli się koncentruje tylko na działaniach w świecie zewnętrznym, w szumie i zgiełku agory, gdy z niej schodzi, schodzi w świat pustki przemijającego bez treści czasu<sup>30</sup>”.

Człowiekowi potrzebne są równocześnie obydwie sfery istnienia, sfery wzajemnie się dopełniające i warunkujące. Oczywiście nie są one łatwe do skorelowania ze sobą. Na umiejętności stałego i skutecznego ich wzajemnego harmonizowania w dużej mierze polega sztuka życia. Ale jest to raczej sztuka przyszłości i zarazem nadzieja, ponieważ większość ludzi jeszcze jej w pełni nie opanowała. „Wiążemy nasze nadzieje z trudną perspektywą połączenia obu tych strategii. Jesteśmy także przekonani, że w ten sposób można rozwiązać jednocześnie wielki problem ładu w świecie i ładu w osobowości człowieka. Tak właśnie można osiągnąć porządek moralny i społeczny, opanować niebezpieczeństwo cywilizacji rozwijającej się w sposób niekontrolowany, a jednocześnie tak kształtować istoty ludzkie, aby znalazły się na wysokości zadań, jakie im przypadają, wskazywać podstawowe wartości życia, jakich poszukują<sup>31</sup>”.

Nie wdając się na tym miejscu w trudny i prawdopodobnie nawet niemożliwy do rozstrzygnięcia osąd tego, czy nadzieja na fortunne zharmozowanie tych dwóch porządków życia ludzkiego, ze wszystkimi dobroczynnymi skutkami tego ewentualnego rozwiązywania, nie jest nadzieją płonną – nie mamy po temu ani dostatecznych danych empirycznych, ani też prawomocnych możliwości trafnego przewidywania – można jednak, a nawet trzeba, przystać na postulat zatroskanych losem człowieka ludzi mądrych i ludzi wielkiej wiedzy, żeby w miarę możliwości i wbrew spiętrzającym się trudnościom i przeszkodom – i tak naprawdę mimo wszystko – rozbudzać, pielęgnować, rozwijać w sobie życie wewnętrzne i uczyć się go – uczyć i na teraz, i na przyszłość. Jest to wszak warunek nie tylko względnej pełni i równowagi ludzkiego życia oraz trwałszych i głębszych więzi międzyludzkich, większego powodzenia w „byciu ra-

<sup>29</sup> B. Suchodolski, *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje*, op. cit., s. 67.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

zem”, ale – prawdopodobnie – jest to też jeden z ważniejszych warunków przetrwania gatunku ludzkiego w zdrowej i nieokaleczonej psychicznie osobowej jego kondycji, czyli w jego „humano-tożsamości”.

Nadzieja na przywrócenie możliwej równowagi między życiem zewnętrznym, przedmiotowo-instrumentalnym, a życiem wewnętrznym, podmiotowo-egzystencjalnym – w przyjętych tu ich rozumieniu – zasadnie może rodzić sceptycyzm i różne wątpliwości. Mimo to nadzieja ta nie jest jednak całkowicie bezpodstawna. Nie jest taką choćby z tego względu, że nie ma dla niej alternatywy – jeśli życie ludzkie, w pełniejszym i uczłowieczonym jego kształcie, a być może i jego istnienie w zhumanizowanej postaci, ma być uchronione i zabezpieczone.

Przede wszystkim zaś nadzieja ta ma, być może, pewne szanse z uwagi na to, że człowiek, jak zdaje się wskazywać na to wiele danych psychologicznych i antropologicznych, nie ulega jednak fundamentalnym wynaturzeniom, organicznej deformacji w strukturze swego człowieczeństwa, w jego *humanum*, ale jedynie – co próbowaliśmy wyżej wykazać – jest on spychany przez potężne siły i mechanizmy ekonomiczno-społeczne współczesnej cywilizacji na takie płaszczyzny swojego bytowania i działalności, które są istotnym zagrożeniem dla niezbędnej równowagi między dwoma nierozłącznymi porządkami jego życia: zewnętrznego i wewnętrznego, a w konsekwencji zagrożeniem dla pożądanej pełni czy – mówiąc inaczej – dla totalności i wielowymiarowości egzystencji. A ponieważ stawka jest tu wysoka, to być może uprawniona i rokująca na przyszłość jest nadzieja, iż ludzkość znajdzie w sobie dość siły, woli i pomysłowości, żeby się temu zagrożeniu skutecznie i w porę przeciwstawić.



## Rozdział II

# Moralność w ponowoczesnym świecie – kryzys i nadzieja

1. Epoka „ponowoczesności” czy „płynnej nowoczesności”, z takimi charakterystycznymi cechami i właściwościami, jak globalizacja, postęp technologiczny i informatyczny, konsumeryzm i pragmatyzacja życia, rosnące wpływy mass mediów i kultury masowej, stałe przyśpieszenie „wszystkich i wszystkiego” itp., powoduje głębokie i szybko dokonujące się zmiany w sferze świadomości i bytowania człowieka, w tym – w świadomości etycznej i życiu moralnym.

Różnie się określa i ocenia ten ostatni rodzaj zmian. Od określeń znaczeniowo nieostrych i enigmatycznych, takich na przykład, jak „rozgęszczenie klimatu moralnego” w życiu człowieka, „rozrzedzenie treści moralnych” w jego życiu, „osłabienie kondycji moralnej” jednostek ludzkich czy pewne ich „zachwianie moralne”, obniżenie wrażliwości i wyobraźni etycznej, osłabienie sumienia i zaangażowania moralnego itp., do określeń bardziej dookreślonych i jednoznacznych, takich na przykład jak „kryzys moralności”, „kryzys etyki”, „zwrot moralny”, „upadek moralności” itp.

Jednak wiele danych poznawczych i analiz naukowych, a nawet powszednich doświadczeń i obserwacji zdaje się wskazywać na to, że aktualna rzeczywistość moralna naszego kręgu cywilizacyjno-kulturowego jest czymś, co wymaga określeń konotacyjnie wypośredkowanych i mniej skrajnych. Jako że nie oznacza ona ani słabej i mało znaczącej zmiany, ani też przeobrażenia fundamentalnego o rozstrzygającym znaczeniu dla ludzkości. Innymi słowy – nie jest ona lekkim i niegroźnym zachwianiem czy osłabieniem moralności, ale także nie jest totalnym i strukturalnym

kryzysem tego zjawiska we współczesnym świecie lub – co byłoby o wiele gorsze – jego fundamentalnym nieodwracalnym krachem. Jest natomiast czymś pośrednim pomiędzy tymi dwoma ewentualnościami, tzn. jest godnym najwyższej uwagi i poważnego zatroskania kryzysem w moralności i zarazem kryzysem w etyce.

Tych ostatnich terminów używamy tu dla oznaczenia takiego stanu rzeczy, kiedy to – z jednej strony – coraz bardziej dysfunkcyjnymi, społecznie i życiowo mało skutecznymi stają się tradycyjne systemy etyczne, klasyczne etyki normatywne, czy takie lub inne nowsze deontologie i kodeksy etyczne. Z drugiej zaś strony – dla oznaczenia stanu, kiedy coraz wyraźniej opóźnia się w swym rozwoju za tempem przemian cywilizacyjnych, społecznych, technicznych i kulturowych, nowoczesna kreatywna świadomość i wyobraźnia etyczna. Temu opóźnieniu towarzyszy też dość często wyraźne osłabienie wrażliwości i uczciwości moralnej, swoiste stępienie czy zdrętwienie ludzkich sumień i poruszeń moralnych. Mówiąc skrótowo: postęp moralny nie nadąza za postępem cywilizacyjnym – z wszystkimi niepomysłnymi konsekwencjami tego stanu rzeczy.

Nasuwa się więc pytanie o to, do czego prowadzi w istocie rzeczy ten poważny proces, czy prowadzi on może do możliwych do przewidzenia skutków?

Odpowiedź nie jest, z oczywistych względów, łatwa, ale jednak jest ona w pewnej mierze możliwa, a w każdym razie jest konieczna. Dotyczy wszak kwestii nader aktualnej i dramatycznie oczekującej wyjaśnienia. I jest raczej fortunną okolicznością to, że odpowiedź tę w pewnym stopniu umożliwiają zarówno wyniki aktualnych badań psychologicznych nad osobowością i zachowaniem sumieniowym jednostki, jak i osiągnięcia poznawcze w tym zakresie współczesnej antropologii filozoficznej i filozofii moralności (filozoficznej teorii etycznej)<sup>32</sup>.

Otóż zarówno wspomniane badania naukowe, jak i dociekania filozoficzne zgodnie potwierdzają istnienie i funkcjonowanie w strukturze psy-

<sup>32</sup> Por. m.in.: T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956; P. Singer, *The Expanding Circles, Farrar, Status and Giroux*, New York 1981; *idem*, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Szczęsna, Warszawa 1997; *idem*, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2006; R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels and Point*, Oxford 1981; E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2002; *idem*, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa 1996; Z. Bauman, *Razem – osobno*, Kraków 2003; *idem*, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kuntz, Kraków 2003; J. Bańka, *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003; A. Zachariasz, *Kulturozofia*, Rzeszów 2000; *idem*, *Kultura: jej status i poznanie: wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, Lublin 2001; W. Szewczuk, *Sumienie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1988.



chicznej człowieka pewnego mechanizmu motywacyjnego i dynamizmu wewnętrznego, który potraktowany być może jako naturalna predyspozycja lub „władza moralna”; to coś, co przejawia się m.in. w zdolności rozróżniania dobra i zła, zdolności wyboru między nimi, w ich poczuciu i uwrażliwieniu na nie, pozytywnym lub negatywnym doń nastawieniu, w potrzebie ich osobistej afirmacji bądź negacji, w gotowości lub niechęci działania na ich rzecz itp.

W zależności od typu specjalizacji naukowej czy orientacji filozoficznej różnie się określa ten konstytutywny składnik ludzkiej natury i osobowości. Jedni na przykład określają go jako „jaźń moralna”, „ja aksjologiczne”, „impuls moralny”, „intuicja moralna”, „poczucie moralne” itp.; inni zaś używają szerszych znaczeniowo określeń, takich na przykład jak „bycie moralnym”, „etyczność immanentna” itp. Wszystkie te określenia komunikują bardziej lub mniej jasno i wyraziście, w szerszym lub w węższym zakresie, zasadnicze przesłanie antropologiczno-etyczne tych stanowisk. I jest to jak gdyby ich wspólny mianownik, a mianowicie zgodnie przyjmuje się założenie, że człowiek z natury swej jest bytem moralnym, z istoty swej jest on homo moralis, że istnieje coś takiego jak moralność naturalna (ten ostatni termin wprowadzamy od siebie). Inaczej mówiąc – daje się potwierdzić istnienie filogenetycznie i ontogenetycznie ukształtowanego i integralnie związanego z konstytucją psychiczną człowieka i jego osobowością określonego czynnika moralnego.

W obliczu bujnie odradzających się współcześnie, m.in. z inspiracji filozofii postmodernistycznej i neopragmatyzmu, różnych odmian amoralizmu, skrajnego relatywizmu etycznego i moralnego nihilizmu, permissywizmu jest to konstatacja nader ważna i społecznie konstruktywna. Bowiem może stać się ona mocnym wsparciem dla tak potrzebnego w czasach obecnych chociażby umiarkowanego optymizmu etycznego oraz nadziei na wyjście z pewnego, być może tylko przejściowego, kryzysu i impasu moralnego człowieka „ponowoczesnego”.

Celem pełniejszego jej uzasadnienia dobrze będzie odwołać się tu do opinii niektórych – z konieczności przykładowo tylko wybranych – przedstawicieli współczesnej nauki i filozofii.

Zacznijmy od wypowiedzi socjologa i antropologa społecznego:

ludzie są „z natury” moralni, a ich „bycie moralnymi” stanowi konstytutywny atrybut człowieczeństwa, cechę szczególną, która wyróżnia ludzkie bytowanie pośród wszelkich innych sposobów bycia – w – świecie<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, op. cit., s. 6.

Uczony ten dodaje:

„bycie moralnym” wyróżnia bytowanie człowieka, jako jego cecha atrybutywna od innych „sposobów bycia – w – świecie” i oznacza świadomość, że rzeczy i czyny mogą być dobre lub złe, a jeszcze wcześniej – że mogą one być inne niż są. Dochodzi do tego możliwość wyboru, bez tej możliwości nie ma moralności<sup>34</sup>.

Autor ten wyjaśnia też, że „bycie moralnym” nie musi oznaczać „bycia dobrym”. Oznacza natomiast, „że spożywało się owoce z drzewa wiadomości dobrego i złego i posiadało się wiedzę o tym, iż rzeczy i czyny mogą być dobre lub złe. Jednakże niezbędnym wstępem do tej wiedzy musi być świadomość, że rzeczy i czyny mogą być inne, niż są”<sup>35</sup>.

Konkluzją autora jest stwierdzenie, że „jesteśmy obarczeni moralnymi sumieniami”<sup>36</sup> (podkr. – J.Sz.).

Podobny pogląd wygłasza też wybitny współczesny psycholog, stwierdzając, iż „za konstytutywne składniki struktury osobowości uważam: pogląd na świat, plan życiowy, zamiłowania, działalność realizacyjną, zdolności, charakter, samowiedzę, samokrytykę, sumienie”<sup>37</sup>. Przejawia się ono w „zachowaniu sumieniowym” – uznanym przez badacza za jedną z ważnych funkcji samoregulacyjnych osobowości, której celem jest „wyprowadzić jednostkę z określonej moralnej sytuacji konfliktowej, przywrócić jej równowagę wewnętrzną umożliwiającą moralne działanie”<sup>38</sup> (podkr. – J.Sz.).

Pogląd o głębokim zakorzenieniu sumienia, jako podstawowego składnika doświadczenia moralnego reprezentuje też wielu współczesnych filozofów. Oto charakterystyczne sformułowanie tego poglądu przez jednego z nich:

Sumienie jako źródło poręczenia moralnego wynika z natury człowieka, rozumianej przedcywilizacyjnie. Stanowi ono rodzaj „jaźni pierwotnej”, dyktującej przyjęcie lub odrzucenie – także przez daną kulturę – pewnych typów cywilizacji, zwłaszcza jej typów organizacji<sup>39</sup>.

Oczywiście, sumienie ma swe źródła nie tylko w ontogenetycznie i filogenetycznie ukształtowanej naturze ludzkiej, ale także w społeczeń-

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>37</sup> W. Szewczuk, *Sumienie. Studium psychologiczne*, op. cit., s. 21.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 213.

<sup>39</sup> J. Bańka, *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, op. cit., s. 13.

stwie i kulturze, co zgodnie potwierdzają zarówno cytowani tu autorzy, jak i inni. Jeden z nich wypowiada ten oczywisty pogląd w następującym sformułowaniu: „Sumienie jest kategorią wspólną określeniu intuicji dobra i poręczenia moralnego wartości, wywodzących się nie tylko z kultury danego społeczeństwa, ale z podstawy tej kultury – natury człowieka prostomyślnego, nieskażonego cywilizacją łęczłowieka”<sup>40</sup> (podkr. – J.Sz.).

Dodać tu jeszcze można opinię głośnego współczesnego bioetyka i teoretyka etyki globalnej, który znaczną część naturalnych reakcji i intuicji moralnych człowieka zalicza do „pewnego rodzaju zachowań uniwersalnych” i gatunkowych „reakcji intuicyjnych”, które, tak jak charakterystyczne dla gatunku ludzkiego relacje między rodzicami a dziećmi, zwłaszcza między matkami a dziećmi, zawdzięczamy zarówno naszej „historii ewolucyjnej”, jak i „historii kulturowej”. Są to, oczywiście, jakości biopsychiczne historycznie zmienne i ewoluujące oraz kulturowo zróżnicowane, ale są względnie trwałe „zapisane” w naturze ludzkiej<sup>41</sup>.

2. Z przytoczonych wyżej opinii dotyczącej naturalnego, konstytutywnego dla ludzkiej psychiki pierwiastka moralnego, łącznie z sumieniem jako jego głównego składnika, daje się wysnuć kilka interesujących hipotez i umiarkowanie optymistycznych wniosków co do ogólnej kondycji moralnej człowieka i jej perspektyw.

Otóż pozwalają one na wyrażony na wstępie tych rozważań pogląd, że obecny kryzys moralności w kręgu cywilizacji zachodniej nie jest kryzysem totalnym i strukturalnym, ale jedynie kryzysem częściowym, przypadłościowym, i – wbrew pozorom – nie najgłębszym. Nie jest on też kryzysem chronicznym i nieodwracalnym, a prawdopodobnie jedynie kryzysem przejściowym i możliwym, jeśli nie do całkowitego zażegnania, to przynajmniej do znacznego jego osłabienia.

Jest to – jak już wcześniej zaznaczono – kryzys w moralności i kryzys w etyce, a nie kryzys moralności w ogóle, tzn. głównie kryzys spetryfikowanej i nieprzystającej do wymogów współczesności formy moralności, a więc instytucjonalnych i doktrynalnych jej przejawów: tradycyjnych systemów normatywnych, obyczajowo i społecznie utrwalonych deontologii, różnych kodeksów i zbiorów „praw” etycznych, klasycznych odmian moralistyki, i – w znacznej mierze – także tradycyjnego języka etycznego. Mówiąc inaczej, nie jest to kryzys sumień ludzkich, psychicznych i osobowościowych pokładów moralności, jej pod-

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Por. P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, *op. cit.*, s. 174–177.

miotowo żywej tkanki – tkanki z naturą i psychicznością ludzką względnie trwale, jak próbowaliśmy to wyżej wykazać, związanej i będącej jej atrybutywną własnością. W każdym razie w tej subiektywnej warstwie jest on mniej dogłębny i destrukcyjny, aniżeli w strukturze w stosunku do niej wtórnej i zewnętrznej odrośli, jak gdyby w „nadbudowie” żywej moralności, tzn. w jej języku, dyskursie normatywnym, instytucjonalnych formach, w tradycyjnych „porządkach” wartości etycznych, w sformalizowanych systemach zasad moralnych.

I jest to sytuacja, która może przynajmniej częściowo pomniejszać czy łagodzić rozumiałe niepokoje, a nawet zatrwożenia tym nasilającym się w świecie ponowoczesnym kryzysowym procesem.

Świadomość tej sytuacji może taką swoiście paliatywną funkcję spełniać z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że kryzysem tym objęta jest, jak to już parokrotnie stwierdzano, nie rdzenna, źródłowa sfera moralności, ale jej wtórna, pochodna i właściwie pomocnicza struktura: pojęciowa, doktrynalna, normatywna i instytucjonalna. Ta ostatnia jest w praktyce i kulturze moralnej też ważna, a nawet niezbędna. Stanowi bowiem zobiektywizowany punkt odniesienia dla reakcji, wyborów i decyzji moralnych oraz regulacyjny instrument życia moralnego, a przy tym jest w aktach moralnych podmiotowo dość często ożywiona i aktualizowana. Jednakże w całokształcie tego życia, będąc raczej formą niż jego treścią, była ona – i jest – nie licząc elementarnych norm i zasad etycznych – konstrukcją najbardziej podatną na zmiany, a nawet na funkcjonalne zużycie. Ona też w pierwszej kolejności ulegała i ulega różnym historycznym kryzysom i przeobrażeniom w bogatych dziejach tego zjawiska.

A jeśli chodzi o współczesny kryzys w moralności, to dostrzegalne jest w nim nie tyle dezaktualizowanie się czy zużywanie podstawowych wartości i norm etycznych, ile osłabianie dla nich posłuchu i gotowości przestrzegania, zwłaszcza w proponowanych w pełniejszych i usztywnionych układach, a także w tradycyjnej szacie językowej.

Zresztą odniesienia do nich są bardzo kulturowo, społecznie i jednostkowo zróżnicowane. Przykładowo rzecz biorąc, największe zaniechania wobec nich dostrzegalne są obecnie w kręgach polityków i ludzi biznesu, częściowo także w środowiskach dziennikarzy i prawników, mniejsze zaś albo zgoła nieznaczące u ludzi „prostomyślnych” z innych środowisk i zawodów. Globalnie rzecz biorąc, większy jest wymiar tej „choroby moralnej” w strefie postindustrialnej cywilizacji Zachodu niż w obszarze innych cywilizacji i kultur.

Oslabiać i łagodzić niepokój z powodu narastającego kryzysu w dziedzinie moralności w dobie obecnej może jednak przede wszystkim świa-

domość tego, że na ogół nie ulega zdecydowanie niekorzystnym zmianom ta sfera moralności, którą nazywaliśmy tu moralnością naturalną, a do której głównie zaliczamy intuicję i wrażliwość moralną, zdolność rozróżniania dobra od zła, zdrowe reakcje na to, co moralnie chwalebne albo naganne, wewnętrzne decyzje i wybory moralne, czyli różne przejawy zachowania sumieniowego.

Stwierdzenie faktu, że ta sfera moralności na ogół nie ulega w szerokim wymiarze zdecydowanie niekorzystnym zmianom, oczywiście nie wyklucza zachodzenia w jej dziedzinie pewnych zmian wyraźnie niepożądanych i trudnych do zaakceptowania. Takich na przykład, jak większe lub mniejsze stępienie w znacznych kręgach ludzkich wrażliwości moralnej, zacieranie się wyrazistości kryteriów moralnych i zbyt daleko posunięta ich relatywizacja, osłabienie gotowości do podejmowania i ponoszenia odpowiedzialności za własne czyny i zachowania, niedostatki siły motywacyjnej do podjęcia roli opiekuna społecznego wobec osób od nas zależnych i słabszych, a potrzebujących naszej pomocy itp.

Ale – podkreślmy to – mimo tych i innych osłabień i zniekształceń sfera moralności naturalnej ma się ciągle dość dobrze u człowieka współczesnego, staje się w gruncie rzeczy ostoją czy punktem archimedesowym etyki w rozległej przemianie rzeczywistości moralnej naszych czasów. Potwierdza w „tu i teraz” – i prawdopodobnie także w planie przyszłości – żywotność etyczności jako atrybutywnej właściwości natury ludzkiej, a przez to uprawomocnia tezę, że mimo różnych, historycznie i cywilizacyjnie uwarunkowanych kryzysów ludzkiej duchowości i zachowaniowości, człowiek pozostaje istotą, której niezmiennie przysługuje miano *homo moralis*; miano, które jest nieodłącznie związane z właściwie pojętym sensem człowieczeństwa.

3. Moralność naturalna ma jednak w cywilizacji technicznej i w społeczeństwach wysoko rozwiniętych potężnego „konkurenta” w postaci silnej i wzmagającej się tendencji tych typów społeczeństw, tendencji poważnie jej zagrażającej. Jest nią odwołujący się do szerokiej sfery instynktów, niższych potrzeb i skłonności ludzkich konsumeryzm (konsumpcjonizm). Odwołujący się do elementarnych potrzeb „braku” i skłonności człowieka, głównie hedonistycznych i utylitarnych (przyjemności, użycia, nasycenia, posiadania, komfortu, bogacenia się itp.). W aktywnej, nierzadko skutecznej konkurencji czy rywalizacji ze sferą wartości duchowych, wewnętrznych poczuc i nastawień moralnych, i z głębszą duchowością ludzką w ogóle, konsumeryzm kreuje i z powodzeniem upowszechnia przeciwstawne im, a w każdym razie alternatywne w stosunku do ich aksjologicz-

nych nastawień hierarchie wartości, modele i ethosy życiowe. Modele i ethosy, które kierują się zasadą pierwszeństwa mieć nad zasadą pierwszeństwa być – ze wszystkimi, na ogół negatywnymi, konsekwencjami tego nastawienia – przejawiającymi się w konsumpcyjnym i zmaterializowanym stylu życia, w którym *gros* aktywności, a niekiedy nawet cały sens życia, sprowadza się do kupowania i konsumowania, w którym wytwarza się swoista eschatologia konsumpcji, czyniąca szeroko pojęte konsumowanie celem samym w sobie, a owładnięty nią człowiek – jak pisze Jan Paweł II – w encyklice *Centesimus Annus*: „wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności”<sup>42</sup>, a w jego wypełnionym nawykami konsumpcyjnym sposobie życia „trudno odróżnić potrzeby rzeczywiste od sztucznie stwarzanych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości”<sup>43</sup>, dodajmy od siebie – kształtowaniu pełniejszej i dojrzałszej duchowości.

Przytoczmy tu jeszcze uzupełniającą sentencję dotyczącą tej kwestii: „Człowiek nie został stworzony do konsumpcji, tylko do samorealizacji w swym społeczeństwie [...] tak naprawdę ważne są tylko te wybory, które decydują o życiu, a nie o konsumpcji”<sup>44</sup>.

Skupianie się na konsumpcji przez „człowieka konsumenta” – „ostatniego człowieka”, by użyć zbliżonego znaczeniowo pojęcia z *Tako rzecze Zaratustra* Fryderyka Nietzschego, jako metodzie osiągnięcia płytko i zwodniczo pojętego szczęścia, jest w większości przypadków narzucane przez współczesny kapitalistyczny system ekonomiczny i przyporządkowane mu mass media, z „terrorem reklamowym” włącznie, ale bywa też i tak, że jest ono świadomym wyborem – paradoksalnie – jest swoistym wyborem moralnym (chodzić wszak o wybór określonego „szczęścia”, a to jest właśnie wybór moralny).

Ale możemy stwierdzić też coś, co nastraja bardziej optymistycznie. A mianowicie to, że współczesne badania nad konsumeryzmem w „społeczeństwach nadmiaru” i nad ethosem człowieka końca XX wieku i początków XXI wieku (E. Fromm, H. Putman, J. Carroll, A. Giddens, L. von Mises, Z. Bauman, H. Skolimowski, J. Bańka, A. Zachariasz i inni), nie potwierdzają całkowitej destrukcji moralności naturalnej pod wpływem konsumeryzmu i innych czynników cywilizacji ponowoczesnej (technicznej). Moralność ta ostaje się w głównych swych elementach, mimo takiego czy innego jej osłabienia czy odrętwienia trzyma się dość dobrze. I jest

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus* 37.

<sup>43</sup> Por. *ibidem*.

<sup>44</sup> H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, *op. cit.*, s. 11.

to sytuacja, która napawa umiarkowanym optymizmem i uprawnia podnoszoną w tym rozdziale nadzieję na przetrwanie i dalszy rozwój *homo moralis*.

4. Co potwierdza moralność naturalną i co ją w praktyce wspiera? Potwierdzają ją zarówno liczne i ogólnie dostrzegalne fakty z życia indywidualnego i zbiorowego człowieka współczesnego, jak i pewne, wspomniane wcześniej, wyniki badań naukowych i dociekań filozoficznych nad ludzką osobowością i zachowaniem człowieka.

Te interesujące i zarazem pocieszające fakty zasługują na gruntowne i obszerne omówienie, jednak w tym miejscu je jedynie zasygnalizujemy.

I tak po stronie faktów powszechnie i niemal codziennie dostrzegalnych odnotujemy przykładowo:

- Świat współczesny, ludzkość doby obecnej, na ogół dość żywo i spontanicznie reaguje na przejawy krzywdy, niesprawiedliwości i nieszczęść swych bliźnich. W konfrontacji z tymi negatywnymi zjawiskami wykazuje znaczną wrażliwość moralną i gotowość zaangażowania się w ich rozwiązywanie (natomiast bardziej znieczulone i opieszale reagujące, w porównaniu z poszczególnymi jednostkami i nieformalnymi grupami ludzkimi, okazują się tu państwowe i międzynarodowe instytucje polityczne, finansowe i gospodarcze).
- Udane w wielu krajach, a nasz kraj jest tutaj właśnie dobrym przykładem, akcje na rzecz celów społecznie dobroczynnych i humanitarnych zawdzięczają swój sukces szerokiemu wsparciu wielu ludzi dobrej woli. Na przykład w Polsce działalność jedynej w swoim rodzaju a cieszącej się imponująco wielkim rezonansem społecznym, zwłaszcza młodzieży, Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy redaktora Jerzego Owsiaaka – działalność na rzecz pomocy chorym (zakup niezbędnej technologii medycznej), czy także wysoce społecznie aprobowana działalność na rzecz pomocy materialnej, medycznej i innej najbardziej potrzebującym ludziom z różnych zakątków świata organizacji Janiny Ochojskiej-Okońskiej itp.
- Niewygasła w świecie kreatywność i owocność myślenia etycznego: powstawanie stosunkowo licznych nowych koncepcji etyki społecznej, środowiskowej i indywidualnej, np. pewnych odmian etyki globalnej, ekologicznej i bioetyki (E. Fromm, J. Jonas, P. Singer, H. Skolimowski, W. Sztumski i inni), etyk sumienia i dialogu (E. Lévinas, M. Buber, Z. Bauman, J. Bańka, L. Kołakowski, J. Tischner, A.T. Tymieniecka i inni).
- Kształtowanie się nowego języka etycznego, nowych dyskursów etycznych, nowych form ekspresji świadomości, wyobraźniowości i po-

czuciowości moralnej (postmodernizm, neopragmatyzm, ekofilozofia i inne orientacje filozoficzne przełomu XX i XXI wieku).

- Ciągłe duża rola i niesłabnące, a nawet wrastające wpływy w świecie współczesnym tradycji religijnych głębiej osnutych na podłożu moralnym, tak zwanych „religii etycznych” (mahometanizm, buddyzm, konfucjanizm i inne).

Żywotność moralności naturalnej w świecie współczesnym potwierdzają też, o czym wspomniano wcześniej, nowsze dociekania filozoficzne oraz niektóre wyniki aktualnych badań naukowych nad naturą ludzką i osobowością, w szczególności nad ludzkim sumieniem.

Z różnorodnych filozoficznych uzasadnień ontyczności (ściślego związku z istotą ludzką i jej bytowaniem) oraz egzystencjalnej żywotności i trwałości moralności naturalnej zwróćmy przykładowo uwagę na „najcieplejsze” – jak się wydaje – stanowisko w tej kwestii, czyli na poglądy ks. J. Tischnera. Według tego znakomitego filozofa i teologa etyczność jest nie tylko związana z głęboko tkwiącym w naturze ludzkiej „Ja aksjologicznym” – jego zdaniem – pierwotnym źródłem wartości moralnych każdej jednostki ludzkiej, ale też i nieodłącznym tworzywem każdego bytowania ludzkiego, a przez to trwałym i nieakcydentalnym jego elementem. Pisze on:

...człowiek, aby żyć, rozwijać się i być sobą, także potrzebuje ethosu. Wytwarzają go nie tylko powietrze, ziemia i woda, lecz przede wszystkim środowisko ludzkie, inni ludzie. [...] Człowiek jest z natury istotą etyczną, to znaczy kimś dla kogo problem ethosu jest zarazem problemem własnego bytu. Jeśli odkryje, gdzie, wśród jakich spraw, z jakimi ludźmi wiąże się jego ethos, może „przynieść owoc obfity”. Jeśli tego nie znajdzie, będzie żył jako istota obca samej sobie.

I dodatkowe stwierdzenie księdza myśliciela „Pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek [...] To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są „pierwsze”, ale obecność drugiego człowieka”. I nadto: „Cała tajemnica etyki zawiera się w zarodku w umiejętności właściwego widzenia człowieka i jego ludzkich spraw [...] Doświadczenie drugiego człowieka oznacza otwarcie dla mnie etycznego horyzontu mego istnienia”<sup>45</sup> (podkr. – J. Sz).

W wyniku owych badań i dociekań wypracowano w nauce i filozofii współczesnej różne koncepcje i teorie sumienia, które trudno byłoby tu szczegółowo charakteryzować. Zresztą wydaje się, że chodzi tu o zjawisko prawdopodobnie niemożliwe do ścisłego teoretycznego ujęcia

<sup>45</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.



i zdefiniowania. Wszelkie próby w tym zakresie uznać chyba należy jedynie za hipotetyczne i robocze.

Daje się jednak wskazać na pewien poznawczo wiarygodny ich wspólny mianownik.

Jest nim konstatacja, że ten czynnik („pierwiastek moralny”) jest integralnie związany z naturą ludzką i każdorazowo współtworzy osobowość. Zasadniczo i nieodzownie dopełnia jej funkcje regulacyjne ze światem zewnętrznym, z innymi ludźmi oraz – jeśli chodzi o jednostkę – z samym sobą. Jako taki jest trwałą cechą ludzkiej psychiki i podmiotowości; cechą niemożliwą do wyrugowania z niej, dopóki człowiek skutecznie zachowuje swoje człowieczeństwo. Inaczej mówiąc, *homo sapiens* zawsze pozostanie, w takiej czy innej mierze, *homo moralis*; właściwie zawsze i choćby potencjalnie ostanie się w nim jakaś „władza moralna”, jakiś „zmysł moralny”, jakieś „poczucie moralne”, jakaś „predyspozycja moralna”, czyli w efekcie na tak czy inaczej rozumiane sumienie.

W niesprzyjających okolicznościach zewnętrznych i wewnętrznych może być ono (sumienie) osłabiane, przytłumiane, a nawet przejściowo wygaszane, ale nie może być – powtórzmy – całkowicie wykorzenione z natury i osobowości ludzkiej. Zatem stanowi ono o istnieniu i esencji moralności naturalnej, jest jej, jak to już wcześniej podkreślono – archimedesowym punktem oparcia; „prognozowanie o jego zaniku – pisze wybitny badacz tego zagadnienia – polega po prostu na nieporozumieniu lub wynika z błędnego rozumowania”<sup>46</sup>. Co prawda, trudno nie zgodzić się z łatwo sprawdzalną w życiu społecznym i jednostkowym tezą E. Fromma, że „W ostatnich dziesięcioleciach „sumienie” straciło wiele na znaczeniu. Wydaje się, jakoby ani autorytet zewnętrzny, ani wewnętrzny nie odgrywał już wybitnej roli w życiu jednostki”<sup>47</sup>. Ale równocześnie można też, jak sądzę, zaufać autorowi gruntownej rozprawy naukowej poświęconej sumieniu, kiedy zapewnia, że odnotowywana przez E. Fromma sytuacja może się w warunkach udanego postępu społecznego i kulturowego korzystnie zmienić. Chcemy wierzyć cytowanemu autorowi, kiedy w konkluzji swych badań stwierdza, iż „Pozostał znaczny obszar zachowania moralnego. Prognozowanie na tej podstawie stopniowego zaniku sumienia jest od początku do końca błędne. Odmetafizyczne sumienie, sprowadzające się do zachowania sumieniowego, do rozliczania się człowieka z sobą samym, ze swoimi zasadami moralnymi zrodzonymi z życia społecznego i nim uwarunkowanymi, jest i pozostanie sposobem samoregulacji osobowości każdego człowieka, a rów-

<sup>46</sup> W. Szewczuk, *Sumienie. Studium psychologiczne*, op. cit., s. 256.

<sup>47</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1980, s. 166.

nocześnie swoistym sposobem regulacji stosunków jednostki z innymi ludźmi.

W tym rozumieniu – twierdzi dalej autor – wraz z dalszym rozwojem społecznym, wraz z coraz pełniejszą realizacją zasady sprawiedliwości społecznej, realizacją rewolucyjną i ewolucyjną, wraz z wszechstronnym rozwojem osobowości ludzkiej autorytet sumienia będzie wzrastał. Autorytet takiego sumienia, jakie w walce o prawdę doprowadziło do śmierci Sokratesa, Giordana Bruna i wielu innych, jakie w walce o sprawiedliwość społeczną doprowadziło do śmierci tysięcy rewolucjonistów<sup>48</sup>.

Autor ma nadzieję, że „Przyszłość zweryfikuje w skali powszechnej tę hipotezę – prognozę”<sup>49</sup> (podkr. – J. Sz.).

5. Można ufać, że nadzieja ta nie jest bezpodstawna – kilka argumentów na jej wsparcie udało nam się w tym rozdziale przytoczyć. Podzielenie jej, „zarażenie” się nią nie powinno więc być aktem desperackiej utopijności, ale – z drugiej strony – nie może też być wyrazem naiwnej akceptacji, jakiegoś dziejowego i antropologicznego automatyzmu czy jakiejś metafizycznej, samospełniającej się eschatologii.

Nie może tak być, ponieważ nadzieja na zachowanie a nawet na perspektywiczny rozwój moralności naturalnej, a w jej obrębie sumienia, ma określone uwarunkowania cywilizacyjne, społeczne, kulturowe i edukacyjne. Wprawdzie – jak pisze znawca zagadnienia – „Sumienie jednak nie jest „głosem z góry” (wyrazem transcendencji), lecz „głosem ze środka” (wyrazem integracji osobowości ludzkiej)”<sup>50</sup>, to „głos” ten ma głównie określone uwarunkowania zewnętrzne, mianowicie wywołują go, nasilają lub osłabiają albo zupełnie wyjąławiają, ukierunkowują na takie czy inne sytuacje i zdarzenia albo od nich oddalają, rozległe i zróżnicowane zespoły czynników oddziałujące na jednostkę (podmiot moralny) ze strony bliższego i dalszego świata zewnętrznego; zespół czynników absorbujących i poruszających ją takimi czy innymi konfliktami, napięciami i dylematami, wymagającymi odpowiednich na nie reakcji moralnych (sumieniowych). Każdorazowo są to konflikty i dylematy uwikłane w określone konteksty społeczne, cywilizacyjne, kulturowe, ideologiczne, polityczne, religijne, światopoglądowe, obyczajowe, a zwłaszcza egzystencjalne. W tym sensie żywa moralność naturalna, moralność sumieniowych reakcji, wyborów i decyzji, nigdy nie jest moralnością „niezależną” (zwolenni-

<sup>48</sup> W. Szewczuk, *Sumienie. Studium psychologiczne*, op. cit.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Por. J. Bańka, *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*, op. cit., s. 16.

cy „etyki niezależnej” zapewne powinni zrewidować swoje stanowisko). Przeciwnie – zawsze jest ona uzależniona od takich czy innych czynników zewnętrznych, o których była wyżej mowa (społeczno-cywilizacyjnych, kulturowych, zbiorowo-świadomościowych, bytowych itp.) oraz wewnętrznych (osobowościowych, mentalnych, egzystencjalnych, losowych itp.).

Trzeba więc stwierdzić, że w świecie współczesnym (ponowoczesnym) funkcjonują całe kompleksy czynników zewnętrznych i wewnętrznych, które, z jednej strony, wyraźnie pobudzają, stymulują i ożywiają moralność naturalną, z sumieniem włącznie, z drugiej zaś – niepokojąco ją osłabiają, stępiąją czy wręcz paraliżują.

Można jednak mieć nadzieję, że połączenie ze sobą dwóch kierunków działania promoralnego, tzn. indywidualnego i zbiorowego, może okazać się realnym wsparciem dla moralności naturalnej i przyczyniać się do jej kultywowania, a nawet rozwoju. I może przysporzyć istotnych danych dla umiarkowanej wiary w możliwość postępu moralnego w dobie kryzysu w etyce. Może okazać się, że nie miał racji Albert Schweitzer, kiedy odbierając w Oslo pokojową Nagrodę Nobla, twierdził, iż: „Człowiek stał się nadczłowiekiem. [...] Lecz ten nadczłowiek, obdarzony nadludzką mocą, nie osiągnął poziomu nadludzkiego rozumu. W tym samym stopniu, w jakim wzrasta jego moc, staje się coraz bardziej nędznym człowiekiem [...]. Powinniśmy zdać sobie sprawę, że im bardziej jesteśmy nadludzczy, tym bardziej stajemy się nieludzczy”<sup>51</sup>.

Przeciwnie – może da się jednak przyznać rację Zygmuntowi Baumanowi, kiedy, co prawda, stwierdza, że „[...] zdaję sobie sprawę z ogromu przeszkód piętrzących się na drodze do „moralnego społeczeństwa”, społeczeństwa przyjaźnie i gościnnie traktującego ludzkie skłonności i impulsy”; społeczeństwa – dodajmy – w którym dobrze się ma *homo moralis* ze swą naturalną moralnością, ale takiego społeczeństwa w swej humanistycznej antropologii społecznej jednak ten myśliciel nie wyklucza; nie wyklucza go zarówno w „tu i teraz”, jak i w wyobrażonej przyszłości, czyli w istocie rzeczy nie wyklucza postępu moralnego<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Podaję za: M. Michalik, *O współczesnych dylematach moralnych*, [w:] *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisława Słowika*, Warszawa 2007.

<sup>52</sup> Por. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości*, *op. cit.*, s. 72–81.



## Rozdział III

# Etyka globalna – zawiązki, cele, wyzwania

1. Za omawianymi w tej książce coraz bardziej ofensywnymi i przyspieszającymi swe tempo procesami globalizacyjnymi – ekonomicznymi, społecznymi, politycznymi, kulturowymi, technologicznymi, informatycznymi itp. – zdecydowanie mniej ofensywnie i znacznie wolniej podąża naukowa i filozoficzna wiedza o tych procesach (choć jest już ona dość znaczna) oraz moralny ich refleks, etyczne odzwierciedlenie i wartościowanie w postaci etyki globalnej, a właściwie rozmaitych jej prób, odmian i propozycji<sup>53</sup>.

I od razu trzeba podkreślić, że nie są one dowolnym wymysłem czy spekulatywnym tworem współczesnych etyków i moralistów, tym bardziej jakichś uchowanych do tej pory nadwrażliwych pięknoduchów, ale mają one swoje bardzo realne, konkretne, wręcz „przyziemne” swe źródła i uwarunkowania. Twórcy myśli etycznej, teoretycy moralności jedynie artykułują, myślowo wyrażają i porządkują realne tworzywo, czyli spontanicznie i niepohamowanie wpływającą z głównych przemian współczesnego świata, moralną problematykę globalizacji – jej nieodłączny wytwór, a zarazem charakterystyczny przejaw. Tworzący się świat globalny lawinowo wręcz tworzy wielkie i drastyczne problemy i wyzwania moralne, imperatywnie wymagające ludzkiej, humanistycznej, a nawet humanitar-

---

<sup>53</sup> Por. m.in. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, przeł. H. Simbierowicz, Warszawa 2005; Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kuntz, Warszawa 2004.

nej reakcji; reakcji z kręgu odniesień rdzennie etycznych, tzn. elementarnych odczuć, uwrażliwień i powinności moralnych, które z natury rzeczy winny tu być reakcjami pierwotnymi. Idzie przede wszystkim o reakcje na znane negatywne, nieludzkie, wręcz antyludzkie skutki globalizacji ekonomicznej, społecznej i politycznej. Przede wszystkim o „złe”, niemoralne konsekwencje prymatu w praktycznej działalności ponadnarodowych korporacji finansowych i gospodarczych zasady maksymalizacji zysku, prowadzącej do bezwzględego wyzysku ludzi przez ludzi, poszerzania się strefy biedy, niedostatku, cierpienia i głodu znacznej części ludności tzw. III Świata; do ciągle rozwierających się nożyc pomiędzy biednym (i stale biedniejącym) Południem a bogacącą się (i coraz bardziej zamożną) Północą; do „chorobliwych” stratyfikacji społecznych w społeczeństwach Północy (szybko bogacącą się elitą a stagnacyjną i nawet obniżającą się sytuacją materialną większości tych społeczeństw); do osłabiania „państwa opiekuńczego”, zadowalającej opieki socjalnej; do osłabienia, a nawet zupełnego załamania się zasady równego dostępu do edukacji i kultury w społeczeństwach wysoko cywilizowanych krajów itp.; do dezintegracji tożsamości kulturowej i indywidualnej wielu ludzi (nasilający się destrukcyjny wpływ niskiego gatunku kultury masowej i mass mediów); w społeczeństwach zaś bogatych – do coraz skuteczniejszej ofensywy rozpasanego i irracjonalnie rozpędzonego konsumeryzmu, który nie tylko skutecznie pobudza i nieustannie poszerza obszary konsumpcji zdecydowanie wykraczającej poza granice racjonalnych potrzeb, a nawet zwyczajnej przyzwoitości, ale walenie przyczynia się do spłykania ludzkiej egzystencji, wyjąławiania i zubożania wartości życiowych i sensu istnienia, nadwerężania kondycji psychicznej i zdrowotnej człowieka, a w konsekwencji – także do pogorszenia się jego kondycji moralnej.

Te i inne negatywne skutki globalizacji i współczesnych przemian cywilizacyjnych wzbudzają z natury rzeczy różne reakcje moralne, taki czy inny „odpór” moralny dokonujący się w płaszczyźnie moralności naturalnej człowieka, co zostało szerzej omówione w poprzednim rozdziale, w sferze tkwiącego integralnie w naturze i osobowości człowieka czynnika moralnego, tzw. „jaźni moralnej”, poczucia moralnego, intuicji i wrażliwości moralnej czy zdolności „zachowania sumieniowego”. I tu znajduje się podmiotowe i subiektywne źródło etyki globalnej. Z niego wynikają nie tylko moralnie „zdrowe” wartościowania całego „zła cywilizacyjnego”, ale także płyną zeń pobudki i inspiracje dla myśli etycznej w rozszerzonym globalnym wymiarze, w tym dla artykulacji wartości i norm etycznych o planetarnym zasięgu.

Warto na marginesie zauważyć, że dokonujące się niemal na naszych oczach tworzenie etyki globalnej na kanwie naturalnych jej źródeł jest

podstawowym, wręcz podręcznikowym potwierdzeniem antropogennej i społecznej genezy zarówno tej konkretnej etyki, jak i – pośrednio – także wszelkiej innej etyki, czyli odsłania określone fakty empiryczne, które ewidentnie odmetafizyczniają to tradycyjnie obecne w myśli etycznej zagadnienie.

Z zasygnalizowanych tu głównych źródeł etyki globalnej wypływają też pewne tendencje i impulsy określające charakter i zasadnicze nastawienia tej nowej i dopiero tworzącej się etyki, one wpływają m.in. na zdecydowane jej nachylenie na problemy społeczne, ekonomiczne, ekologiczne, demograficzne i polityczne, i w ogóle na zagadnienia bycia lub niebycia gatunku ludzkiego. Mówiąc ogólnie – poszerza się dalece, właściwie do wymiaru globalnego i znacząco różnicuje krąg wyzwań i problemów moralnych wymagających dodatkowego i coraz trudniejszego zaangażowania się etycznego ludzi globalnie społecliwych; coraz większej ich wrażliwości, odpowiedzialności i aktywności moralnej, energii i determinacji etycznej (względnie wystarczające dawniej rezerwuary oraz zakresy i sposoby jej wyświadczenia wyraźnie już nie wystarczają).

Tu zgodzić się trzeba z opinią znanego teoretyka i znawcy problemów etyki globalnej, kiedy pisze, że „winniśmy stale „trzymać rękę na pulsie”, to znaczy gromadzić i kultywować w sobie jak największe zasoby moralnej wrażliwości, by mieć z czego czerpać w godzinie krytycznej próby. Naszą wrażliwość moralną możemy uznać za dostateczną tylko wtedy, gdy mamy ją w nadmiarze – ponad miarę stawianych jej na co dzień „zwykłych” wymagań – a po to by zachować zdolność odczuwania coraz to nowych form ludzkiej nędzy jako haniebnych i niemożliwych do tolerowania przypadków pohańbienia i upokorzenia”<sup>54</sup>.

2. Dzielnie się trzymający *homo moralis*, czyli człowiek, który mimo różnych i wielkich wstrząsów społecznych, obciążeń i zagrożeń dla człowieczeństwa w minionym stuleciu zachował jednak w sobie bez większego uszczerbku swe naturalne wyposażenie moralne, to znaczy zdolność rozróżniania dobra od zła, dokonywania mniej lub bardziej trafnych wyborów i decyzji moralnych, wrażliwość i intuicję moralną, ogólnie rzecz biorąc – zachował swe sumienie, czyli ostał się jako istota moralna: *homo moralis* i stanął na przełomie XX i XXI wieku wobec nowych i nader trudnych wyzwań, wielkich problemów moralnych, słowem – wobec bezprecedensowej i niestającej przed nim wcześniej próby własnych sił i zdolności moralnych. Od tego, czy podoła tej złożonej i niebywale trud-

<sup>54</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, op. cit., s. 91.

nej próbie, zależeć będzie wiele: m.in. zachowanie zdrowej i niewypaczonyj jego naturalnej etyczności; w istocie rzeczy – głównych cech człowieczeństwa, zachowanie porządku moralnego i społecznego na świecie, perspektywy dalszego cywilizacyjnego i kulturowego rozwoju, a być może także perspektywy przetrwania gatunku ludzkiego.

Te nowe, bezprecedensowe wyzwania i powinności moralne stojące przed *homo moralis* naszych czasów polegają nie tylko na gwałtownym i w nieznaną dotąd skalę przyroście problemów i sytuacji moralnych, wywołanym – ogólnie mówiąc – psuciem świata ludzkiego i poszczególnego człowieka różnymi i coraz poważniejszymi defektami współczesnej cywilizacji i negatywnymi skutkami procesów globalizacyjnych (była o nich mowa wcześniej), ale na przesuwaniu się ich w pola i płaszczyzny, w których dotąd, co prawda, były częściowo obecne, ale teraz pojawiają się w nich ze szczególnym natężeniem.

Jest to pole polityki, życia społecznego, środowiska naturalnego, wpływu postępu technicznego na życie człowieka, roli i wpływów w świecie mass mediów, działania wolnego rynku itp. Dla *homo moralis* oznacza to rozległe horyzontalnie rozszerzenie tych przestrzeni ludzkiego bytowania, które wymagają odeń moralnego zaangażowania i etycznej regulacji.

Jest to zadanie niezmiernie trudne, wymagające ogromnej determinacji i konsekwencji oraz długiego czasu na jego choćby częściowe wypełnienie. Świadczą o tym m.in. dość mierne, jak na razie, efekty homilii i encyklik Jana Pawła II i apeli innych autorytetów moralnych niosących z podziwu godną konsekwencją przesłanie przywrócenia moralności władzy, życiu zbiorowemu, sprawiedliwości społecznej, kapitalizmowi z „ludzką twarzą”, każdemu człowiekowi – godności i wolności.

Nieco lepszymi efektami wykazuje się na tych „niezorzanych” polach moralnych myśl teoretyczna i normatywna, która stworzyła zręby godnych uwagi nowych konstrukcji etycznych, takich na przykład jak: etyka mediów, etyka biznesu, ekoetyka, bioetyka itp.

Inne bardzo poważne i także nader trudne wyzwanie i zobowiązanie, które staje przed *homo moralis* naszych czasów, to nadmierne rozwarście dystansu pomiędzy podmiotem zachowań i czynów moralnych a ich adresem; między określonym, konkretnym „Ja” moralnym a często nieokreślonym i anonimowym moralnym „Ty”. W polu intencji i odniesień moralnych znajduje się nie tylko ten konkretny i widziany „Drugi” człowiek, na przykład ktoś z rodziny, przyjaciół, znajomych, sąsiedztwa, pracy zawodowej, ale także ten „Trzeci” z oddali; z dalszego środowiska, innego kraju czy kontynentu, którego nie znamy, nie widzimy (chyba że w telewizji czy Internecie), a w stosunku do którego też mamy zobowiązania moralne i winniśmy mu je wyświadczać.



Globalizacja rodzi – jak ktoś trafnie zauważył – „moralność na odległość”; moralność otwarcia się na wszystkich ludzi, moralność z zasadą odpowiedzialności, sprawiedliwości, wolności i równości globalnej, z wymogiem wyjścia z opłotków „moralności we dwoje” a przejścia na rozległe pole „moralności z wszystkimi”, zaangażowania się moralnego nie tylko w sprawy „bliskiego Drugiego”, ale także „dalekiego Trzeciego” oraz zdecydowanego rozszerzenia, a właściwie swoistej „planetaryzacji zachowań sumieniowych”.

Jest to, oczywiście, sprawa niezmiernie trudna i wymagająca długiego czasu dla swego choćby niewielkiego, ale jednak faktycznego urzeczywistnienia. Jest sprawą trudną, czasowo prawdopodobnie wielopokoleniową (etyka globalna rodzi się wolno, może nazbyt wolno i nie bez poważnych kłopotów), ponieważ predyspozycje i zdolności moralne, w tym sumienie ludzkie, ukształtowały się na węższą miarę – rodu, rodziny, plemienia i innych małych grup społecznych, albo na miarę znanych i bliskich sobie wspólnot ludzkich – własnego czy sąsiedniego społeczeństwa i narodu. „Moralność na dystans” jest zatem, co jest rzeczą naturalną i zrozumiałą, o wiele trudniejszą i w czasie mniej rychłą, aniżeli „moralność we dwoje”. W większości przypadków – pisze znawca rozważanego tu zagadnienia – „nasze impulsy moralne zastygły na poziomie Adama i Ewy, żyjących w małym, przytulnym świecie, i nie są zdolne stawić czoła wielkim społecznym problemom [...], a nasze narzędzia sprawowania sprawiedliwości społecznej zastygły na etapie narodowego państwa, instytucji całkowicie niezdolnej do radzenia sobie z pozostającą poza jej zasięgiem, bo w skali globu, produkcją społecznej niesprawiedliwości”<sup>55</sup>.

Parafrazując słowa wielkiego pisarza, powinno się dzisiaj do każdego człowieka apelować: „nie pytaj komu bije dzwon, a pomagaj bez względu na odległość, rasę, narodowość”. Bo w istocie: „Wszyscy ponosimy odpowiedzialność za to, co zdarza się komukolwiek z nas, wobec czego postulat wzięcia odpowiedzialności obejmuje dziś wymóg łagodzenia cierpień zdarzających się w dowolnym punkcie globu, nawet w jego najdalszych zakątkach. Jest to całkowicie nowe wyzwanie, obciążające „impuls moralny” do granic wytrzymałości (a może nawet ponad jego wytrzymałość, biorąc pod uwagę, że przez długie wieki realizował się w bliskim kontakcie z Innym [...] Teraz ma ogarnąć odległego, w istocie rzeczy „abstrakcyjnego” Drugiego, z którym, ani z jego nieszczęściem, najprawdopodobniej nigdy bezpośrednio się nie zetknie”<sup>56</sup>. Ale tę postawę należy odróżniać od różnych „karnawałów współczucia” inspirowanych

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 182, 183.

dla uspokojenia sumienia przez pewne jednostki i środowiska a ukazywanych, często z pobudek komercyjnych, przez media.

By podołać tym niezmiernie trudnym i poważnym wyzwaniom i wymogom etyki globalnej, trzeba chcieć i umieć więcej niż dotąd wydobyć z siebie, z własnego potencjału duchowego i osobowościowego intencji i determinacji moralnej, wyobraźni etycznej i dobrej woli. Oczywiście, nie wszystkich ludzi na to stać, a jeśli tak, to nie w równej mierze.

Łatwo zauważyć, że najtrudniej jest o to wśród głównych decydentów politycznych współczesnego świata i w kręgach najbogatszej finansjery, ale też dostatecznej wrażliwości i gotowości w tej kwestii nie wykazują szersze kręgi technokratów i funkcjonariuszy znaczących instytucji państwowych, społecznych i ekonomicznych. Odzew na wyzwania i wymogi etyki globalnej w tych kręgach i środowiskach jest na ogół nikły.

Tymczasem coraz bardziej widoczne się stają – niefortunne i niebezpieczne kierunki przemian świata ponowoczesnego to spostrzeżenie bezspornie dokumentują – że newralgiczne sprawy owego świata nie mogą pozostawać wyłącznie w rękach polityków, elit finansowych i technokratów. Pozostawienie losu świata i większości ludzkości w gestii i decyzji jedynie tych kręgów ludzkich grozi po prostu – i nie jest to naiwne prorokowanie – totalną cywilizacyjną, społeczną i ekologiczną katastrofą. Głos wielu wybitnych uczonych i intelektualistów jest w tej kwestii wystarczająco uargumentowany i niepokojąco zbieżny<sup>57</sup>.

Zmieniający się w coraz większym przyspieszeniu i komplikujący się zarówno w swych strukturach, mechanizmach i funkcjach, jak i w narastających negatywnych skutkach procesów globalizacyjnych świat, wymaga już nie tylko lepszego politycznego, ekonomicznego i technokratycznego „zarządzania”, ale także – może przede wszystkim – moralnego, humanistycznego i wysoce racjonalnego sterowania i zabezpieczania. A więc wymaga znaczącego udziału we współrzędzeniu nim ludzi o najwyższych zaletach intelektualnych, duchowych i moralnych; mówiąc o uproszczeniu – wymaga nie tylko polityków i ekonomistów, ale także „filozofów” i moralistów (wraca Platon). Wymaga też, co jest sprawą bardzo oczywistą, na miarę swego charakteru, zmienności i ogromnej złożoności, odpowiedniej myśli i postawy etycznej, czyli etyki globalnej.

<sup>57</sup> Por. m.in.: M. Horkheimer, *Zmierzch. Notatki z Niemiec, 1931–1934*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2002; H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium, op. cit.*; W. Sztumski, *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako postawy environmentalologii*, Katowice 2004; Z. Bauman, *Spółczesność w stanie obłąkania*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006.

3. Powiedzieć zatem można, że globalizujący się świat z natury rzeczy potrzebuje etyki globalnej, czyli odpowiedniej dla jego wymiaru, charakteru, wymogów i zapotrzebowań teorii i praktyki etycznej. Czym jest ta etyka, a w każdym razie, czym ona winna być?

Na pytanie to nie można jeszcze w pełni odpowiedzieć, jako że ten rodzaj etyki – co już wcześniej zaznaczono – dopiero powstaje, powoli się kształtuje – ze znacznym opóźnieniem za tempem przemian globalizacyjnych, zwłaszcza przemian w dziedzinie techniki, informatyki, gospodarki, w życiu społecznym, politycznym i kulturowym. A poza tym nie wiadomo, jakie dalsze wyzwania i problemy moralne wyłoni w bliższej i dalszej przyszłości świat, który niemal we wszystkim ulega coraz większemu przyspieszeniu. Interesująca nas tu etyka znajduje się nie tylko w *status nascendi* i to dopiero w pierwszej fazie tego kreatywnego procesu, ale też w obliczu wielu niewiadomych, w tym – w obliczu jakichś bliżej nieznanych perspektyw, albo też klęsk i załamania. Jedno i drugie jest tu możliwe, tak jak w ogóle nieokreślona jest i nie dość przewidywalna w swych możliwościach i perspektywach cała współczesna cywilizacja.

Na razie mówić możemy o różnych odmianach i koncepcjach zawiązków etyki globalnej. Takich na przykład jest etyka globalna Ericha Fromma, Hansa Jonasa, Petera Singera, Zygmunta Baumana, Henryka Skolimowskiego i innych<sup>58</sup>.

I mówić możemy zarówno o różnicach, jak i o podobieństwach, a nawet wyraźnych zbieżnościach tych różnorodnych zawiązków etyki globalnej.

W tym miejscu skupmy się przede wszystkim na ich podobieństwach, zbliżeniach, a nawet na czymś, co by nazwać można ich wspólnym mianownikiem.

Po pierwsze, wszystkie odmiany etyki globalnej odwołują się do uniwersalnych, ogólnoludzkich wartości i przesłań etycznych oraz naturalnej wrażliwości etycznej człowieka, jego sumienia i odpowiedzialności, do ukształtowanej w ewolucji gatunku ludzkiego cechy natury człowieka, która podnosi go do poziomu i godności *homo moralis*.

Po drugie, wszystkie te etyki zakładają możliwość, a równocześnie potrzebę rozszerzenia zasięgu, czy przestrzeni potencjału moralnego człowieka, tzn. naturalnej zdolności reagowania moralnego na określone stany rzeczy i okoliczności, podejmowania w ich kontekście odpowiedzialności

<sup>58</sup> Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2002; H. Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, przeł. H. Jonas I.D. Herr, Chicago 1984; P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2006; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, przeł. H. Simbierowicz, Warszawa 2005; H. Skolimowski, *Medytacje*, Wrocław 1991; B. Chwedeńczuk, *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa 2005.

moralnej, wyświadczenia dobra, unikania zła itp., poza kręgiem etyki indywidualnej (poza zakresem relacji „Ja – Ja” i „Ja – Ty”), a także poza dotychczasowymi granicami etyki społecznej, np. poza obszarem etyki grupowej, etnicznej, narodowej, zawodowej itp. (poza relację lokalną i tradycyjną „Ja – My”, „My – Wy”) i przechodzenia na przestrzeń planetarną, pozalokalną, pozareligijną oraz poza społeczność jedno-tożsamościową i jedno-kulturową (czyli w wymiar globalnej relacji „Ja – My – Wy – Oni”) – z zachowaniem, rzecz jasna, uniwersalnego dorobku zastanych etyk indywidualnych i społecznych.

Po trzecie, wszystkie etyki globalne są próbą reagowania moralnego, „ludzkiego”, z reguły na „długi dystans” geograficzny, cywilizacyjny i kulturowy, na najważniejsze wyzwania i problemy oraz przejawy zła globalnej i coraz szybciej zmieniającej się rzeczywistości ludzkiej; głównie na najbardziej niebezpieczne i agresywne przejawy zła społecznego, politycznego, międzynarodowego i ekologicznego owej rzeczywistości.

Tej naczelnej dążności etyk globalnych (planetarnych) towarzyszy próba znalezienia, ujęcia i uzasadnienia jakiegoś pewniejszego i możliwie trwalszego punktu oparcia dla niezbędnych wymogów i powinności moralnych w świecie niepewnych i relatywnych porządków i wartości, w sferze pod każdym względem – moralnym także – „płynnej nowoczesności”. A przy tej bardzo trudnej, choć niepozbawionej pewnego sukcesu, próbie w pewnej mierze uwiarygodnia się, omówione w poprzednim rozdziale, zarówno naukowe, jak i filozoficzne, orzeczenie o istnieniu zakorzonego w naturze ludzkiej „pierwiastka” czy „impulsu” moralnego, naturalnej „władzy” czy „dyspozycji” moralnej, ujawniających się w „zachowaniach sumieniowych”. Przekonywająco odstępuje się też od takiej czy innej metafizycznej wykładni źródeł, uwarunkowań i istoty moralności, a wykazuje się jej naturalne: psychobiologiczne, społeczne i kulturowe korzenie i uwarunkowania oraz jej wieloraką zależność od rozmaitych czynników związanych z ontogenezą i filogenezą człowieka. (Zwyciężać zdaje się tu Arystoteles, a klęskę ponosi Platon), radykalnie też osłabia się pozycja rzeczników tak zwanych „etyk niezależnych” – etyka globalna jest ewidentnie psychologicznie, osobowościowo, społecznie, kulturowo i ideowo „zależna”.

Jeśli zaś chodzi o stronę normatywną tych etyk, to ich cechą wspólną jest przede wszystkim to, że nie formułują one sztywnych i szczegółowych zasad i norm etycznych dla wyrażenia swych idei, intencji i dezyderatów, a tym bardziej nie tworzą i nie zalecają uściślonych i zamkniętych kodeksów etycznych – kodeksów etyki globalnej.

Prawdopodobnie jej twórcy są w pełni świadomi tego, że wszelkie usztywnione i ostatecznie sformułowane przepisy nie miałyby w jej kontekście większego sensu i poważniejszego uzasadnienia – przede wszyst-

kim zaś jakiegokolwiek skuteczności. Wszak te etyki odnoszą się do coraz bardziej skomplikowanego, złożonego i w przyspieszeniu zmieniającego się świata ludzkiego, w którym tego rodzaju usztywnienia normatywne są nieodpowiednie i funkcjonalnie bezradne.

Zamiast w pełni dookreślonego systemu zasad i norm, pedantycznie skonstruowanych kodeksów i przepisów, artykułują one i zalecają – za pomocą takich czy innych formuł językowych – określone kierunki zaangażowania moralnego w wymiarze globalnym, wyznaczonego poczuciem zagrożenia lub niedostatecznego zabezpieczenia określonych wartości ogólnoludzkich.

Różne odmiany etyki globalnej wyznaczają zróżnicowane rodzaje tego zaangażowania i kładą na nie różne akcenty. Przykładowo rzecz biorąc, inne oczekiwania i tendencje w tym zakresie ujawniają etyki globalne, naturalistycznie i ekologicznie ukierunkowane, inne zaś etyki globalne religijnie czy antropologiczno-humanistycznie inspirowane. Pierwsze z nich na pierwszy plan wysuwają konieczność zaangażowania się w ochronę życia jako takiego i wypracowania harmonijnego związku człowieka z naturą. Drugie natomiast podnoszą sprawę ochrony godności człowieka, poziomu jego duchowości, jakości egzystencji i człowieczeństwa.

I z tych kilku zróżnicowanych kierunków zaangażowania moralnego tworzących się aktualnie etyk globalnych ułożyć można w pewien umowny, ale odzwierciedlający faktyczny stan rzeczy, porządek tych głównych nastawień i dążeń etycznych, niejako skrótowy ich bilans.

4. W aktualnym dorobku aksjologicznym i normatywnym różnych odmian etyki globalnej dominują następujące stanowiska i zobowiązania.

Pierwsze: Zachowanie gatunku ludzkiego, obecne i perspektywiczne życie człowieka, wraz z ochroną całej biosfery jest najwyższym dobrem a dążność do zabezpieczenia tych wartości – naczelną powinnością etyczną każdego człowieka. Stąd postulat: „Działaj tak, by skutki twego działania umożliwiły trwałość prawdziwie ludzkiego życia na Ziemi” (H. Jonas);

Drugie: „Ocalenie Ziemi”, „ratowanie naszej Planety”, Jej „uzdrowienie”, walka z zagrożeniem ekologicznym. Stwierdza się tu m.in.:

Zagrożenie ekologiczne całego świata, a wraz z nim zagrożenie człowieka, jego myślenia wskutek różnego rodzaju zatrucia ołowiem i innymi substancjami, możliwość stracenia całego środowiska – to kwestie bez precedensu [...] Uzdrowienie Planety i uzdrowienie nas samych jest, za naszych dni i w naszej epoce, duchową pracą pierwszej wagi<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowach i esejach*, Wrocław 2005, s. 101.

Trzecie: Zmiana lub gruntowna reforma systemu ekonomicznego i społecznego podporządkowanego zasadzie maksymalizacji zysku; systemu podtrzymującego, a nawet zwiększającego wyzysk człowieka przez człowieka, nierówności społeczne; wywołującego różne przejawy zła społecznego, odwołującego się do niskich instynktów i pobudek natury ludzkiej – egoizmu, wrogości, nietolerancji, w konsekwencji spłoszającego i wypaczającego ludzką egzystencję. Wprowadzenie w jego miejsce – uznaje się to dość często za możliwe! – systemu alternatywnego, dającego szansę dla powstania lepszego – w sensie społecznym, moralnym i egzystencjalnym – świata ludzkiego i w ogóle dla uchronienia go przed katastrofą. Zwraca uwagę charakterystyczna zgodność w podnoszeniu tego fundamentalnego postulatu właściwie przez wszystkich czołowych przedstawicieli etyki globalnej, od H. Jonasa zaczynając, a na H. Skolimowskim kończąc. Przypomina się na przykład, że już „Hans Jonas wzywał do porzucenia polityki irracjonalnego neoliberalizmu z jego cynicznym i bezwzględny imperatywem zysku za wszelką cenę i ze wszystkich regionów świata. Realizacja tej polityki prowadzi do wypierania i marginalizacji moralnych i kulturowych wartości, do powiększania cierpienia i nędzy, wzrostu niesprawiedliwości i wyzysku, bezrobocia i ignorancji, fanatyzmu i nietolerancji. Kontynuacja tej polityki prowadzi do zaostrzenia konfliktów, wzrostu liczby różnego rodzaju kryzysów, do coraz częstszego stosowania przemocy, do katastrofy globalnej”<sup>60</sup>. „Musimy – stwierdza czołowy przedstawiciel etyki ekologicznej (odmiany etyki globalnej) – wyzwolić ludzką naturę z pęt ideologii kapitalistycznej. Musimy wszyscy razem – cała ludzkość – stworzyć wzory współpracy, dzięki której rozkwitnie duchowa natura ludzi pozbawiona chciwości, wolna od dzielących nacjonalizmów, a także od głodu i nędzy. Możemy tego dokonać i dokonamy, ponieważ jest to naszym ewolucyjnym przeznaczeniem. Wiemy o tym w naszej intuicji i w naszych sercach. Niekiedy jednak zapominamy – oślepieni Mamona”<sup>61</sup>. I z ufnością dodaje: „Być może świat stanie się bardziej sprawiedliwy, szczególnie w stosunku do tych, którzy bezlitośnie spychani są na margines i nierzadko skazywani na nędzę i głód. Stać nas jako ludzkość [...] – wobec niebywałego opóźnienia wyobraźni moralnej w erze globalizacji oraz niezdolności społeczeństw do wzięcia na siebie »globalnej odpowiedzialności« – na ten bardziej sprawiedliwy porządek cywilizacyjny”<sup>62</sup>

<sup>60</sup> M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, red. M. Michalik, Warszawa 2002, s. 147.

<sup>61</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu*, *op. cit.*, s. 138.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 126.

(podkr. – J.Sz.). W tym dość nietypowym, a w polskich realiach społecznych i intelektualnych prawdopodobnie odosobnionym stwierdzeniu, stawia się przysłowiową „kropkę nad i”; „Uznaliśmy – przyznaje krytycznie autor – że jest tylko jedna możliwość – kapitalizm. I ten system entuzjastycznie zaakceptowaliśmy. A teraz okazuje się, że jest to inna forma wyzysku. W tym też sensie złapaliśmy się w nową pułapkę. Uważaliśmy, że jeśli wyzwolimy się od marksizmu, to będzie pełna swoboda, a tymczasem trafiliśmy, jeśli nie z deszczu pod rynnę, to przynajmniej z jednego deszczu pod drugi”<sup>63</sup>.

Czwarte: „Odrodzenie” duchowe i moralne człowieka, „stworzenie zrębów nowej duchowości”. Zastanawia podnoszenie w obecnych warunkach społecznych i cywilizacyjnych tego tradycyjnego i wielokroć w przełomach historycznych ogłaszanego postulatu moralno-humanistycznego, ale na ogół uznawanego za ewidentnie nierealistyczny. Widocznie zawarta w nim utopia antropologiczna nie ma swojej alternatywy i z konieczności była, jest i prawdopodobnie zawsze będzie podnoszona jako największe wyzwanie człowieka.

Piąte: Nie istnieje sprawiedliwość i równość w stosunkach międzynarodowych. Globalizujący się świat wzmaga i wyostreza nie tylko prawny i polityczny, ale także moralny postulat sprawiedliwości i równości w stosunkach międzynarodowych, połączony z wymogiem poszanowania godności, wolności i suwerenności poszczególnych wspólnot narodowych, etnicznych i plemiennych, nierzadko wręcz walki o te ogólnoludzkie wartości sytuowane w globalnym wymiarze. Stwierdza się więc, że „moralne wyzwanie przeniesione na wielki ekran społeczeństwa przeradza się w problem sprawiedliwości; walka z niesprawiedliwością może być tylko zadaniem wspólnym”<sup>64</sup>; „globalizacja oznacza, że powinniśmy cenić globalną równość pomiędzy społeczeństwami przynajmniej w tym samym stopniu, co polityczna równość wewnątrz jednego społeczeństwa”, „wylimitowanie wyraźnych różnic gospodarczych między dowolnymi mieszkańcami świata jest nie mniej pożądane niż wylimitowanie ich w ramach pojedynczego społeczeństwa”<sup>65</sup>.

„Przyczyną tego, że Ameryka nie wykorzystuje swej potęgi w walce z biedą, to nie jest [...] tylko ignorancja amerykańskich obywateli, ale również moralna słabość politycznych przywódców”<sup>66</sup>. A więc sprawied-

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>64</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości, Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2003, s. 173.

<sup>65</sup> P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalna*, op. cit., s. 186.

<sup>66</sup> H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu*, op. cit., s. 27.

liwość i równość globalna ma zarówno wymiar gospodarczy, społeczny, jak i – i to w wysokim stopniu – wymiar polityczny. Konsekwencją zasady globalnej sprawiedliwości i równości jest moralne zobowiązanie do podjęcia odpowiedzialności, globalnej odpowiedzialności, za negatywne skutki procesów globalizacyjnych w krajach najbardziej nimi dotkniętych, głównie w krajach Trzeciego Świata; globalnej odpowiedzialności za, przykładowo rzecz biorąc, takie skutki globalizacji, jak: bieda, ubóstwo, głód, wyzysk, śmiertelność medycznie nieuzasadniona, „głupie” zbrojenia i zbrodnicze wojny, „deptanie” suwerenności państw i narodów, poniżanie godności i człowieczeństwa wielu ludzi zarówno z centralnych, jak peryferyjnych regionów współczesnego świata, nadmierne ich różnicowanie pod względem dostępu do dóbr materialnych, kulturowych, edukacyjnych itp. W tych sprawach niezbędne jest podjęcie nie tylko globalnej odpowiedzialności przez możliwie największą liczbę ludzi (nie tylko elit finansowych i politycznych, intelektualistów i twórców), ale solidarne działania w skali masowej; działania w ramach dobroczynnej polityki publicznej, z zawołaniem: „Nie pytaj, co świat może dla ciebie zrobić, ale co ty możesz zrobić dla świata. Nie pytaj, co ludzkość może dla ciebie zrobić, pytaj, co ty możesz zrobić dla innych”<sup>67</sup> (podkr. – J.Sz.). Odzew na tego rodzaju zawołania ludzko-solidarnościowe i moralne jest – jak wiadomo – wśród „możnych tego świata” dalece niewystarczający, nierzadko wręcz kompromitujący ze względu na swą nikłość.

I trudno tu nie zgodzić się z opinią wybitnego intelektualisty i badacza współczesności, kiedy zauważa, że „Cząstka dochodów, jaką mamy – nasze rządy – godzimy się dzielić z mieszkańcami odległych krajów, zubożałymi i pozbawionymi środków do życia wskutek naszej pogoni za bogactwem, jest właśnie mała nawet w porównaniu z tą, i tak niewielką cząstką dochodu narodowego, jaką oddajemy do wtórnego podziału »ofiarom wzrostu gospodarczego« w naszych własnych społeczeństwach. I tak na odbudowę Kosowa ze zniszczeń spowodowanych bombardowaniami NATO przeznaczono tyle samo pieniędzy, ile kosztował jeden dzień prowadzenia nalotów. Trudno chyba o lepszy dowód – gdyby takowy był w ogóle potrzebny – niebываłego zapóźnienia wyobraźni moralnej w erze globalizacji oraz niezdolności społeczeństw do wzięcia na siebie globalnej odpowiedzialności moralnej”<sup>68</sup>.

Dlatego w imię odpowiedzialności globalnej powoli powstają mniej lub bardziej ambitne (na ogół słabo i niekonsekwentnie realizowane) programy „pomocowe”.

<sup>67</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości*, op. cit., s. 89.

<sup>68</sup> P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalna*, op. cit., s. 205.



Jednym z nich jest program Petera Singera, jednego z czołowych współtwórców etyki globalnej; program jednocentowego obciążenia budżetów krajów bogatych na rzecz pomocy krajom biednym i zarazem jednocentowego oprocentowania na ten cel każdego dolara zarobionego przez pracownika żyjącego dostatnio. Apeluje on: „Powinniśmy zatem propagować następującą dobroczynną politykę publiczną: każdy człowiek mający wystarczająco dużo pieniędzy, by stać go było na luksusy i kaprysy tak powszechne w zamożnych społeczeństwach, powinien darować przynajmniej 1 cent z każdego dolara tym, którym brakuje pożywienia, czystej wody do picia, schronienia przed żywiołami i podstawowej opieki zdrowotnej. Jeśli ktoś nie spełnia tego warunku, to nie bierze na siebie przypadającej mu w udziale globalnej odpowiedzialności, robi więc coś bardzo złego”<sup>69</sup>. I dodaje: „1 procent rocznego dochodu przeznaczony na walkę z biedą to minimalny warunek, który musimy spełnić, jeśli chcemy prowadzić moralnie przyzwoite życie”<sup>70</sup>. Konkluzją współczesnego moralisty jest stwierdzenie: „Potrzebujemy również (co będzie o wiele trudniejsze do uzyskania) poczucia, że w rzeczywistości tworzymy jedną społeczność – że uznajemy nie tylko siłę zakazów, powstrzymujących nas przed zabijaniem się nawzajem, ale również wagę obowiązku wzajemnej pomocy”<sup>71</sup>.

5. W wymienionych wyżej formach i kierunkach zaangażowania moralnego wyznaczonego głównymi zasadami i postulatami etyki globalnej [różnych jej odmian] daje się odczytać pewne ich wspólne przesłanie i zarazem tendencję przewodnią. Tym przesłaniem jest zarówno wyostrojone postrzeganie świata współczesnego, ściślej – cywilizacji współczesnej, poddanej przyspieszonej i wielowymiarowej transformacji globalizacyjnej (ekonomicznej, społecznej, kulturowej, technologicznej itp.) – z pozytywnymi i negatywnymi skutkami tego procesu – jak i wyraziste „odczytywanie” bezprecedensowych rozdroży oraz licznych niebezpieczeństw i zagrożeń, łącznie z poważnym zagrożeniem całej biosfery i przetrwania gatunku ludzkiego w ogóle. Ogólnie rzecz biorąc, etyka globalna, w różnych jej odmianach, jest krytyczną reakcją na zmienny i niepokojący przejaw współczesności, a równocześnie jest próbą generalnego remedium „chorej” rzeczywistości cywilizacyjnej; leczeniem jej groźnych schorzeń i deformacji oraz reakcją na wyraźne sygnały poważnych zagrożeń. Jest więc czymś naturalnym i koniecznym w procesie ogólnych

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>71</sup> I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, *op. cit.*, s. 27.

przemian świata współczesnego, integralnym i „zdrowym” jego elementem. Znajduje się ona, jak już wspomniano, w początkowej fazie swego trudnego aktu narodzin i rozwoju. Ma jednak mocne i żywe wsparcie – w – by tak powiedzieć – niewyschniętych źródłach moralności naturalnej człowieka (związanej z tkwiącą w naturze ludzkiej elementarną wrażliwością, poczuciowością i świadomością moralną) oraz w instynkcie samozachowawczym człowieka. Równocześnie pozyskuje ze świata zewnętrznego silne i wzmagające się stymulacje, m.in. poprzez bardziej lub mniej rozpoznawane i rozumiane sygnały jego rozdroży albo błędnie obrane drogi rozwoju; sygnały niebezpieczeństw i zagrożeń, albo wręcz nadchodzącego krachu i katastrofy.

Może nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że szansa etyki globalnej w dziedzinie jej teoretycznego rozwoju i na polu praktycznych zastosowań jest szansą człowieka w nadchodzących czasach, szansą gatunku ludzkiego, szansą jego przetrwania, cywilizacyjnego i kulturowego rozwoju, pomyślanej przyszłości. Wprawdzie zdolności „lecnicze” tej etyki w zakresie groźnych schorzeń i patologii globalizującego się świata i skuteczność jej funkcji regulujących w płaszczyźnie międzynarodowej i ogólnoludzkiej nie zostały – bo z różnych powodów nie mogły być dotąd – w pełni potwierdzone, to jednak daje się już stwierdzić, że nie ma ona alternatywy: świat globalny musi być moralny, inaczej zamieni się w świat destrukcji.

Dlatego też twórców etyki globalnej, jej rzeczników i propagatorów traktować należy nie tylko jako dobroczynnych pomysłodawców i nowoczesnych moralistów, a w jakiejś mierze też i jako śmiałych wizjonerów i niepokornionych utopistów, ale także – może przede wszystkim – jako obdarzonych wielką wyobraźnią i głęboką rozumnością „ratowniczych” i przewodników ludzkości w bodajże największym z dotychczasowych, a najmniej przewidywalnych w swych skutkach eksperymentów cywilizacyjnych, jakim jest całościowa transformacja stosunków międzyludzkich i międzynarodowych w „jednym świecie”, zwana skrótowo globalizacją. Pewnie trzeba ich potraktować z ufnością i nadzieją, jako współczesnych Mojżeszów, próbujących przeprowadzić nas przez morze kryjące w sobie największe ze znanych w dotychczasowych dziejach ludzkości wyzwania, zagrożenia i niebezpieczeństwa. Być może nie sprawdzi się złowieszcza prognoza jednego z najwybitniejszych socjologów naszych czasów, zgodnie z którą „nowoczesny system światowy, jako system historyczny, wchodzi w końcowy kryzys i jest nieprawdopodobne, by istniał za pięćdziesiąt lat. Ponieważ jednak rezultat jest niepewny, nie wiemy, czy powstały system [lub systemy] będzie lepszy, czy gorszy niż ten, w którym żyjemy, wiemy jednak na pewno, że okres przejściowy będzie epoką

strasznych problemów, gdyż stawki przemian są niezwykle wysokie, rezultaty bardzo niepewne, a zdolność małych wkładów wpływania na wynik jest wielka<sup>72</sup>.

Stawka jest jednak tak wielka, że nie pozostaje nam nic innego, jak tylko zaufać moralnym Mojżeszom globalizującego się świata, i mimo kryzysowego systemu, w którym dość desperacko działają, zawierzyć im i mieć nadzieję, że choćby częściowo i na pewien czas uda im się ich misja.

W każdym razie trzeba chyba podzielić pogląd, że „w ludzkich systemach społecznych, najbardziej złożonych systemach we wszechświecie, a tym samym najtrudniejszych do analizowania, walka o dobre społeczeństwo jest walką nieustanną. Co więcej, właśnie w okresach przechodzenia od jednego systemu historycznego do innego (którego charakteru nie możemy znać z góry) ludzkie wmagania nabierają największego znaczenia. Inaczej mówiąc, tylko w takich okresach przejściowych to, co nazywamy wolną wolą, przeważa nad presją istniejących systemów, by wrócić do stanu równowagi. Tak więc fundamentalna zmiana jest możliwa, aczkolwiek nigdy nie jest pewna i fakt ten domaga się naszej moralnej odpowiedzialności za to, by działać racjonalnie, w dobrej wierze i energicznie w poszukiwaniu lepszego historycznego systemu<sup>73</sup> (podkr. – J.Sz.).

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 29–30.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 27.



## Rozdział IV

# Czy człowiek współczesny może być w pełni istotą racjonalną?

1. Pytanie o racjonalność czy irracjonalność człowieka współczesnego nabiera obecnie szczególnego znaczenia i oczekuje odpowiedzi. Nietrudno zauważyć, że nasuwa się ono z bardzo istotnych powodów. Jesteśmy wszak świadkami, a nierzadko też i odbiorcami niemal lawinowego przyływu w świecie współczesnym silnych i niebezpiecznych odmian różnorodnej nieracjonalności – głównie w sferze polityki, stosunków społecznych, relacji międzyludzkich i postaw życiowych. Także w licznych dziedzinach kultury, komunikacji społecznej i obyczajowości. Na dodatek łatwo dostrzec dookoła to, co zresztą naukowo potwierdza wielu poważnych badaczy współczesności, że wśród ludzi epoki „ponowoczesnej”; epoki spod znaku dominującego życiowego pragmatyzmu, ciasnego utylitaryzmu, powszechnego komercjalizmu i konsumeryzmu, robotyzacji i technizacji wielu dziedzin ludzkiej aktywności, szaleńczego pędu za zyskiem i dobrami materialnymi itp. coraz szersze szlaki przecierać sobie zaczyna „*pochód głupoty*” jako przeciwieństwo heglowskiego „*pochodu rozumu*”. Zwłaszcza pochód głupoty politycznej, głupoty w stosunkach międzynarodowych i międzykulturowych, w polityce ekologicznej, w społecznym podziale dóbr i bogactw itp. Pochód ten, czyli, mówiąc inaczej, coraz bardziej wpływowa i zadziwiająco łatwo trafiająca do umysłów i postaw ludzi przynależnych do tzw. społeczeństw masowych ofensywa niemądrości, braku uznania dla zdrowego rozsądku, czy wręcz bezmyślności i lekkomyślności, nie omija też i naszego społeczeństwa. Przeciwnie, coraz bardziej staje się widoczne – zwłaszcza jeśli idzie o polityczne „elity” – że przyspiesza

ona tempo swego destrukcyjnego i złowieszczego przemarszu. Pewnie i do naszej rzeczywistości społeczno-politycznej odnosi się w znacznej mierze stwierdzenie jednego z polskich filozofów, iż „Być może największym i najpoważniejszym zagrożeniem wynikającym z globalizacji jest narastająca *głupota ludzi* jako antynomim mądrości, a także jako brak wiedzy oraz bezmyślność”<sup>74</sup>.

Wcześniejsze etapy wspomnianego pochodzenia w naszych dziejach społeczno-politycznych i gospodarczych oraz kształtowania się psychiki narodowej opisał sugestywnie Aleksander Bocheński w dającym wiele do myślenia, ale publicznie nieeksponowanym dziele pt. *Dzieje głupoty w Polsce* (1996). Zaś nowsze, niestety, w wymiarze swym i ciężarze gatunkowym niepomnieszono przejawy owej – mówiąc ogólnie – „polskiej niemądrości” ujawnia odważnie i odpowiedzialnie demaskuje nieliczne grono intelektualistów, w pewnej mierze naśladowców i kontynuatorów A. Bocheńskiego w tej jakże narodowo i cywilizacyjnie pożytecznej funkcji, mającej na celu przynajmniej częściowe oczyszczenie i uwolnienie świadomości narodowej z nawarstwień przeróżnej niemądrości, intelektualnej zaściankowości czy po prostu zwyczajnej głupoty. Znajdujemy wśród nich tej miary autorów, co L. Kołakowski, H. Skolimowski, A. Walicki, B. Łagowski, B. Skarga, K.T. Toeplitz, A. Michnik, L. Gołubiew, Z. Brzeziński, J. Nowak-Jeziorański, M. Rakowski i inni. Niestety, to grono „demaskatorów” polskiej niemądrości jest, jak na aktualne potrzeby, a są one przecież wciąż bardzo duże, zbyt wąskie i ma stosunkowo małą siłę przebicia do szerszej opinii publicznej i w niej należnego posłuchu, nie mówiąc już o szczególnej „odporności” na ich opinie ze strony polityków o różnej orientacji ideologicznej, czy słuchaczy Radia Maryja.

Być może, że właśnie z wnikliwego i zatroskanego odczytania negatywnych tendencji naszej i ościennej współczesności i osobistej wobec niej bezradności wynikło dramatyczne wyznanie – wypowiedziane tuż przed śmiercią przez Jana Nowaka-Jeziorańskiego: „Boję się XXI wieku [...]. Boję się, czy pociąg tej cywilizacji nie wykołei się [...]. Dobrze, że w nim żyć nie będę” (wypowiedź z 21 stycznia 2005).

Przejdźmy do pytania zawartego w tytule tych rozważań, a mianowicie „czy człowiek współczesny może być pełni istotą racjonalną?”. Albo do pytania prostszego: „Czy ludzie w czasach obecnych mogą być wystarczająco rozumni?”. Od razu zaznaczmy, może ku zaskoczeniu czytelnika, że na te z pozoru proste pytania nie ma, a nawet być nie może, jednoznacznej odpowiedzi. Nie ma na nie takiej odpowiedzi z wielu i oczywistych powodów. Po pierwsze dlatego, że natura ludzka – trzymajmy się tego tradycyjnego

<sup>74</sup> Por. W. Sztumski, *My zagubieni w świecie*, op. cit.

określenia dla gatunkowej tożsamości ludzkiej – wyposażona jest trwale – jak to wielokrotnie podkreślaliśmy w tej książce – zarówno w pierwiastek racjonalny, jak i irracjonalny i że te dwa pierwiastki stanowią w niej integralną całość, swoistą jedność. Ujawniają się one w niej równomiernie lub nierównomiernie, z podobną albo ze zróżnicowaną mocą, w takiej czy innej formie, w zależności od różnych sytuacji życiowych, społecznych, zadaniowych, czynnościowych, losowych itp. oraz w wyniku takich czy innych zróżnicowań psychicznych, osobowościowych, podmiotowych jednostek ludzkich. Po drugie, nie ma – i być nie może – jednoznacznej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie także i z tego względu, że człowiek z powodu swej złożoności psychicznej nie jest w stanie w normalnych, statystycznie typowych warunkach i sytuacjach życiowych, motywować swoje zachowania i postawy wyłącznie racjami „czysto” racjonalnymi i w pełni uświadomionymi, bo takowe na ogół nie istnieją, ani też nie może powodować się całkowicie „wypranymi” z pierwiastka rozumowego pobudkami i impulsami, bo takich na ogół też nie ma. Pierwsze z nich – nieracjonalne – zawsze są w taki czy inny sposób powiązane z racjonalnością, drugie – irracjonalne – z irracjonalnością. (Absolutne, całkowicie ostre rozgraniczenie tych dwóch konstytuujących psychikę człowieka sfer w przypadku konkretnych osobowości ludzkich jest praktycznie niemożliwe). Po trzecie, nie ma tu jednoznacznej odpowiedzi również dlatego, że w realnie rozpatrywanej strukturze psychicznej człowieka, czyli psychiczności różnych konkretnych ludzi, racjonalność i irracjonalność występuje, jak już wcześniej stwierdziliśmy, w bardzo zróżnicowanym wymiarze i przejawia się z niejednakową mocą oraz w różnorodnych formach. W zależności od takich czy innych, zawsze jednak licznych i złożonych czynników i uwarunkowań – jawią się one w zmiennym nasileniu i różnorodnych postaciach.

W świetle powyższych ustaleń takie określenia istoty ludzkiej, jak *animal rationale (rationalis)* czy *homo sapiens* albo też – z terminologii znaczeniowo przeciwnej – *homo irrationalis* lub *homo ludens* nie mają w istocie rzeczy – i mieć nie mogą – stałego odniesienia i definicyjnego doprecyzowania. Inaczej mówiąc, człowiek nie daje się definiować bez reszty i alternatywnie w kategoriach racjonalności i irracjonalności. Można powiedzieć, że jego natura jest pod tym względem wielowymiarowa, potencjalnie bogata, funkcjonalnie „plastyczna”, różnie i zmiennie się w życiu ujawniająca. Każda jednostkowa czy zbiorowa psychika ludzka ma niejako wbudowaną w siebie swoją „przyrodzoną” racjonalność i irracjonalność. Zatem trudno się nie zgodzić z Janem Szczepańskim,

kiedy twierdzi, że „nie ma człowieka funkcjonującego jak logiczna maszyna”<sup>75</sup>. W zależności od szerokiej i zmiennej gamy różnorodnych czynników zewnętrznych i wewnętrznych jawi się ona w każdorazowo różnie, w pewnej mierze jako racjonalna lub nieracjonalna, albo – co chyba najczęściej ma miejsce – jako na poły racjonalna, a na poły nieracjonalna. (Przyjmijmy, że wymiar „na poły” jest relatywny i zmienny).

I po czwarte, nie można na pytanie o racjonalność czy irracjonalność człowieka współczesnego udzielić jednoznacznej odpowiedzi także i dlatego, że w pewnych dziedzinach działalności i aktywności człowieka ten człowiek niejako z konieczności stara się, a nawet musi być „istotą racjonalną”, w innych zaś stosunkowo łatwo i naturalnie wpada on – by tak powiedzieć – w „poślizg irracjonalności”. Przykładowo rzecz biorąc, działalność w systemach technicznych, informatycznych, biznesowych wymaga od niego pewnego typu niezbędnej tu specyficznej racjonalności. Na odmianną zaś sferą życia politycznego, społecznego, międzyosobowego, osobistego itp., nie mówiąc już o tak specyficznych dziedzinach aktywności ludzkiej, jak twórczość artystyczna, bytowanie ludystyczne, miłość wzbudza w nim bardziej lub mniej bezwiednie i spontanicznie takie czy inne, ale zwykle bogate sfery jego irracjonalności.

Można więc powiedzieć, że każdemu człowiekowi nieuchronnie przydarza się być raz to „istotą racjonalną”, innym zaś razem – jednostką zgoła irracjonalną; że nie utrzymuje się on trwale w jednej z tych dwóch współistniejących zawsze w jego naturze sfer, czyli że, mówiąc w uproszczeniu, nie jest on zawsze i wszędzie całkowicie „rozumny” albo – odwrotnie – zawsze i wszędzie zupełnie i całkowicie „nierozumny”.

2. Nasuwa się jednak w tych rozważaniach pytanie chyba bardziej jeszcze interesujące niż powyższe, a mianowicie dlaczego człowiek czasów obecnych, człowiek z „tu i teraz”, żyjący w różnych miejscach współczesnego globalizującego się świata, w różnych przestrzeniach geograficznych, kulturowych i regionalnych, w odmiennych środowiskach społecznych, cywilizacyjnych, zawodowych, etnicznych i pokoleniowych, ujawnia w sobie i w swym działaniu coraz więcej nastawień i skłonności o charakterze irracjonalnym, pogrąża się coraz głębiej w sferze irracjonalności, staje się – jak wiele faktów zdaje się na to wskazywać – jednak istotą coraz bardziej irracjonalną, a w każdym razie otwiera się coraz szerzej i dość chętnie na sferę różnorodnej osobistej i zewnętrznej w stosunku do niego irracjonalności?

<sup>75</sup> J. Szczepański, *Sfera irracjonalności*, [w:] *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984.



Przy tym pytaniu też jesteśmy trochę bezradni. Okazuje się, że i na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Nie ma takiej odpowiedzi mimo licznych prób uzyskania jej we współczesnej literaturze z dziedziny nauk o człowieku, cywilizacji, kultury czy z zakresu antropologii filozoficznej skupiającej się na problemach człowieka początków XXI wieku. Ciągłe jesteśmy tu zdani bardziej na wiedzę hipotetyczną, intuicyjną, potoczną czy po prostu na różne domysły, bieżące obserwacje i odczucia, aniżeli na ustalenia ściśle naukowe, czyli na obiektywną, prawomocną i należycie zweryfikowaną wiedzę.

Zaryzykujemy jednak kilka przykładowo wybranych hipotez, a może jedynie domysłów dotyczących interesującego nas tu ożywienia i nasilenia różnych odmian irracjonalizmu i irracjonalności w życiu, działaniach i postawach człowieka „ponowoczesnego”; hipotez dotyczących też jego wyraźnego i ulegającego zdumiewającemu przyspieszeniu przechyłowemu w stronę rozległej nierozumności.

Oto one: po pierwsze, ten nasilający się i rozszerzający stale proces irracjonalności człowieka można wiązać – jeśli idzie o europejski i północnoamerykański krąg cywilizacyjny i kulturowy – z wyczerpaniem się w znacznej mierze klasycznego, głównie kartezjańskiego i newtonowskiego paradygmatu racjonalizmu, a niezupełnym jeszcze wykrystalizowaniem się i upowszechnieniem w mentalności człowieka współczesnego, alternatywnego w stosunku do tego paradygmatu myślowego i orientowania się w świecie, sposobu poznawania i rozumienia otaczającej nas rzeczywistości. Niemal powszechna i totalna krytyka „starego” paradygmatu racjonalizmu, a w konsekwencji i „starej” racjonalności w aktualnym dyskursie naukowym i filozoficznym i ich praktycznych przejawów w myśleniu i ludzkich postawach dość często „wylewa dziecko z kąpielą”, tzn. „wypłukuje” ze świadomości ludzkiej elementarne i należycie w wielowiekowym doświadczeniu ludzkim sprawdzone zasady racjonalnego myślenia oraz uniwersalne kryteria i racje rozumu, otwierając przez to szerokie pole dla różnych dowolności i chaotyczności myślowych oraz pozarozumowych (porozumowych) postaw i orientacji.

Po drugie, istotną rolę w interesującym nas tu procesie nasilającej się irracjonalizacji świadomości i postaw ludzkich w świecie współczesnym odgrywają pewne właściwości i tendencje cywilizacji technicznej, poindustrialnej i procesów globalizacyjnych. Chodzi między innymi o dominantę postępu technicznego nad humanistycznym, ekonomicznego nad społecznym, kultury masowej nad kulturą wyższą (wysoką), zasady „mieć” nad zasadą „być”, konsumeryzmu nad głębszymi i duchowo bogatszymi sposobami bycia i życia, wartości pragmatycznych nad autotelicz-

nymi, materialnych nad duchowymi, przedmiotowych nad podmiotowymi. Chodzi dalej o stale narastający, a niemożliwy do przyswojenia natłok informacji, wzrastające wpływy i oddziaływania na umysły i postawy ludzi mass mediów, z ich medialnymi, tzn. na ogół uproszczonymi, tendencyjnymi, wybiórczymi, a przez to deformującymi rzeczywistość przekazami informacyjnymi i symbolicznymi, rozrywkowymi i reklamowymi. Idzie nadto o utrzymywanie się w stosunkach międzyludzkich egoizmu i interesowności, bezwzględnej rywalizacji, przemocy i agresji. O nasilanie się w stosunkach międzynarodowych przewagi „argumentu” siły, walki, zysku nad argumentem dialogu, negocjacji, dobra wspólnego, godności i sprawiedliwości. Idzie również o manipulowanie informacjami i o kontrolę nad nimi przez różne ośrodki kapitału, władzy i masowego przekazu i dzięki temu o opanowywanie i zawłaszczanie świadomości ludzkiej przez aktualnie wpływowe ideologie, doktryny, opcje światopoglądowe i polityczne.

Wszystkie z wymienionych – pisaliśmy o nich szczegółowiej w poprzednich rozdziałach tej książki – i, oczywiście, z wielu tu pominiętych charakterystycznych czynników i cech obecnego kształtu „wioski globalnej” M. McLuhana, czyli współczesnego globalizującego się świata oddziałują na sferę racjonalności i irracjonalności żyjącego w nim człowieka w oparciu o różne mechanizmy psychologiczne i socjotechniczne, z różnym nasileniem i z niejednakową, ale na ogół dużą skutecznością. Nie ma tu oczywiście miejsca na omówienie tego złożonego, dość dobrze już opisanego w literaturze przedmiotu, procesu. Ogólnie jednak stwierdzić możemy, że obecny etap przemian cywilizacji Zachodu; etap pogłębiającego się jej kryzysu ogólnego i coraz trudniejszych do rozwiązania jej dylematów i rozdroży oraz pogłębiających się i komplikujących procesów globalizacyjnych<sup>76</sup>, stwarza dogodne podłoże i żywną glebę – jak to z reguły bywało w cywilizacjach kryzysowych i schyłkowych – dla szczególnie bujnego wzrostu i ożywienia w życiu jednostkowym i zbiorowym człowieka różnych odmian irracjonalizmu i irracjonalności. Nasuwa się tu m.in. trafne i w pewnym sensie ponadczasowe stwierdzenie Stefana Szumana: „Rozczarowanie światem każe się zwrócić do zaświatów, poczucie i przeżycie własnej nędzy i bezsilności każe szukać Boga, nieukojenie psychiki realną rzeczywistością jest główną przyczyną metafizycznych wzlotów”<sup>77</sup>.

W szczególności zaś coraz głębiej i niekorzystnie dla człowieka, zwłaszcza dla jego przyszłości, dezintegruje się całe jego „środowisko wewnętrzne”, czyli jego duchowość, osobowość, postawy indywidualne

<sup>76</sup> Por. K.T. Toeplitz, *Dokąd prowadzą nas media*, Warszawa 2006.

<sup>77</sup> Por. S. Szuman, *Światopoglądowe cierpienia młodzieży*, „Kultura i Wychowanie” 1933/34, z. 1.

itp. Można powiedzieć, że rozrywa się ono na – z jednej strony – wąską sferę praktycznie funkcjonalnej racjonalności, np. na racjonalność techniczną, ekonomiczną, informatyczną, komunikacyjną, marketingową, menadżerską, socjotechniczną itp., z drugiej strony – na szeroką i stale poszerzającą się sferę różnorodnej irracjonalności społecznej, politycznej, ekologicznej, moralnej, obyczajowej, religijnej, światopoglądowej itp. „Człowiek z zewnątrz sterowany” – by przywołać znane określenie Davida Reismana – staje się na obecnym etapie funkcjonowania naszej cywilizacji człowiekiem coraz bardziej mentalnie rozdwojonym, wewnątrz rozwarstwionym, w tym – „racjonalnym i irracjonalnym równocześnie”, ze stałym jednak i niepowstrzymanym powiększającym się przechyłem w stronę ofensywnego irracjonalizmu i ponad miarę wyzwolonej w jego psychice irracjonalności. Na dodatek łatwo ulega on różnym cywilizacyjnym, społecznym, politycznym i massmedialnym wpływom *otępiającym i zubożającym jego intelekt*, skutecznie ograniczającym refleksyjność i samodzielność myślenia, wartościowania i sądzenia; *infantyilizującym i ograniczającym jego samowiedzę i potencjał rozumowy*, symplifikującym, a nawet prymitywizującym jego język i kulturę symboliczną; popychającym go, a w każdym razie ukierunkującym w stronę mechanicznej inteligencji aktualnego, a zwłaszcza przyszłościowego świata robotów (szczegółowsze rozważania przedstawiono w poprzednich rozdziałach).

Przewidział te niekorzystne zmiany w życiu współczesnego człowieka między innymi Bogdan Suchodolski, kiedy w ostatnim swym dziele pisał: „Człowiek manipulowany przez te instytucje [głównie instytucje współczesnej cywilizacji – przypis J.Sz.] żyje życiem pokawałkowanym i powierzchnowym. Jest to życie jednowymiarowe: producenta i konsumenta, zapobiegliwe i niespokojne, rozdarte przez konflikty i ambicje, poddane uzależnieniom. Nie zachęca ono ani do uczestnictwa w kulturze, ani do refleksji, człowiek adaptuje się do wymagań świata, a nie świat jest posłuszny woli człowieka”<sup>78</sup>. Lakonicznie, acz dobitnie dopełnia przytoczony przez nas pogląd znakomitego pedagoga i myśliciela wypowiedź innego wybitnego polskiego intelektualisty – Henryka Skolimowskiego: „bilans ogólny wydaje się być taki: trywializacja naszego życia postępuje w miarę, tak technologie stają się coraz bardziej wyrafinowane”<sup>79</sup>.

3. Widać więc, że genetycznie zakorzeniona w naturze ludzkiej i trwale w niej obecna, z większym lub mniejszym dynamizmem w niej ujawniają-

<sup>78</sup> Por. B. Suchodolski, *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje*, Warszawa 2003.

<sup>79</sup> Por. H. Skolimowski, J.K. Górski, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003.

ca się opozycja pomiędzy sferą racjonalności i irracjonalności nie jest drugorzędną cechą duchowości i aktywności człowieka. Przeciwnie, ma ona decydujące znaczenie dla ogólnej kondycji jednostek ludzkich, ich osobowości i tożsamości, jakości życia i relacji międzysobowych, stosunków społecznych, poziomu i kształtu człowieczeństwa. Chodzi tu jednak o naturalną i zawsze pożądaną i możliwą harmonię we wzajemnych relacjach tych dwóch jakościowo odmiennych, ale naturalnie dopełniających się składników natury ludzkiej.

Podkreślimy, że racjonalność i irracjonalność pojmowane jako rzeczywistości psychiczne same w sobie, brane w oderwaniu od całokształtu ludzkiej psychiczności, są jedynie abstrakcjami pojęciowymi lub spekulatywnymi konstrukcjami myślowymi. W konkretnej psychice i osobowości ludzkiej nigdy nie istnieją one całkowicie oddzielnie i nie funkcjonują samodzielnie. Podobnie jak nigdy nie istnieją obok siebie w zupełnej separacji i izolacji także inne składniki konstytuujące naturalnie całościową i wewnętrznie powiązaną i uzależnioną strukturę psychiczną konkretnych podmiotów ludzkich. Na przykład nie istnieje w niej „czysta” myśl obok „czystego” uczucia, „czysta” wiedza obok „czystej” oceny itp. Personifikując zaś to złożone zagadnienie, można, jak się zdaje, powiedzieć, że nigdy i nigdzie nie istniał, nie istnieje i nie będzie istniał człowiek jako „czysty racjonalista” albo jako „czysty irracjonalista” („czysty” racjonalizm i irracjonalizm, „czysta” racjonalność i irracjonalność oraz „czysty” racjonalista i „czysty” irracjonalista istnieją tylko w sieci pomysłów spekulatywnie konstruowanych lub w dowolnej wyobraźni i intencjonalności człowieka). Wiele uzasadnień dla tej tezy dostarcza – jak się zdaje – niniejsza książka.

Natomiast jeśli idzie o pożądane a realne stany rzeczy w życiu psychicznym poszczególnych jednostek i wspólnot ludzkich, o faktyczne ich dobro i realną pomyślność, to zasadnicza kwestia sprowadza się do możliwości nieustannego tworzenia i rozwijania harmonijnych, prawidłowo funkcjonujących i pozytywnie współdziałających z sobą struktur podmiotowych odpowiednio ukształtowanych z elementów racjonalności i irracjonalności.

Nie jest tu pożądany i wystarczający ani jednostronny racjonalizm pragmatyczny i funkcjonalny, związany z taką czy inną działalnością zawodową, na przykład biznesową czy menadżerską lub z jakąkolwiek inną „techniczną” stroną życia, ani też nie jest wskazana jakakolwiek wybujała i dominująca nad życiem wewnętrznym irracjonalność, taki czy inny woluntaryzm irracjonalistyczny, negujący, jak w przypadku filozofii postmodernistycznej, właściwie cały nowożytny paradygmat racjonalizmu, łącznie z podstawowymi i uniwersalnymi jego zasadami i kryteriami,

a nawet z elementarnymi wymogami zdrowego rozumu i zwyczajnego rozsądku<sup>80</sup>. Jeden i drugi stan wewnętrzny, jedna i druga orientacja intelektualna i życiowa, doktrynersko i absolutyzująco afirmowana i praktykowana nie umożliwia, co prawda, życia i szerokiego zakresu aktywności, ale z reguły dezintegruje życie wewnętrzne człowieka, ujednostronnia i upraszcza funkcje jego duchowości, niekorzystnie utendecyjnia „filozofie” i style życia – ogólnie rzecz biorąc – wypacza, deformuje i spłyca człowieczeństwo.

Przy czym coraz bardziej widoczne staje się to, że główne mechanizmy i procesy (ekonomiczne, społeczne, polityczne, ekologiczne itp. świata współczesnego, globalizującej się w przyspieszeniu „płynnej nowoczesności”, coraz wyraźniej i skuteczniej rozrywają – człowieka i jego życie – ku jego szkodzie – na dwie odrębne, mające z natury rzeczy stanowić harmonijną całość, sfery jego duchowości i praktyki życiowej. Człowiek wprowadzany jest niefortunnie w dwa odrębne łożyska swego bytowania i egzystencji, tracąc pożądaną harmonię wewnętrzną, niezbędny ład wewnętrzny i społeczny, głębszy sens życia i radość życiową, a równocześnie stając w obliczu poważnych zagrożeń i niebezpieczeństw.

4. Jakie jest zatem wyjście z tej niepożądanego i niebezpiecznej dla człowieka sytuacji? Jedni, co bardziej radykalni krytycy i wizjonerzy społeczni i polityczni, jak na przykład antyglobaliści czy alterglobaliści, bezkompromisowi komuniści i anarchiści odpowiadają na to pytanie bardzo śmiało czy wręcz rewolucyjnie, ale i bardzo hipotetycznie: przywrócenie pożądanego harmonii i pełni wewnętrznej człowiekowi, harmonii w jego życiu, w tym harmonii – by tak to określić – racjonalno-irracjonalnej możliwe będzie poprzez zasadniczą zmianę zastanego świata, który tę dysharmonię i rozdarcie wewnętrzne rodzi i potęguje, czyli zniesienie neokapitalistycznego i liberalistycznego systemu społeczno-ekonomicznego i opartej na nim kryzysowej cywilizacji Zachodu. Inni zaś, co bardziej umiarkowani krytycy i myśliciele społeczni, tacy na przykład jak B. Suchodolski, Z. Bauman, H. Skolimowski, J. Bańka, żeby odwołać się tylko do niektórych polskich teoretyków współczesnej cywilizacji, twierdzą skromnie i raczej utopijnie, że ta pożądana zmiana antropologiczna i cywilizacyjna będzie możliwa wówczas, kiedy uda się przeprowadzić gruntowną reformę czy znaczące udoskonalenie „ponowoczesnego” świata, zwłaszcza reformę edukacji i wychowania, w lepszym zaś razie – wewnętrzne odrodzenie człowieka.

<sup>80</sup> Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996.

Za przykład dla tego rodzaju myślenia i postawy oraz związanych z nimi dramatycznych i chyba płonnych oczekiwań i nadziei uznać można m.in. charakterystyczne pytanie Henryka Skolimowskiego: „jakiego rodzaju edukacja będzie najodpowiedniejsza dla XXI wieku?”, i odpowiedź na nie: „Otóż nie ta, która łączy się z elektroniką i komputerami, ponieważ jest to wiedza najbardziej przemijająca. Najważniejszą wiedzą będzie wiedza filozoficzna jako związana z naszą mądrością i wartościami. Bowiem tylko one pozwalają nam orientować się w tych chaotycznych czasach, w których jesteśmy świadkami, mnożenia się wszystkiego, prócz sensu życia ludzkiego i szczęścia”<sup>81</sup>.

A może jest jeszcze inna możliwość, inna perspektywa i inna nadzieja. Może po prostu biologiczna ewolucja gatunku ludzkiego – przecież ona, jak mówią znawcy zagadnienia, jeszcze się nie zakończyła – własnymi naturalnymi mechanizmami i siłami niejako wyrówna zbytne skrajności i przewycięży pewne, być może tylko przejściowe, osłabienie racjonalności człowieka. Być może, że wymusi ona, w interesie ewolucyjnego zbiorowego podmiotu, tzn. gatunku ludzkiego, właściwe proporcje i zależności pomiędzy dwoma najważniejszymi sferami jego psychiczności – racjonalnością i irracjonalnością – i przez to zachowa stały, choć wykazujący okresowe zahamowania, a nawet regresy, trend rozwojowy, tj. progresywny wzrost jego rozumności przy harmonijnym jej współdziałaniu z tym, co jest w człowieku pozarozumowe i nieintelektualne, a więc nielogiczne i niedyskursywne, popędowe i emocjonalne, wolicjonalne i intuicyjne. Tym samym może uchroni człowieka przed intelektualnym i duchowym skarłowaceniem, a w konsekwencji – przed ewolucyjnym regresem i utratą własnego *humanum*.

Oczywiście trudno przewidzieć, w jakim stopniu przedstawione wyżej możliwości i drogi ocalenia „pełnego człowieka” jako istoty harmonijnie łączącej w sobie duchowość z cielesnością, racjonalność z irracjonalnością, a w dziedzinie aktywności naukowej, technicznej, społecznej, politycznej, artystycznej itp. – racjonalizm z irracjonalizmem, są realne i możliwe do urzeczywistnienia. Trudno też powiedzieć, która z wymienionych możliwości lepiej od innych rokuje pożądaną zmianę i jest bardziej wiarygodna i czy wszystkie one nie mają – co przecież jest prawdopodobne – jakiejś alternatywy. Wszak dotyczą one przyszłości, a ta – jak wiadomo – jest trudna, a nawet niemożliwa do przewidzenia. Przy czym należą one do myślenia futurologicznego, a to zawsze jest wielce ryzykowne i hipotetyczne, wizyjne i niepewne. Niemniej, ukazują one dość wyra-

<sup>81</sup> Por. H. Skolimowski, J.K. Górski, *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, op. cit.

ziście pewną szansę i zarazem perspektywę dla człowieka współczesnego w zakresie lepszego uporządkowania jego „środowiska wewnętrznego”, tzn. całościowo pojętej duchowości, łącznie z jej wymiarem intelektualnym i pozaintelektualnym oraz środowiska zewnętrznego, tzn. szeroko rozumianej rzeczywistości cywilizacyjnej, społecznej i kulturowej, łącznie ze wszystkimi formami aktywności człowieka w tych głównych sferach „świata ludzkiego”.

Z dużym natomiast prawdopodobieństwem stwierdzić można, że od możliwości choćby częściowego spełnienia i wykorzystania nasuwanej nimi prawdopodobnej szansy zależeć będzie ogólna kondycja duchowa i intelektualna człowieka, a co za tym idzie – jego przyszłość. Zależeć też będzie odpowiedź na postawione w tych rozważaniach pytanie: „czy człowiek współczesny może być w pełni istotą racjonalną?” albo inaczej – „czy skazani jesteśmy na zwycięską irracjonalność?”<sup>82</sup>.

Na razie ulegamy jednak – jakby na zasadzie hipnotycznej niemocy różnym odmianom irracjonalności i irracjonalizmu. Dramatycznie nasuwa się więc pytanie o to, czy ta tendencja zostanie w porę powstrzymana – zanim nie będzie za późno z punktu widzenia zachowania ludzkiego gatunku, jego kultury duchowej i udanego cywilizacyjnego dorobku, utrzymania go na poziomie niezdegradowanego człowieczeństwa i wyższego standardu duchowości. Istnieją w tym zakresie – jak próbowaliśmy w tej książce wykazać – pewne potencjalne szanse i możliwości. I tylko to daje się na teraz w miarę pewnie stwierdzić. Reszta jest raczej wielką obawą i niewiadomą.

---

<sup>82</sup> Por. J. Szmyd, *Myslenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu*, Kraków 1993.





## Rozdział V

# Poszukiwania edukacyjne w ponowoczesności – narodziny nowej duchowości

1. W narastającej literaturze naukowej, eseistycznej i publicystycznej poświęconej postmodernizmowi oraz pokrewnym formacjom myślowym, oznaczanym takimi terminami, jak ponowoczesność, Nowa Era (New Age) itp., stosunkowo mało uwagi poświęca się aspektom edukacyjnym oraz związanym z nimi zagadnieniom aksjologicznym i etycznym. Nie są to, co prawda, kwestie pierwszoplanowe i najbardziej istotne w kręgu podstawowej problematyki interesujących nas tu zjawisk, ale też nie są one zagadnieniami marginalnymi i mało znaczącymi. Przeciwnie, mimo pewnego niedostatku ich postrzegania i doceniania we wspomnianej literaturze należą one do problemów istotnych, a przy tym odsłaniają chyba najwyraźniej swoisty dramatyzm i głęboką antynomiczność nowych prądów umysłowych i kulturowych oraz określanej przez nie tzw. cywilizacji ponowoczesnej (inne jej określenia: nowa cywilizacja, postmodernistyczna cywilizacja, proekologiczna cywilizacja itp.).

Nie wchodząc w tym miejscu w mało istotne z punktu widzenia naszych rozważań kwestie semantyczne, a przyjmując jedynie najbardziej podstawowe konwencje pojęciowe, skonstatujmy, że najbardziej charakterystycznymi i zarazem najgłośniejszymi ruchami intelektualnymi i kulturowymi końca XX wieku były – i poniekąd są nadal – postmodernizm, oraz wielonurtowa myśl ekologiczna i działania jej zwolenników. One głównie, choć przy znacznym współdziałaniu takich towarzyszących im nurtów

ideowych, jak feminizm, anarchizm, różne postacie kontrkultury, ruchów neoreligijnych i mistycznych, młodzieżowej ideologii i kontestacji, gnozy współczesnej, paranauki (zwłaszcza parapsychologii), alternatywnych światopoglądów i stylów życia itp., współtworzą oblicze obecnego etapu cywilizacji Zachodu; cywilizacji, którą określamy mianem cywilizacji ponowoczesnej, a charakterystyczne dla niej formy duchowości oznaczamy terminem: nowa duchowość. Tu zainteresujemy się głównie problemem edukacji w procesie kształtowania się tejże cywilizacji i jej duchowości, w szczególności zaś zwrócimy uwagę na ważniejsze aspekty tego problemu w kontekście współczesnej pedagogiki.

Tymi aspektami są przede wszystkim podstawowe elementy nowego paradygmatu edukacyjnego, czyli nowego sposobu myślenia o wychowaniu, kształceniu, dziecku, szkole, nauczycielu, pozaszkolnych instytucjach i ośrodkach wychowawczych; myślenia o celach i sposobach edukacji, o tzw. strategiach edukacyjnych w zmieniającej się cywilizacji, o filozoficznych, aksjologicznych i etycznych podstawach tego myślenia. Jednakże wiele z wymienionych wyżej aspektów problemu edukacyjnego, rozpatrywanego w kontekście cywilizacji ponowoczesnej, nie poddaje się jeszcze pełniejszemu wyjaśnieniu i opisowi, bezstronnemu spojrzeniu, tym bardziej głębszemu zrozumieniu i obiektywnej ocenie. Są to przecież zjawiska – tak zresztą, jak i konteksty, w których one występują – stosunkowo nowe, nierzadko znajdujące się dopiero na etapie wstępnego kształtowania się i uzyskiwania własnej tożsamości. Zaskakują nas, a nawet bulwersują swą niezwykłością i nietypowością, radykalizmem i awangardowością, często też – paradoksalnością i nieracjonalnością. Brak nam, przy próbie ich wyjaśnienia i zrozumienia, niezbędного dystansu i odleglejszej perspektywy. Niemniej jednak, zarówno z teoretycznych, jak i praktycznych, a ważkich powodów, nie należy rezygnować choćby ze wstępnego ich rozpoznania i odczytania, rozjaśnienia i poznawczego oswojenia.

2. Edukacja zawsze była wielkim, choć nie zawsze w pełni uświadamianym, problemem psychologicznym, społecznym, a nadto także metodycznym i ekonomicznym. Rodziła wiele trudnych i zasadniczych pytań, na które nie znajdowano, nawet w kręgu największych teoretyków tego złożonego procesu, w pełni zadowalających i jednoznacznych odpowiedzi. W miarę rozwoju i upowszechniania przysparzała coraz to nowych i coraz trudniejszych do rozwiązania kwestii. I z tego to powodu historię edukacji należałoby wbrew utartym konwencjom i przyzwyczajeniom historyków wychowania, traktować jako historię narastających problemów pedagogicznych oraz prób ich rozwiązywania; rozwiązywania z większym

lub mniejszym powodzeniem albo też – jak to dość często bywa – i bez powodzenia. Zaś współczesna historia i teoria wychowania stają wobec konieczności krytycznego i analitycznego odniesienia się już nie tylko do tradycyjnych i podstawowych zagadnień, takich zwłaszcza: jak wychowywać i skutecznie kształcić?, w oparciu o jaką szkołę i o jakie instytucje edukacyjne urzeczywistniać przyjmowane w niej cele i zadania?, jak postrzegać i rozumieć ucznia – główny podmiot procesu edukacyjnego?, jakie przyjmować przesłania filozoficzne, aksjologiczne i etyczne dla teorii i praktyki edukacyjnej?, czy i jak wiązać szkołę i wychowanie z dziedzina ideologii? itp., ale te specjalizacje naukowe (historia i teoria wychowania) odnosić się muszą także do nowych, wcześniej na ogół niestawianych pytań; pytań niekiedy kłopotliwych i zaskakujących, a nawet paradoksalnych i niepokojących, mających jednak pewne uzasadnienie w ponowoczesnym pryzmacie spraw edukacyjnych.

Są to m.in. pytania o to, czy zasadne i potrzebne jest jeszcze dyrektywne i instytucjonalne wychowanie?, czy nadal potrzebna jest klasyczna, instytucjonalnie wyodrębniona i autorytatywna szkoła?, czy wciąż jeszcze potrzebni są i wystarczająco społecznie legitymowani „szkolni nauczyciele – wychowawcy”, mówiąc inaczej – zawodowi funkcjonariusze oświatowi, przygotowywani do działań edukacyjnych głównie w szkole?, czy traktować należy ucznia-wychowanka jako pasywnego odbiorcę inicjatyw i działań edukacyjnych ze strony szkoły i nauczyciela?, czy też może odwrotnie – postrzegać go jako autonomicznego i aktywnego współautora procesów wychowawczych i kształcących, jako wolny i współodpowiedzialny ich podmiot?, czy teoria i praktyka edukacyjna nie wymaga zgoła odmiennych niż dotychczasowe przesłań filozoficzno-antropologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych? czy nie wymagają one nie tylko nowego paradygmatu naukowego, zwłaszcza w dziedzinie teorii pedagogicznej, ale także – i może przede wszystkim – nowego paradygmatu filozoficznego? Nasuwa się tu też pytanie o to, czy i jak oraz w jakiej mierze i z jakiego powodu współczesne wychowanie nachylać się winno ku żywotnym wśród młodzieży i znajdującym u niej coraz więcej uznania rodzajach „nowej” duchowości? Dalej dokonamy przeglądu najbardziej charakterystycznych odpowiedzi na powyższe pytania; odpowiedzi formułowanych na gruncie postmodernistycznej myśli pedagogicznej, a zwłaszcza w obszarze tzw. antypedagogiki, oraz zwrócimy uwagę na to, jakie dylematy i antynomie, zagrożenia i niebezpieczeństwa dla edukacji przyszłych pokoleń owe odpowiedzi ujawniają.

Dodajmy tu jeszcze jedną uwagę. Mianowicie podstawowy problem edukacyjny czasów współczesnych ma swoją historię. Można w niej

wyróżnić kilka etapów: od „nowego wychowania” zaczynając (pierwsza połowa XX w.), poprzez różne pedagogiki alternatywne (trzecie ćwierćwiecze XX w.) i na pedagogice postmodernizmu i antypedagogice kończąc (począwszy od połowy lat 70. XX w. i obecnie). Na każdym z tych etapów kształtowania się współczesnej myśli pedagogicznej problem ten coraz bardziej się wyostrzał, prowadząc do powstania coraz śmielszych i radykalniejszych koncepcji teoretycznych i programowych oraz różnych niekonformistycznych prób reform zastanych systemów edukacyjnych: najpierw (mniej więcej do połowy lat 70. XX w.) w ramach „starego” paradygmatu pedagogicznego („nowego wychowania”<sup>83</sup>, pedagogiki alternatywnej<sup>84</sup>), następnie zaś (od połowy lat 70. XX w.) w zakresie stopniowo kształtującego się nowego paradygmatu myśli edukacyjnej (pedagogie postmodernizmu<sup>85</sup>, idee wychowania New Age<sup>86</sup>, nurty antypedagogiki<sup>87</sup>).

Problem pedagogiczny formowany już w nowym paradygmacie myślowym i z jego perspektywy uwarunkowany jest, oczywiście współczesnymi zmianami cywilizacyjnymi i kulturowymi, zmianami dość często o charakterze kryzysowym, którym towarzyszą pogłębiające się – i nie zawsze pozytywne – zmiany w duchowości człowieka współczesnego. Jedne i drugie zmiany dokonują się od końca lat 80. XX wieku także w naszym kraju i w całej Europie Środkowo-Wschodniej, wpływając ożywczo na aktualny ruch myśli i praktyki edukacyjnej.

3. Podstawowy problem pedagogiczny oraz związany z nim, od szeregu już lat wzmagający się, ferment myśli o wychowaniu; ferment owocujący coraz to śmielszymi i radykalizującymi się koncepcjami i programami edukacyjnymi, jest – jak wspomniano – konsekwencją, a zarazem wymownym świadectwem przyspieszonego procesu zasadniczych zmian cywilizacyjnych i kulturowych w świecie współczesnym oraz ich skutków

<sup>83</sup> Por. m.in. materiały międzynarodowej konferencji naukowej nt. „Pedagogika »Nowego wychowania« w Polsce u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX w. Podstawowe przejawy i współczesne odniesienia”, Rzeszów–Czudec, 12–14 października 1998 r., Rzeszów 2001.

<sup>84</sup> Por. Cz. Kupisiewicz, *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*, Warszawa 1985; *idem*, *Szkoła alternatywna – założenia, egzemplifikacje*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykała, Warszawa 1993, s. 784–790.

<sup>85</sup> Por. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993.

<sup>86</sup> Por. M.W. Poznańska, *Wychowanie wobec New Age*, [w:] *Oblicza nowej duchowości*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1995, s. 197–206.

<sup>87</sup> Por. H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślenia antypedagogiczne*, przeł. D. Sztobryn, Kraków 1994.

w postaci zmieniających się form „bycia w świecie”, stylów życia, postaw społecznych i moralnych, aktywności zawodowej itp. (Była o nich mowa we wcześniejszych rozdziałach tej książki). Równocześnie problem ten i rozwijana wokół niego myśl teoretyczna i normatywna (artykułująca go, naświetlająca i po części rozwiązująca) jest integralną częścią wspominanych zmian cywilizacyjnych i kulturowych.

Zależność tę można rozpatrzeć na przykładzie określonych modeli idealizacyjnych tych zmian i wspierających je koncepcji teoretycznych oraz pewnych opisów empirycznych.

Jednym z takich modeli jest znana nam już konstrukcja teoretyczno-opisowa Z. Baumana nosząca nazwę „ponowoczesności” lub „świata ponowoczesnego”, zawierająca podstawową analizę i interpretację zmian, układających się w pewien całościowy obraz nowej epoki *in statu nascendi*, stawania się, a zarazem wypierania elementów poprzedniej epoki, tzw. epoki nowoczesnej (poprzedzonej „epoką przednowoczesną”). Wybieramy tę konstrukcję spośród zbliżonych do niej, np. J. Habermasa czy J.F. Lyotarda, ze względu na znaczne jej walory heurystyczne i rozległość problemową. Zdajemy sobie przy tym sprawę, że jest ona, prawdopodobnie zgodnie z intencją jej twórcy, konstruktem uproszczonym, niejednoznacznym i niedookreślonym, wyrażonym w języku w znacznej mierze obrazowym, metaforycznym, trudno przekładalnym na język bardziej uściślony i precyzyjny. Poza tym trudny lub wręcz niemożliwy do ustalenia jest stopień i zakres adekwatności ujętego w tym pojęciu typu cywilizacji i kształtowanego w jej ramach człowieka do stanu rzeczywistych przemian cywilizacyjnych i kulturowych w świecie współczesnym, w tym w sferze „bycia – w – świecie” człowieka współczesnego, jego mentalności, postaw, aktywności, zachowań, filozofii życiowej itp.

Trudność ta, czy nawet niemożność, rzutuje z kolei na stopień wiarygodności odnoszonych do „ponowoczesności” twierdzeń i właściwie uniemożliwia rozgraniczenie tego, co jest w tym pojęciu konstatacją faktów bezspornych i bardziej lub mniej trafną diagnozą zastanej rzeczywistości, a co jest jedynie myśleniem hipotetycznym, wizyjnym, projektującym itp.

Mając na uwadze wspomniane słabości i ograniczenia interesującego nas tu modelu pod nazwą „ponowoczesności” i podejmując ryzyko myślenia podług tej kategorii, przejdźmy obecnie do powtórzenia wstępnej rekonstrukcji jego treści znaczeniowej, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu edukacyjnego i etycznego owej treści.

A więc „ponowoczesność”, jako pewien typ historycznie wstępującej cywilizacji, jest swoistą antytezą „nowoczesności”, cywilizacji historycznie ustępującej, mijającej. Zatem „ponowoczesność” wyjaśnić można naj-

lepiej poprzez porównanie jej z „nowoczesnością”. A „nowoczesność” to, z grubsza rzecz biorąc, taki porządek społeczny, który przyrównać można do wielkiego projektu realizacyjnego, urzeczywistnianego podług naczelnego planu (zadania), nastawionego na postęp i ogólną progresję; projektu podporządkowującego sobie administracyjnie i doktrynalnie wszystkich członków społeczeństwa, unifikującego ich w sferze ideologii, religii, moralności, modeli życia, obyczaju itp.; instrumentalizującego (stosownie do generalnego planu) naukę, filozofię edukację i całą kulturę; sterowanego centralnie i autorytarnie przez naczelnych „administratorów”, odgarniający całość spraw i problemów. Przedmiotem trosk i zabiegów administracyjnych tego „projektu” jest nadto zapewnienie w nim ładu i porządku, zaszczepianie wszystkim ludziom wiary w „lepsze jutro”, roztaczanie przed nimi wizji „szczęśliwej przyszłości”<sup>88</sup>.

„Był to świat – pisze Z. Bauman – w jakim stawiało się i realizowało cele, w jakim cel ogólny rozszczebiało się na problemy do załatwienia, w jakim oceniało się stan dzisiejszy wedle tego, czy zbliża on, czy oddala od stanu zaplanowanego na jutro, i w jakim głównym warunkiem osiągnięcia celów, i tych już postawionych, i tych jeszcze nie wymyślonych, była zawartość wykonawczych szeregów – osiągnięcia przez powszechną lojalność wobec zadań przez dyrekcję stawianych”<sup>89</sup>.

I dodaje:

Każde konkretne dziś czerpało zatem swoje uzasadnienie z powszechnego jutra. Dlatego jawiło się oczom jako ułomne i nie spełnione, i dlatego pełne było po brzegi nadziei na doskonałość i spełnienie. Jak długo „dziś” istniało w imię przyszłości, nie było miejsca na *experimentum cyrucis*<sup>90</sup>.

Zgoła inaczej przedstawia się „ponowoczesność”. Najogólniej mówiąc, „ponowoczesność” to tyle, co zmierzch projektu – „super-projektu”<sup>91</sup>, a więc świat bez centralnego planu i bez głównego „administratora”, bez nadrzędnej „dyrekcji” i centrali planotwórczej; bez generalnego celu, nastawień na ogólny postęp i lepszą przyszłość całości, bez tendencji unifikacyjnych i integracyjnych na rzecz całości; bez podporządkowania jednostek ludzkich dobru i celowi przewodniego „projektu”; to świat wielości i zmienności celów, różnorodności doraźnych szans, ale i częstego ryzyka, zmiennych ról i zawodów poszczególnych ludzi.

Ponowoczesność to także zasadniczo odmienne od dotychczasowego (właściwego dla „czasów nowoczesnych”) widzenie rzeczywistości ludz-

<sup>88</sup> Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

kiej. „Ścisłej mówiąc, idzie tu głównie o widzenie rzeczywistości ludzkiej nie jako przedmiotu administracji, normatywnego regulowania i funkcjonalnej koordynacji – ale jako terenu samorzutnych i słabo tylko zawczasu skoordynowanych procesów; i o wyzbycie się takiej koncepcji teorii, według której teoria określać ma z góry to, co określić mogą dopiero działania ludzkie – zamykać niejako licytację, zanim wytworzono i wyceniono wystawione na sprzedaż eksponaty. Innymi słowy, idzie o to, by traktować rzeczywistość ludzką w każdym jej momencie jako wiązkę szans, notorycznie nie określonych i nigdy do końca nie zdeterminowanych (nawet i później, gdy jedna z szans bierze górę nad konkurentami i stroi się skwapliwie w szatę konieczności)”<sup>92</sup>.

4. Ponowoczesność jako nowy etap przemian i tendencji cywilizacyjnych pociągając za sobą musi nieuchronnie także zasadnicze zmiany w edukacji; w całym sposobie myślenia o sprawach wychowania i kształcenia, we wszystkich naukach o wychowaniu, w zastanej praktyce edukacyjnej i w ogóle w całej tzw. rzeczywistości pedagogicznej. Inaczej być nie może, jako że edukacja jest jednym z kluczowych elementów każdej cywilizacji, ściśle powiązana z niemal wszystkimi innymi składnikami i ich funkcjonowaniem. Ale te niejako z natury rzeczy następujące zmiany w sferze myśli i praktyce edukacyjnej, dokonujące się na przejściu od „nowoczesności” do „ponowoczesności”, zachodzą na ogół stopniowo, ewolucyjnie i ze znacznym opóźnieniem w stosunku do wielu innych przemian cywilizacyjnych, np. technologicznych, informatycznych, ekonomicznych itp. (edukacja, a poświadcza to m.in. sytuacja w polskim szkolnictwie w okresie transformacji, nie „lubi” pośpiesznych i radykalnych zmian, oporna jest – nierzadko w dobrze pojętym własnym interesie – wobec inicjowanych w jej obszarze takich czy innych „reform”).

Z drugiej wszakże strony interesujące nas tu zmiany, zwłaszcza w sferze teorii i eksperymentów edukacyjnych, stają się z upływem czasu coraz bardziej gruntowne i radykalne, przechodząc od nieznaczących modyfikacji teorii i programów pedagogicznych ze starego paradygmatu myślowego i od ograniczonych reform zastanych systemów edukacyjnych – do postulatów zdecydowanie przeciwstawnych w stosunku do dawniejszych koncepcji i projektów pedagogicznych, czego charakterystycznym, aktualnym przykładem jest m.in. ruch filozoficzno-edukacyjny pod nazwą „antypedagogika”. Taki „skok” w kierunku antytezy, czyli całkowitej negacji zastanych teorii i praktyk edukacyjnych; skok zwykle uwikłany w różnego rodzaju dylematy i antynomie w myśleniu i nastawieniach (będzie o nim

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 26.

mowa dalej), z reguły dotyczy także dziedziny aksjologicznej i etycznej, integralnie powiązanej ze sprawami wychowania.

Skokowy czy rewolucyjny charakter zmian w myśli edukacyjnej i aksjologiczno-etycznej dokonuje się pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem szerokiej skali różnorodnych zjawisk i procesów współtworzących kompleks zmian cywilizacyjnych pod nazwą „ponowoczesność”. Są to m.in. – jak już pisaliśmy o tym wcześniej – zasadnicze zmiany w mechanizmach i sposobie organizacji życia zbiorowego, w typach działalności zawodowej i aktywności niezawodowej człowieka współczesnego, w roli i funkcji państwa i innych instytucji publicznych, np. mass mediów, samorządów itp.; w zasadach i regułach funkcjonowania społeczeństwa, w podstawowych funkcjach kultury, w sferze uznawanych wartości i kulturze moralnej, w stylach i modelach życia, w głównych sposobach „bycia człowieka w świecie”, w filozofii życia, typach osobowych, w paradygmacie nauki i filozofii, w roli i funkcji nauk humanistycznych itp. Słowem, we wszystkim, co wiąże się z życiem zbiorowym i jednostkowym człowieka doby ponowoczesności i jego duchowością<sup>93</sup>.

Zmiany te zostały obrazowo i sugestywnie przedstawione w wydanych w języku polskim kilku pracach Z. Baumana. Ze swej strony piszę o ważniejszych z nich w innym miejscu<sup>94</sup>. Zatem możemy ich charakterystykę tu pominąć. Z wyjątkiem wszakże dwóch kwestii, a mianowicie szkoły i nauczyciela oraz zagadnień etycznych (etycznych regulacji postępowania „człowieka ponowoczesnego” i jego zaangażowania moralnego). Czynimy dla nich wyjątek, tzn. decydujemy się na krótkie ich omówienie z następujących powodów: po pierwsze, przy tych zagadnieniach najwyraźniej uwidatnia się rozdzźwięk między „nowoczesnym” a „ponowoczesnym” paradygmatem edukacyjnym; po drugie, ukazują one najpoważniejsze dylematy i rozdarcie współczesnej myśli edukacyjnej oraz postaw i duchowości typowych dla ponowoczesności wzorców osobowych.

Zacznijmy od szkoły, odwołując się celowo, jak się wydaje, do wyostrożonych opinii Z. Baumana<sup>95</sup>. Otóż szkoła, według tego badacza, podobnie

<sup>93</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit.; M. Nowaczyk, *Antynomie nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4 (186), s. 3–8.

<sup>94</sup> Zob. J. Szmyd, *Filozofia postmodernistyczna – szanse i zagrożenia dla teorii i praktyki edukacyjnej*, [w:] *Materiały międzynarodowej konferencji naukowej nt. „Pedagogika opiekuńcza wobec współczesnej orientacji filozoficznej i praktyki pedagogicznej”*, Rzeszów–Czudec, 13–14 października 1998, Rzeszów 2001; idem, *Myśl pedagogiczna postmodernizmu wobec idei „Nowego Wychowania”*, [w:] *Materiały międzynarodowej konferencji naukowej nt. „Pedagogika Nowego Wychowania w Polsce...”, op. cit.*

<sup>95</sup> Z. Bauman, idąc za Benthamem, M. Foucault, J. Weekem i innymi autorami, ujmując to zagadnienie w sposób wyostrożony i zarazem, co u tego wybitnie uczonego nieco zaskakuje, dość jednostronny.



jak inne „wynalazki nowoczesne” (koszary, szpitale, przytułki, więzienia, zakłady przemysłowe itp.) była (jest) w mijającej epoce nowoczesności przede wszystkim „fabryką ładu”, „porządku”, spełniającą głównie funkcję „inwigilujące – tresujące – dyscyplinujące”<sup>96</sup>, służyła głównie, jako instytucja społecznego nadzoru, rejestracji zastanego ładu i porządku, odtwarzania życia społecznego i przysposabiania doń konformistycznie ukształtowanego młodego pokolenia.

Wszystkie te instytucje – pisze Bauman – bez względu na to, czym się zajmowały, były także – a być może, przede wszystkim – fabrykami porządku. Jak wszystkie fabryki, były siedliskiem celowej działalności, obliczonej na wytworzenie nowego produktu: a produktem tym miała być odrestaurowana regularność i pewność świata, eliminacja przypadku, przywrócenie zachowaniu się podopiecznych rytmicznego i spolegliwego charakteru<sup>97</sup>.

Kiedy jednak mechanizmy odtwarzania życia społecznego ulegają prywatyzacji, wyłączane są poza nawias polityki państwowej; kiedy władze działające z nadania i w imieniu społeczeństwa pozostawiają kwestię integracji społecznej i odtwarzania systemu wolnej grze osobistych i grupowych inicjatyw; kiedy – mówiąc inaczej – procesy reprodukcji społeczeństwa ulegają deinstytucjonalizacji, to wówczas – a to ma, zdaniem autora, właśnie miejsce w czasach ponowoczesności – szkoła i nauczyciel, w dawnym („nowoczesnym”) znaczeniu, tracą pole działania i muszą ustąpić.

Wścibski nadzorca, surowy majster i wszechwiedzący nauczyciel usunęli się z pola widzenia, a wraz z nimi poszła ich moc przymuszania, ale też ich dar rozgrzeszania z odpowiedzialności. Można teraz liczyć – kontynuuje autor – tylko na własny nadzór, samokontrolę i taką wiedzę, jaką posiąć może samouk. Człowiek jest sam sobie nadzorcą i nauczycielem; parafrazując Maurice’a Blanchota powiedzieć można, że każdy jest dziś wolny wewnątrz własnego więzienia – więzienia, jakie sam dla siebie, własnymi rękoma i z własnej woli, buduje<sup>98</sup>.

Ale czy to oznaczać może pełną deskolaryzację, zupełne zniesienie wychowania instytucjonalnego? A jeśli tak, to, jakie przewidywalne byłyby konsekwencje tego absurdalnego chyba stanu rzeczy dla poszczególnych jednostek ludzkich, społeczeństwa i całej cywilizacji? Niestety, autor przedstawionych wyżej poglądów na takie pytania nie odpowiada. Pewną bezradność wykazuje też przy kolejnym zagadnieniu, a mianowicie przy głównym problemie moralnym ponowoczesności. Polega on na tym, z grubsza rzecz biorąc, że „ponowoczesna osoba”, konstytuowana

<sup>96</sup> Z. Bauman, *Ciało i przemoc...*, *op. cit.*, s. 73–83.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 85.

z cech czterech wzorców osobowych charakterystycznych dla czasów ponowoczesnych, tzn. tzw. spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza<sup>99</sup>, staje się bardziej podmiotem „doznań” (zmysłowych) niż „moralnej odpowiedzialności”, w konsekwencji bardziej przedmiotem oceny estetycznej i konsumpcyjnej niż moralnej. Przed tym typem „innego człowieka” czy – dominować zaczynającej – nowej „osobowości społecznej” zawęży się obszar interakcji z innymi; interakcji podlegającej motywom i ocenom moralnym, słabnie zaangażowanie emocjonalne i czynne w los i potrzeby innych ludzi, a przez to tłumieniu ulegają pobudki etyczne i sentymenty moralne<sup>100</sup>. I w ogóle „sposób bycia nie skłania do tego, by organizując przestrzeń swojego świata”, sięgać po kryteria moralne<sup>101</sup>.

Kryteria te „życia by nie ułatwiły, a mogłyby też popychać ku czynom sprzecznym z tymi, jakie dyktuje strategia życiowa, a więc utrudniać osiągnięcie celów przez strategię wskazanych. [...] Bycie dla innych nie obiecuje korzyści”<sup>102</sup>. Zatem utrwalający się w „ponowoczesności” sposób „bycia – w – świecie” nie zapowiada wielkich szans dla stosunków moralnych, dla „bycia – dla”. Przeciwnie – zakłada on „w najlepszym wypadku nie istotność względów moralnych”, popycha „ku uznaniu ich za przeszkody i ograniczenia, od których należałoby się, gwoli konsekwentnej realizacji strategii życiowej uwolnić”<sup>103</sup>.

I tu kryje się niebezpieczeństwo i zarazem sprzeczność podstawowa. Mianowicie uwalnianie czynności ludzkich od moralnych ocen i motywacji, międzyludzkich relacji – od etycznych regulacji, a w końcu ogólnych strategii życiowych – od pierwiastka moralnego, grozi nie tylko zbytym rozluźnieniem i uogotycznieniem stosunków międzyludzkich, ale nadto, i co gorsza, grozi pozbawieniem życia jednostkowego lepszego „smaku”, i wyższej duchowości, której obfitsze źródła tkwią właśnie w zaangażowaniu moralnym człowieka. Stąd na przekór tezie o zmierzchu wszelkiej regulatywnej (normatywnej) i dyrektywnej (postulatywnej) moralności wśród postmodernistów i rzeczników ponowoczesności rozlega się dość często dramatyczne wołanie o jakąś, choćby po trosze życiowo żywotną, moralność.

Wołanie to, choć bardziej wyciszone, jakby niepewne, obecne jest też u Z. Baumana. Pisze on:

...moralność może marzyć o fundamentach niewzruszonych tylko na własną zgubę. Należy wszakże przestrzec przed naturalną pokusą zignorowania fun-

<sup>99</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice*, op. cit. s. 7–40.

<sup>100</sup> *Idem*, *Ciało i przemoc*, op. cit., s. 52–56.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 106.

damentu z tego tytułu, że nie jest on tak twardy, jakby się chciało, jakby tego pewność moralnego zaangażowania wymagała<sup>104</sup>.

I dodaje:

Ta sama moc, jaka dzieli i separuje od siebie poszukiwaczy przeżyć, może też – w zasadzie – zbliżyć ich do siebie, pojednać. Może (choć nie musi) podszeptać im nie tylko sensowność tolerancji dla wzajemnych różnic, ale zasugerować potrzebę solidarności: takiego mianowicie bycia-w-świecie, które znajduje przyjemność właśnie we wzajemnym szacunku dla autonomii i podjęciu odpowiedzialności za jedność każdego z partnerów<sup>105</sup>.

5. Z. Bauman dokonuje też krytycznego „rozpoznania” szerszego wymiaru współczesnej rzeczywistości edukacyjnej; rozpoznania z odnotowaniem m.in.: takich stanów rzeczy, jak dramatyczne osłabianie skuteczności funkcji wychowawczych niemal wszystkich podmiotów edukacyjnych: szkoły, rodziny, pozaszkolnych instytucji wychowawczych i tzw. społeczeństwa wychowawczego; spadku zapotrzebowania na wiedzę trwałą, niezmienną, długofalowo użyteczną (takiej to głównie wiedzy dostarcza jeszcze obecna, już jednak tradycyjna szkoła i uczelnia wyższa), a wzrostu popytu na wiedzę instrumentalną i krótkookresowo użyteczną, wiedzę coraz częściej traktowaną jako towar (takiej wiedzy dostarczają nie tyle nauczyciele w szkołach i uniwersytetach, ile różni eksperci i wytwórcy takich czy innych programów informatycznych działający poza oficjalnymi instytucjami edukacyjnymi); lawinowy, przytłaczający i porażający człowieka, przyrost natłoku informacji, pociągającego za sobą to, że coraz większego znaczenia nabierają czynności, które uznać można za antytezę kształcenia i zapamiętywania, a mianowicie akty uwalniania się od zbędnej wiedzy, zapominania zużytych informacji, pozbawiania się krępujących inwencji i intelektualną otwartość nawyków i schematów myślowych itp. Z omawianego rozpoznawania wynika, że znaczenia nabiera to, co już nie należy do klasycznej szkoły i do klasycznie pojmowanego nauczyciela także nauczyciela akademickiego.

I konstatacja bodaj najważniejszego problemu: żyjemy w czasach głębokiego kryzysu wychowania i kształcenia (będzie szerzej o nim mowa w końcowym rozdziale tej książki). Jest to kryzys odmienny od wszystkich kryzysów, przez które przeszła w swych dziejach edukacja. Wymaga on już nie „reformy” zastanych systemów i strategii edukacyjnych, ale całkowitej ich rewizji i wymiany<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>105</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>106</sup> Z. Bauman, *Razem – osobno*, op. cit., s. 106.

Nasuwa się tu jednak pytanie o to – stawiamy je od siebie – czy taka rewolucyjna zmiana w edukacji jest możliwa i kto mógłby jej dokonać? Administracja szkolna, urzędnicy instytucji edukacyjnych? Zapewne nie – tym kręgom pracowników w sferze edukacji najprawdopodobniej nie starcza niezbędnych tu horyzontów myślowych, śmiałych i nowatorskich idei pedagogicznych, a przy tym przekonania i determinacji do przeprowadzenia tak radykalnej zmiany. Czy wobec tego niezbędnego dla niej impulsu i ukierunkowania nadać by mogła czołówka najwybitniejszych teoretyków edukacji, jakoś skrzyknięta do wspólnego działania najbardziej nowatorska i inwencyjna światowa awangarda przedstawicieli nauk pedagogicznych? Jest to też bardzo wątpliwe, wiadomo wszak, że ta kategoria uczonych jest niezgodna w swych wizjach i projektach, a przy tym nie ma ona niezbędnego tu przebiecia społecznego. Zatem może same środowiska nauczycielskie byłyby w stanie udźwignąć to ogromne wyzwanie? Również i to jest mało prawdopodobne. Większość aktywnych dziś nauczycieli to jednak profesjonalści jakby z innej epoki (w diagnozie edukacyjnej Z. Bauman), epoki szkolnictwa właściwie klasycznego, które wymaga według Z. Baumana wymiany na „ponowoczesne szkoły życia”, a nadto większość z nich ma skrepowane możliwości działania przez struktury i instytucje oświatowe i edukacyjne, w których zawodowo funkcjonuje.

A może podejmą to wyzwanie politycy i instytucje polityczne: rządy, parlamenty, międzynarodowe organizacje polityczne i finansowe. Są to w istocie rzeczy siły i struktury, które mogłyby najwięcej uczynić na rzecz tej wielkiej i precedensowej zmiany edukacji. Ale chyba rychło czegoś ważnego one tu nie uczynią, bo owa zmiana ani nie leży w priorytetach ich działania, ani nawet nie mieści się w rzędzie wyżej cenionych zadań.

Pozostają więc studenci i uczniowie, czyli środowiska bezpośrednio zainteresowane zdecydowanym przełomem we współczesnej edukacji, a przy tym najmniej obciążone balastem bezwładności i statyczności postaw, konformizmem i zależnością od establishmentu. Kolejna rewolucja studentów i uczniów na rzecz jakościowej zmiany funkcjonowania szkół i uniwersytetów jest nawet możliwa i prawdopodobna, ale czy i kiedy, czy rzeczywiście i w porę ona nastąpi, tego oczywiście nikt nie wie.

Reasumując to, co wyżej powiedziano na temat dynamiki rzeczywistości edukacyjnej, można stwierdzić, że największe wyzwanie edukacyjne współczesności nie ma za sobą, jak na razie, dość sił i zainteresowanych nim podmiotów, by móc się urzeczywistnić. Nie ma też jasnego i dostatecznie skonkretyzowanego programu społecznego ucieleśnienia swej idei. Stąd pesymizm (a może tylko realizm?) Z. Baumana i innych radykałów (rewolucjonistów?) pedagogicznych. Stara rzeczywistość edukacyjna jest do wymiany, nowej jeszcze nie ma i wnet się

na nią nie zanosi. „Kłopot polega na tym – stwierdza Z. Bauman – że niewiele (jeśli cokolwiek) da się dziś zrobić dzięki samej tylko reformie strategii edukacji, choćby najlepiej pomyślanej i najgruntowniej przeprowadzonej”<sup>107</sup>. „To świat na zewnątrz szkoły stał się zupełnie różny od świata, do którego szkoły [...] przygotowywały swoich wychowanków”<sup>108</sup>.

Tak więc główne wyzwanie edukacyjne pozostaje paląco aktualne i dramatycznie otwarte, staje się, rzecz można, dziejową koniecznością, zadaniem nieodwołalnym, jeśli jeden z głównych filarów współczesnej cywilizacji, czyli edukacja, ma się niebezpiecznie nie zachybotać i nadal niezawodnie ją wspierać.

Przyznać trzeba, że świadomość tego wyzwania staje się coraz bardziej powszechna. Oto na przykład nikt nie oponował, kiedy na odbytym na Akademii Pedagogicznej w Krakowie (dziś Uniwersytet Pedagogiczny) sympozjum pt. „Edukacja nauczycielska wobec zadań reformy” (Kraków, 4 października 2003 r.) jeden ze znanych krakowskich pedagogów stwierdzał, iż obecna szkoła, nawet najgruntowniej zreformowana może jako tako „obsłużyć” dzieci i młodzież tylko na czas jednego pokolenia (przez około dalszych 25 lat). Później, jeśli nie ma stać się edukacyjnym anachronizmem, musi się już całkowicie zmienić<sup>109</sup>. Inny zaś wypowiadający się na wspomnianym sympozjum pedagog konstatawał, także przy pełnej akceptacji uczestników tego naukowego spotkania, że

świat u progu XXI wieku potwierdza – szczególnie po „11 września 2001 roku” – że potrzebuje terapii intelektualnej, politycznej, ekonomicznej i moralnej. Niezbędne jest więc orientowanie się edukacji na problemy teraźniejszości i przyszłości cywilizacji globalnej i informacyjnej oraz rozwijanie kształcenia problemowego, innowacyjnego i antycypacyjnego, perspektywnego i medialnego<sup>110</sup>.

A co Z. Bauman oferuje pozytywnego do programu fundamentalnej zmiany szkoły i oświaty? W tekstach tego wybitnego uczonego i myśliciela szczegółowych przyczynków do owego programu daje się znaleźć niewiele. Natomiast o wiele więcej odczytać w nich można podstawowych przesłań i celów kierunkowych nowych strategii wychowania i kształcenia. Wśród nich zalecenia: nie przyswajać i nie kumulować coraz to większej sumy

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 116.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Przytaczam z pamięci z wysłuchanego referatu prof. dra hab. Józefa Kuźmy pt. „Wizja przyszłej szkoły a edukacja nauczycieli”, Sympozjum naukowe na temat nt. „Edukacja nauczycieli wobec zadań reformy, Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej, Kraków, 4 grudnia 2003 r.

<sup>110</sup> C. Banach, *Edukacja wobec wyzwań współczesnego świata*, [w:] *Ten świat – człowiek w tym świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych*, red. I. Wojnar, Warszawa 2003, s. 297.

wiedzy z myślą o jej trwałej użyteczności, nie wyuczać się uporządkowanych, niezmiennych, raz na zawsze wyuczanych „korytarzy w labiryncie życia”; nie traktować wykształcenia jako produktu jednorazowo zdobytego, a następnie pieczołowicie przechowywanego i chronionego, ale jako procesu nieustannego uzyskiwania aktualnych informacji i pozbywania się ich szybkiego, jeśli stają się nieużyteczne; oswajać się z myślą o szybkim starzeniu się wiedzy, a tym samym o jej względnej wartości i przydatności; odzwyczajając się od chodzenia utartymi szlakami i od zbytnej ufności w zdobyte doświadczenia – utarte szlaki i trwale doświadczenia nie zapewniają już sukcesu; nie przywiązywać się zbyt do stałych i niezmiennych hierarchii wartości i zasad, chyba że są to uniwersalne wartości i zasady itp.<sup>111</sup> „W naszym niestabilnym świecie, którym rządzi błyskawiczna i nie przewidywalna zmiana, stałe nawyki, solidne ramy poznawcze i stabilne hierarchie wartości, owe ostateczne cele tradycyjnej edukacji, stają się kulą u nogi. A przynajmniej tak traktuje je rynek wiedzy (podobny do wszystkich rynków wszystkich artykułów), dla którego wszelka lojalność, nie rozerwalne więzy i długoterminowe zobowiązania są przekleństwem – tak wiele przeszkód trzeba usunąć z drogi”<sup>112</sup>. I dodaje: „Dziś hasłem dnia jest „elastyczność”. Umiejętność wyzbywania się utrwalonych zachowań staje się ważniejsza od wyuczenia się nowych. Zmuszeni jesteśmy przyjmować za normę i codzienność styl życia, który Sören Kierkegaard, dwa wieki temu, uznał za patologię; styl Mozartowskiego Don Giovanniego: „kończyć szybko i zacząć od początku”<sup>113</sup>.

To wszystko układa się w pewną koncepcję edukacji, w ogólny kierunek „edukacji ponowoczesnej”, która w głównym swym kształcie jest przeciwieństwem edukacji z okresu cywilizacji „nowoczesnej”, „modernistycznej”, z jej naczelną tendencją czy nawet obsesją do zabiegania o trwałość wszystkiego, o stabilność wszelkich urządzeń struktur i idei, władzy i przywilejów elit itp. Odzwierciedlająca, a zarazem wspomagająca tę tendencję ówczesna wiedza posiadać musiała podobną cechę, tzn. trwałość i stabilność. Edukacja była przede wszystkim ceniona za dostarczanie takiej właśnie wiedzy: stałego i niezmiennego produktu wzbogacającego na długo zastany stan rzeczy i myśli. Z. Bauman przypomina: „wizja edukacji powtarzała zadania, jakie zaangażowanie zakładało na nowoczesny porządek. Wiedza posiadała wartość o tyle, o ile oferowała wiedzę o trwałej wartości. Edukacja, czy to jako jednorazowy epizod, czy też jako wysiłek

<sup>111</sup> Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 225–252, *idem*, *Razem – osobno, op. cit.*, s. 202–226.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 116.

trwający przez całe życie, miała być działalnością nastawioną na dostarczanie produktu, do którego, podobnie jak od wszystkich innych nabywanych dóbr, oczekiwano trwałego wzbogacenia stanu posiadania”<sup>114</sup>.

Tyle wybranych założeń i uwag Z. Baumana odnoszonych do ponowoczesnej strategii edukacji i wychowania. Mogą one nie zadowalać zarówno ze względu na swoją niekompletność i zbyt ogólne sformułowania, jak i z uwagi na dostrzegalne w nich różne braki i niedopowiedzenia, np. przemilczenie niezbędności w wyposażeniu edukacyjnym człowieka z każdej epoki wiedzy podstawowej, rudymen tarnej, uniwersalnych wartości i zasad, elementarnych sprawności i umiejętności itp. Zresztą w kontekstach innych rozważań interesującego nas tu autora, np. socjologicznych i kulturologicznych, kwestie te są dostrzegalne i doceniane.

Jeśli idzie o rozważony w tym rozdziale wątek edukacyjny, to być może liczy się przede wszystkim siła jego inspiracji, pobudzenia i zaniepokojenia intelektualnego, zawarta w nim ostrość i śmiałość spojrzenia na problematykę edukacyjną. I z tego chyba głównie względu wątek ten zasługuje na dogłębne przestudiowanie i krytyczne przyswojenie.

Inspiracją może być m.in. pogląd Z. Baumana na charakter ukazanego przez niego przełomu edukacyjnego ujawniającego się w dobie ponowoczesności oraz na jego wpływ na współczesną teleologię edukacyjną: główne cele kształcenia i wychowania. Przełom ten polega, zdaniem Z. Baumana, nie tylko na przeistaczaniu się wymogu kształcenia i wychowania ustawicznego, zwłaszcza jeśli idzie o wiedzę najnowszą i umiejętności zawodowo użyteczne, w bezwzględną i powszechną obowiązującą konieczność (inaczej nie można się utrzymać w nowoczesnych zawodach), ale także – i może przede wszystkim – na ujawnieniu jakby *drugiego dna* czy głębszego poziomu edukacji, na którym pojawia się dodatkowo i znacznie trudniejsze zadanie, dotąd w pełni w niej niedostrzeżone i uwzględniane. Najogólniej mówiąc tym „*dnem*” czy poziomem jest – winno być „wydobywanie” na światło dzienne – z głębszych pokładów psychiki i osobowości ludzi kształconych i wychowywanych – a następnie rozwijanie i praktyczne „uzdatnianie” potencjalnych ich uzdolnień, osobistej inwencji, zmysłu twórczego i sprawnościowej kreatywności, a także mentalnych i osobowych „różnic”, odrębności (wszystkie te cechy i właściwości indywidualnych podmiotów ludzkich są szczególnie potrzebne w wypełnianiu coraz trudniejszych i skomplikowanych, przede wszystkim zaś zmiennych, ról i funkcji zawodowych; sama wiedza, choćby najbardziej zaktualizowana i dobrana już nie wystarcza).

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 119.

Przy podejmowaniu tego zadania trzeba założyć, że potencjalne możliwości mentalne i osobowe człowieka jeszcze się nie wyczerpały i co za tym idzie, że są one do eksploracji we współczesnym procesie edukacyjnym i stwarzają dalszą szansę dla tego procesu. Z. Bauman z naciskiem podkreśla, że w skutecznym wykonaniu dzisiejszych ról zawodowych i utrzymywaniu się w ich wypełnianiu – wobec nacisku coraz większej ilości kandydatów do tych ról – „potrzeba niezwykłych pomysłów nadzwyczajnych i oryginalnych projektów, a przede wszystkim kociej umiejętności chodzenia własnymi ścieżkami. Cnót takich trudno nauczyć się z podręczników [...] cnoty te, z istoty rzeczy, należy odnajdywać i wykształcać »w sobie« poprzez wyzwolenie i rozwinięcie »wewnętrznych sił« drzemiących w mrocznych zakamarkach psychiki i czekających na przebudzenie i wykorzystanie”. A do tego zadania niezbędny jest duży wysiłek własny; wysiłek samokształceniowy i samorealizujący oraz pomoc różnych ekspertów w dziedzinie wspomaganie tego trudnego, ale przecież koniecznego aktu samorealizacji. Najmniej potrzebni są nauczyciele w tradycyjnym rozumieniu ich modelu osobowego i zadań zawodowych. (Zastanawia tu jednak to, dlaczego autor nie dopuszcza możliwości opanowania omawianej tu umiejętności choćby przez pewną część aktualnie funkcjonujących nauczycieli i nic nie mówi o możliwości, a zarazem konieczności kształcenia w tym kierunku kandydatów na nauczycieli). Pisze o tej kwestii dość jednostronnie. Zaznacza m.in., że ludzie żyjący w epoce „płynnej nowoczesności” chcą „raczej ekspertów, którzy pokażą im, jak się poruszać, niż nauczycieli, którzy zapewniają ich, że obrali jedynie właściwą – choć zatłoczoną – drogę. Ekspersi [...] powinni pomóc im dokopać się do głębokich pokładów charakteru i osobowości, gdzie spoczywają ponoć, czekając na wydobywanie, bogate złoża najcenniejszych kruszców [...] Nauczają ich raczej „umiejętności postępowania: *savoir – être* lub *vivre*, a nie klasycznej wiedzy, której przekazywaniem trudnili się wyspecjalizowani w tym nauczyciele”<sup>115</sup>.

Ujawniając możliwość, a jednocześnie konieczność edukacji, którą nazywamy tu „edukacją drugiego dna” czy „edukacją głębszego poziomu” (jej postulat, przynajmniej przewija się w różnych formach i w różnym nasileniu, niemal przez całą historię wychowania), Z. Bauman nie wskazuje na żadną jej „technologię”, ani nawet na jakiś kierunek działań i przemyśleń mających na celu wypracować jej zasady i metody i do praktyki edukacyjnej wdrożyć. Być może, że nie czuje się w tej „materii” dostatecznie kompetentny, jako że pisze na jej temat „z boku”.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 119–120.



Łatwo jednak z jego fragmentarycznych i rozproszonych wypowiedzi na temat współczesnego kształcenia i wychowania wysnuć wniosek, że edukacja „drugiego dna” (w znaczeniu tu omówionym) staje się obecnie naczelnym imperatywem teorii i praktyki pedagogicznej. Wniosek ten zresztą nasuwa codzienna obserwacja aktualnej, wyraźnie nienadążającej za potrzebami i wymogami nowoczesnej sztuki wychowania i kształcenia; sztuki dostosowanej do charakteru i tempa przemian rzeczywistości edukacyjnej cywilizacji z początku XXI wieku.



## Rozdział VI

# Dylematy i antynomie postpedagogiki (antypedagogiki)

1. Logiczną konsekwencją przedstawionego w tej książce „ponowoczesnego” obrazu duchowości, a zwłaszcza kreowanych przez nią wzorów osobowych i stylów życia, radykalnych zwrotów w sferze wartości i moralności jest gruntowny przełom w dziedzinie myśli i dążności pedagogicznych, wyrażamy w obecnym czasie najlepiej tzw. antypedagogice, a poprzedzony niektórymi odmianami „nowego wychowania” i „pedagogiki alternatywnej”, współcześnie zaś zbliżony do pedagogiki inspirowanej postmodernizmem czy ekofilozofią.

Jeśli odczytywanie świata współczesnego poprzez pryzmat „ponowoczesności” jest choćby w pewnej mierze trafne – wiele danych na to wskazuje, że tak jest w istocie – to nowe podejście do spraw wychowania i kształcenia, które reprezentuje antypedagogika i zbliżone do niej orientacje edukacyjne trzeba, być może, uznać nie tylko za jakoś uprawnione, ale także za nieuchronne – bez względu na to, czy ono nam się podoba, czy nie – bez względu na naszą ocenę pozytywnych lub negatywnych stron, stopnia kontrowersyjności i anachroniczności potencjalnych zagrożeń i niebezpieczeństw.

Wobec tego przypomnijmy, czym jest ta orientacja edukacyjna, jaki jest jej rodowód, jaka rola i pozycja we współczesnej myśli o wychowaniu, jakie są jej główne przesłania filozoficzne i ideowe, przede wszystkim zaś – jakie jest główne *credo* edukacyjne, łącznie z przewodnimi tezami i projektami działań.

Zatem antypedagogikę rozumieć można w węższym i szerszym znaczeniu. W pierwszym rozumieniu oznacza ona określoną koncepcję

dziecka oraz postulat przyjaznego i partnerskiego, troskliwego i rozumiejącego współuczestnictwa w kształtowaniu jego podmiotowości i duchowości. Dziecko traktowane jest tu jako istota „niewychowawcza”, a współuczestnictwo jako „niewychowanie”. Z perspektywy dziecka koncepcje tę wyraża się następująco:

„Nie jestem człowiekiem – wychowawczym, lecz normalną istotą ludzką. Chciałabym, żebyś to respektował i utrzymywał ze mną normalne stosunki, a nie jakieś tam specjalne, które określasz mianem stosunków wychowawczych. Nie jestem *homo educandus*. Potrzebuję twojej miłości i troski, ale nie wychowania. Pragnę twojej lojalności i solidarności, twojej autentyczności i wsparcia nigdy zaś wychowania mnie”<sup>116</sup>.

Natomiast, w drugim, szerszym rozumieniu antypedagogiki, czy – używając lepszego określenia – postpedagogiki (popedagogiki), pojęcie to oznacza określoną formę kultury, filozofii i stylu życia, mianowicie „taką formę kultury, w której dotychczasowym jej wzorcom post- i konfiguracywnym przeciwstawia się wolna od wychowania praktyka i filozofia życia”<sup>117</sup>. Tę „nową filozofię życia i współżycia ludzi u progu XXI wieku” wiąże się z radykalnym ruchem społeczno-politycznym<sup>118</sup>.

Za ojca duchownego postpedagogiki (odtąd będziemy używać tego określenia) uznaje się niemieckiego teoretyka wychowania Ekkeharda v. Braunmühla, który w 1975 r. opublikował książkę pt. *Antipädagogik* (Antypedagogika), w której wyartykułował założenia i tezy wyjściowe tego kierunku myślowego. W następnych zaś swych pracach rozwinął teoretyczne i praktyczne aspekty antypedagogiki, nazwanej później także mianem antypsychopedagogiki<sup>119</sup>. Początki ruchu antypedagogicznego w Ameryce należy wiązać z rozpoczętym w 1970 r. Amerykańskim Ruchem Praw Dziecka (Children’s Right Movement). Natomiast do czołowych współtwórców i przedstawicieli postpedagogiki w Europie należą: szwajcarska psychoanalityczka Alice Miller<sup>120</sup>, niemiecki filozof i pedagog

<sup>116</sup> H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, przeł. D. Sztobryn Kraków 1994, s. 10.

<sup>117</sup> B. Śliwerski, *Wstęp*, [do:] H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu*, *op. cit.*, s. 14.

<sup>118</sup> Por. *ibidem*, s. 11–16.

<sup>119</sup> Ważniejsze prace tego autora: *Die Gleichberechtigung des Kindes* (Równouprawnienie dziecka), 1976, wspólnie z H. Kupfer i H. Ostermeyer; *Zeit für Kinder* (Czas dla dzieci), 1978; *Mut zur Gegen – Nicht-Erziehung – Mut zur Gegenwart* (Odwaga do Nie-Wychowania – odwaga terażniejszości), 1982; *Zur Vermunft kom men Eine Anti-Psychopädagogik*, 1990.

<sup>120</sup> Por. A. Miller, *Am Anfang war die Erziehung* (Na początku było wychowanie), 1980; *Du sollst nich merken* (Masz mnie zauważać), 1981.

Helmunt Ostermeyer<sup>121</sup>, niemiecki pedagog Wolfgang Hinte<sup>122</sup>, francuska bojowniczka o prawa dziecka Christiane Rochefort<sup>123</sup>, oraz Hubertus v. Schonebeck, filozof, psycholog i pedagog niemiecki, uczeń E. v. Braunmühla, autor licznych prac z zakresu antypedagogiki, znany w naszym kraju głównie z tłumaczonej na język polski książki pt. *Antipädagogik im Dialog. Eine Einführung in atipädagogisches Denken*, 1985 (*Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślania antypedagogiczne*)<sup>124</sup>.

Postpedagogika ma najwięcej zwolenników w Niemczech. W innych krajach, w tym krajach Europy Środkowo-Wschodniej, znajduje, jak dotąd, mniej adeptów, chociaż cieszy się znacznym zainteresowaniem. Jako skrajnie radykalna i bez reszty antytradycyjna myśl filozoficzno-pedagogiczna i kulturowo-społeczna wzbudza – czemu trudno się dziwić – wiele kontrowersji i reakcji krytycznych, ostrych dyskusji i polemik. Na przykład w pierwszej połowie lat 80. w Niemczech w tamtejszych środowiskach pedagogicznych i teologicznych przetoczyła się szeroka dyskusja wokół antypedagogiki. Wzięli w niej udział m.in. czołowi pedagodzy niemieccy, pisząc specjalne książki i biorąc udział w ożywionej dyskusji na jej temat na łamach czasopism. Należeli do nich m.in. Andreas Flitner, profesor Uniwersytetu w Tübingen; Jürgen Oelkers, profesor Wyższej Szkoły w Lüneburgu; Thomas Legmann, pracownik naukowy w Lüneburgu; Michael Winkle, pracownik naukowy w Uniwersytecie w Eelangen.

W obronie antypedagogiki stanęło grono współtwórców i zwolenników tej orientacji filozoficznej i naukowej, skupione wokół najwybitniejszego bodaj jej teoretyka i zarazem autora praktycznego programu postpedagogicznego pn. „Przyjaźń z dzieckiem” – H. v. Schoenebecka (pokłosiem tej dyskusji jest, wymieniona wcześniej, książka pt. *Antypedagogika w dialogu*, pierwsze wydanie niemieckie 1985).

Rozpoczęty w początkach lat 80. dialog „antypedagogiczno-pedagogiczny” nie doprowadził jednak, czego właściwie można było się spodziewać, do jakiegoś znaczącego zbliżenia stanowisk. Przyczynił się natomiast do większego wyklarowania i wzajemnego zrozumienia postaw i zasad

<sup>121</sup> Por. H. Ostermeyer, *Die resolution Vernunft* (Rewolucja rozumu), 1977.

<sup>122</sup> Por. W. Hinte, *Non-directive Pädagogik* (Pedagogika niedyrektywna), 1980.

<sup>123</sup> Por. Ch. Rochefort, *Kinder* (Dzieci), 1977; *Zum Glück gekts dem Sommer entgegen* (Na szczęście zbliża się lato), 1978 i inne.

<sup>124</sup> Inne prace tego autora: *Determinanten psonaler Kommunikation mit jungen Meschen* (Determinanty komunikacji personalnej z młodymi ludźmi), 1970; *Der Versuch, ein kinderfreundlicher* (Próba bycia nauczycielem przyjaznym dzieciom), 1980; *Anterzützen statt erziehen* (Wspierać zamiast wychowywać), 1982; *Ich Liege mich so wie ich bin* (Kocham siebie takim, jakim jestem), 1983; *Antipädagogikfoeschung* (Badania nad antypedagogiką), 1983; *Gast im Kinderland* (Gość w Krainie Dzieci), 1985 i inne.

opozycyjnych nurtów współczesnego myślenia o wychowaniu. Dostarczył przy tym inspiracji dla dalszych badań i poszukiwań teoretycznych i praktyczno-edukacyjnych po obu stronach spierających się stanowisk. Ów antypedagogiczno-pedagogiczny dialog toczy się nadal w różnych płaszczyznach i formach, ożywia się raz po raz w środowiskach pedagogicznych i filozoficznych wielu krajów europejskich i USA. Trudno w tej chwili przewidywać jego dalszy przebieg i wyniki. Ale ze znacznym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że postpedagogika będzie się jednak z czasem uwalniać od swych skrajności teoretycznych i programowych, od swoistego fundamentalizmu „antywychowawczego”, a poszukiwać będzie niezbędnego „kompromisu pedagogicznego”. Przez to stawać się będzie coraz poważniejszą alternatywą w stosunku do tradycyjnej myśli i praktyki edukacyjnej. Tym bardziej że aktualne przemiany cywilizacyjne oraz nowe prądy w dziedzinie duchowości ludzkiej zdają się jej bardzo sprzyjać i pomagać.

Na razie zwróćmy uwagę na założenia antropologiczno-filozoficzne oraz na główne tezy i zasady programowe postpedagogiki.

2. Podstawowym założeniem postpedagogiki jest tzw. antypedagogiczny obraz człowieka, przeciwstawiony „obrazowi pedagogicznemu”. Jest to złożony konstrukt antropologiczno-filozoficzny i normatywny, zawierający elementy filozoficzno-psychologiczne, aksjologiczno-etyczne i pedagogiczne, dość arbitralnie łączący w sobie określone uogólnienia teoretyczne i konstatacje opisowe z niekonwencjonalnymi ocenami i wypowiedziami normatywnymi.

Konstrukt zwany „antypedagogicznym obrazem człowieka” we wszystkich swych elementach jest antytezą w stosunku do konstruktów określonego mianem „pedagogicznego obrazu człowieka” i jego propozycji odnieść do dziecka i osób starszych:

Dziecko niezdolne jest do tego, by od urodzenia wyczuwać to, co dla niego najlepsze. Ponieważ tego jeszcze nie potrafi, to zadaniem dorosłych jest decydowanie w sposób odpowiedzialny za dziecko. Wynika z tego roszczenie wychowawcze: Ja wiem lepiej niż ty, co jest dla ciebie dobre. Dorosły stawia przy tym dziecku imperatyw: Zrozum, że to, co ja określam jako najlepsze dla ciebie jest naprawdę dla ciebie dobre. Decyduje on za dziecko i chce mu psychicznie narzucić swój punkt widzenia. Podczas dorastania przyznawana jest później dziecku, odpowiednio do stopnia jego rozwoju, odpowiedzialność za siebie samego. Obowiązuje zasada: (młody) człowiek jest istotą, którą należy wychowywać (*homo educandus*)<sup>125</sup>.

<sup>125</sup> H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu*, op. cit., s. 23.

Antytezą w stosunku do powyższych stwierdzeń i postulatów, czyli do tzw. pedagogicznego obrazu człowieka, są zapatrywania i postulaty konstytuujące „antypedagogiczny obraz człowieka”, czyli podstawowe przesłanie teoretyczno-normatywne postpedagogiki:

Dziecko z pewnością jest zdolne już od urodzenia wyczuwać to, co dla niego najlepsze. [...] Odpowiedzialność dorosłego, jako reprezentanta dziecka zostaje odrzucona. Zamiast za odpowiedzialności za siebie, obowiązuje odpowiedzialność za siebie. Dzieci nie muszą dopiero uczyć się pojmowania odpowiedzialności za siebie, są do tego zdolne od samego początku. To nie dorosły, lecz dziecko ma zadanie wyczuwania o tym, co jest dla niego dobre i czego mu potrzeba. Dorosłemu pozostaje więc wspomaganie dziecka w realizacji życzeń postrzeganych i wyartykułowanych przez nie samo, tak długo jak chce i może to czynić, tzn. nie dając się wykorzystywać. [...] Postrzega siebie jako przyjaciela dziecka, a nie jako jego wychowawcę, jego mottem jest wspieranie zamiast wychowania. [...] Obowiązuje zasada: (mały) człowiek nie jest istotą, którą należy wychowywać (nie jest *homo educandus*)<sup>126</sup> (podkr. – J.Sz).

Dalsze tezy odnoszone do powyższego konstruktury myślowego brzmią jeszcze bardziej zaskakująco i dyskusyjnie. Oto niektóre z nich: założenie, że dziecko potrzebuje wychowania, że jest *homo educandus*, umożliwia identyfikowanie go jako „niedoskonałej odmiany bytu człowieczego”<sup>127</sup>. Zaś wychowanie tradycyjne, rygorystyczne, autorytarne, pozbawiające dziecka jego własnego „ja” należy uznać za „wrogię dzieciom, ludziom i życiu”, a nawet „przestępcze”<sup>128</sup>. Jest ono swoistą „ideologią wychowania”, a ta „bez sztucznego utrzymania jej przy życiu przez ideologów wychowania dawno przestała by istnieć”<sup>129</sup>, dziecko „winno mieć takie samo prawo jak każdy inny człowiek”, w związku z tym ciąży na nim odpowiedzialność za jego czyny, a co za tym idzie – pociągane być może przez społeczeństwo za łamanie prawa itp.<sup>130</sup> Równocześnie też i ono może „innych ścigać sądownie”. (Chodzi tu o jedną z podstawowych zasad legislacyjnych światowego ruchu praw dziecka, który jest powiązany z myślą prawną z postpedagogiką).

Nie wychodząc tu w obszar dalszych mniej lub bardziej kontrowersyjnych założeń teoretycznych i prawnych postpedagogiki (zostały one zebrane i skomentowane m.in. w cytowanej książce H. v. Schoenebecka pt. *Antypedagogika w dialogu*), przejdźmy do kilku dodatkowych wyjaśnień

<sup>126</sup> *Ibidem*, s. 23, 24.

<sup>127</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>128</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>129</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>130</sup> *Ibidem*, s. 34.

dotyczących samego procesu edukacyjnego czy raczej antyedukacyjnego w rozumieniu czołowych przedstawicieli postpedagogiki.

Po pierwsze, postpedagogika zajmuje się zawężonym zakresem tego procesu, tzn. tym, który ogranicza się do psychicznego wymiaru relacji dziecko–dorosły. Natomiast nie są przedmiotem jej zainteresowania te czynniki, które nie mieszczą się w tej relacji. Po drugie, odrzucenie wychowania, jako narzuconego dziecku obligatoryjnego przysposobiania go do zadań i celów upatrzonych przez starszych, nie oznacza pozostawienie dziecka samemu sobie, dziecko – twierdzą przedstawiciele postpedagogiki – w wysokim stopniu potrzebuje czynnego i zaangażowanego w jego sprawy „towarzystwa” psychicznego i fizycznego (termin wprowadzony w miejsce pojęcia „wychowanie”). „Towarzystwo” to jednak, jeśli ma być skuteczne, powinno wykazywać pełny szacunek dla dziecka, całkowite respektowanie jego praw, tolerancję dla jego uczuć oraz gotowość do każdorazowego wyciągania z jego zachowań wniosków dotyczących „istoty” młodego człowieka, jego życia uczuciowego itp.<sup>131</sup>

W przypadku rodziców proponuje się aktywność i postawę zwaną „wspieraniem”. Oto jej charakterystyka:

Forma relacji określana jako wspieranie bazuje na poglądzie, iż dziecko wie lepiej niż jego rodzic, czego w każdym stadium jego rozwoju potrzeba mu do życia. Wspieranie wciąga w życie dziecka oboje rodziców; próbują oni wczuć się w specyficzne i rozszerzające się potrzeby dziecka i zaspokajać je. Przy tej formie relacji brakuje jakiegokolwiek próby dyscyplinowania lub kształtowania „nawyków”, dzieci nie są bite ani karcone. Jeśli kiedyś w niewielkim stresie zdarzy się rodzicom krzyknąć na dziecko, to usprawiedliwiają się przed nim. Forma ta wymaga od rodziców nad zwyczaj dużo czasu, energii i gotowości do dyskusji, szczególnie w ciągu pierwszych sześciu lat życia dziecka. Pomaganie małemu człowiekowi w tym, by osiągnął on swe codzienne cele, oznacza bowiem stałą gotowość do rozumienia go, do zabawy z nim, tolerowania jego stresów, służenia mu – a nie odwrotnie – oznacza również interpretowanie jego konfliktów emocjonalnych i dawanie mu do dyspozycji przedmiotów niezbędnych dla rozwijania jego zainteresowań<sup>132</sup>.

Po trzecie, negacja tradycyjnego wychowania nie oznacza kwestionowania ważności kształcenia czy nauczania, oczywiście przy pełnym respektowaniu autonomiczności ucznia, jego zainteresowań i współdecydowania o treściach i metodach tej czynności dydaktycznej – zgodnie z wolnością dziecka do uczenia się, jako integralnej części przysługującej każdemu człowiekowi wolności myśli.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 30, 31.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 37.



Młodzi ludzie – pisze John Holt – powinni mieć prawo do kontrolowania swej nauki i kierowania nią – tzn. do decydowania, czego, kiedy, gdzie, jak, ile, jak szybko i przy czyjej pomocy chcą się uczyć. Aby powiedzieć to jeszcze dokładniej: Ja chcę, by one miały prawo do określania, kiedy, ile i przez kogo będą uczone i decydowania o tym, czy będą się uczyć w szkole, a jeśli tak, to w jakiej szkole i ile godzin dziennie<sup>133</sup>.

I po czwarte, przedstawiciele postpedagogiki dążą do zniesienia obowiązku szkolnego, dopatrują się w nim lekceważenia praw człowieka do autentycznej nauki. Szkołę proponują przekształcić w tzw. szkołę ofert (angebotsschule), pozostawiając dziecku decyzję, czy będzie ono do niej uczęszczać, czy też nie. Obowiązek szkolny według nich to nieposzanowanie prawa do samostanowienia o kształceniu, to nierespektowanie wolności myśli dziecka. Zamiast tego obowiązku „należy zaufać zdolnościom dziecka, i jego własnej chęci do nauki i rozwijaniu własnej wolności”<sup>134</sup>.

3. Przejdźmy do uwag końcowych. Postpedagogika zaskakuje radykalizmem swych idei edukacyjnych, skrajnością, a nawet paradoksalnością przyjętej koncepcji człowieka (postrzeganego głównie poprzez pryzmat dziecka), jego natury, rozwoju, kształcenia, „wychowania” (nie-wychowania), życia, działania, postępowania czy kręgu wartości. Program ten zaskakuje też niekonwencjonalnością i bezkompromisowością lansowanego przez siebie sposobu bycia i współdziałania z dzieckiem na rzecz jego rozwoju, odrzuceniem tradycyjnych systemów i praktyk wychowawczych, zanegowaniem klasycznego pojęcia szkoły i wysunięciem projektu „nowej szkoły”, tzw. szkoły ofert itp. Zaskakuje nadto jednostronnością, a nawet swoistą naiwnością założeń antropologiczno-filozoficznych i aksjologicznych myśli o wychowaniu, szerzej – o wzajemnych relacjach dzieci i ludzi starszych. Zaskoczenie to częściej wzbudza opór i reakcje krytyczne niżeli akceptację i uznanie, akceptację choćby na poziomie zdrowego rozsądku i potocznych intuicji, nie mówiąc już o myśleniu ściśle naukowym i filozoficznym.

Krytyka postpedagogiki jest więc przez nią samą prowokowana i uprawniona – o czym pisaliśmy wyżej – niemal od chwili powstania omawianej tu formacji myślowej i reformatorskiej. Jednakże krytyka owej formacji nie jest, wbrew pozorom, sprawą łatwą, czego najlepszym dowodem są mierne rezultaty dotychczasowych wysiłków (strony sporu raz po raz przedkładają swoje racje i argumenty, ale zagadnień spornych jednak nie rozstrzygają, co więcej – nawet nie zbliżają się do ich rozstrzygnięcia).

<sup>133</sup> J. Holt, *Zum Teufel mit der Kindheit*, Wetzlar 1978, s. 188. Cyt. za: H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu, op. cit.*, s. 54.

<sup>134</sup> H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu, op. cit.*, s. 58.

Trudność krytyki wynika nie tylko stąd, że – jak się dość często podkreśla po stronie przedstawicieli krytykowanej formacji i nieuprzedzonych do jej idei interpretatorów – obiektywny osąd postpedagogiki wymaga nie tylko krytycznego podejścia na poziomie dyskursu pojęciowo-teoretycznego, ale także intuicyjnego i rozumiejącego wniknięcia w istotę nowego paradygmatu myślowego, którego jest ona pewną konkretyzacją, ale przede wszystkim stąd, że mamy tu do czynienia z nowym paradygmatem myślowym dotyczącym człowieka i jego edukacji albo przynajmniej z pewnymi jego elementami, a – jak wiadomo – każdy nowy paradygmat trudny jest do oceny, nie mówiąc już o możliwości jego akceptacji z pozycji starego paradygmatu, a takim przecież punktem wyjścia dysponują w swych odnoszeniach krytycznych do postpedagogiki jej aktualni opoeni. Stąd pewnie tak zadziwiająco mały rezultat tej krytyki i właściwie pozostawanie spierających się ze sobą stron na swoich pozycjach. Stąd taki stan rzeczy, że mimo ewidentnej paradoksalności i otwartej naiwności (oczywiście postrzeganej z perspektywy starego paradygmatu), postpedagogika ma się wcale dobrze i nie ulega marginalizacji we współczesnej myśli edukacyjnej. O jej losie i przyszłości rozstrzyganie prawdopodobnie nie tyle krytyka akademicka (ta, mimo poważnych swych racji i argumentów, pozostaje – jak się rzekło – w tym sporze raczej bezsilna), co obiektywne przemiany cywilizacyjne i kulturowe, charakterystyczne dla epoki ponowoczesnej. Zakres i intensywność owych przemian będzie stanowić, być może, nie o zasadności postpedagogiki, ale po prostu o konieczności i nieuchronności radykalnego zwrotu w myśli i praktyce edukacyjnej.

4. Nie wydając się w szczegółową merytoryczną krytykę postpedagogiki, zwróćmy jedynie uwagę na niektóre jej antynomie i dylematy. Oto najbardziej charakterystyczne spośród nich:

– Odrzucenie koncepcji człowieka, jako *homo educandus* czy – inaczej mówiąc – „pedagogicznej jego wizji”, okazuje się zabiegiem chybnym: pedagogika wprowadzona jednymi drzwiami wraca niechybnie drugimi – tyle tylko, że nieco zmieniona. Choć przyjąć można od teoretyków postpedagogiki tezę, że narodzone dziecko nie ujawnia potrzeby ani naturalnej inklinacji do „bycia wychowywanym” w sensie odpowiednio przemyślanych i uporządkowanych czynności w zakresie kształtowania osobowości czy charakteru, to jednak nie ulega żadnej wątpliwości, że wymaga ono bezwzględnie odpowiedniej opieki, pomocy, fizycznego i psychicznego ciepła, rodzicielskiej troski itp, czyli nie tylko określonego „chowania”, ale i „wychowania”. Zmieniać się mogą metody i treści tego wychowania, ale w przypadku istoty, która ma stać się człowiekiem, nie można zaniechać wszelkiego wychowania (inaczej nie nastąpi uczo-

wieczenie tej istoty). Jedynie można się zgodzić z opinią, że wychowanie i kształcenie, nie przestając być społeczną koniecznością, utraciło – czy stopniowo traci – swe niezachwiane i trwałe fundamenty. Słusznie, więc zauważa jeden z krytyków postpedagogiki, że:

[...] gatunek ludzi rozwinął swą istotę, swą racjonalność i swą cywilizację do stopnia sztucznej, dalekiej od codzienności postaci: stopnia, który czyni z wychowania i nauczania konieczność życiową. Jednocześnie istota społeczna zyskała dynamikę, dzięki której każdy aksjomat, każdy już zakorzeniony wzorzec postępowania i tradycji zostanie natychmiast poddany w wątpliwość. Ponieważ jednak każda propozycja wychowawcza może być zaraz empirycznie odrzucona to i samo wychowanie stało się wątpliwe<sup>135</sup>.

– Odrzucanie przez rzeczników postpedagogiki „pedagogicznych wpływów” na dziecko, tzn. oddziaływań wychowawczych ze strony profesjonalnie do tej roli przysposobionych jednostek, grup zawodowych, instytucji (nauczycieli, wychowawców, przedszkoli itp.), nie wiąże się u nich z zaprzeczeniem wychowawczego wpływu (zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym) na dziecko ze strony innych kategorii osób i instytucji (np. rodziców, środowiska społecznego, kultury, tradycji itp.). A więc program „antwychowania” czy „antypedagogizmu” nie jest w stanie wykluczyć wychowania w ogóle, dokonuje jedynie pewnej redukcji czynników wychowawczych. „Człowiek – przyznaje jeden z czołowych przedstawicieli postpedagogiki – jest oczywiście stale narażony na wpływy, tak społeczne, jak i osobowe”. Jednakże dodaje: „Ale właśnie ten jeden wpływ można opuścić w kontaktach z dziećmi, wpływ pedagogiczny”<sup>136</sup>. Zapewne można go „opuścić”, powstaje jednak pytanie – na które ten autor już nie udziela odpowiedzi – jakie byłyby skutki tego zaniechania i kto ma ponieść za nie odpowiedzialność; czyżby dziecko, które jako „klasę uciśnioną” wyposaża się w „wolność edukacyjną”, a zatem i w odpowiedzialność za ich „wy-samo-chowanie”?

– Wiąże się z tym też pewna antynomia w myśleniu o szkole: odrzucenie szkoły tradycyjnej i w ogóle „instytucjonalnego wychowania” nie prowadzi do całkowitego antyskolaryzmu: w miejsce „dawnej”, obowiązkowej szkoły, proponuje się przecież „szkoły ofert”. Piszemy: „Należy dokonać rozróżnienia między żądaniem likwidacji obowiązku szkolnego a likwidacją uczęszczania do szkoły. Za tym ostatnim antypedagogicy nie opowiadają się”<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> M. Winkle, *Stichworte zur Antipädagogik*, Stuttgart 1982, s. 42. Cyt. za: H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu, op. cit.*, s. 53.

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>137</sup> *Ibidem*, s. 56.

– Postpedagogika opowiada się za oddzieleniem kształcenia od wychowania (pedagogicznego), akceptując to pierwsze, a odrzucając to drugie. Ale przecież są to – jak większość teorii kształcenia i wychowania zgodnie wskazuje – procesy nierozzerwalne i wzajemnie się wspomagające. Jak słusznie zauważa jeden z krytyków postpedagogiki:

Antypedagogika nie wyjaśnia, w jaki sposób ma dojść do interpretacji świata i doświadczenia sensu, jeśli dzieciom mają być przekazywane treści nauczania z pominięciem wychowania? Dla antypedagogów nie istnieje to niemożliwe do rozdzielenia powiązanie oświaty społecznej i osobistego uczenia się. Zapewniają oni, że dzieci, oczywiście, powinny się czegoś nauczyć, lecz w formie, w której treści nauczania podawane są bez jakiegokolwiek roszczenia do wychowania. Pozostaje niewyjaśnione, w jaki sposób ma przy tym dojść do interpretacji świata, do doświadczenia, do wglądu w problem, dlaczego się uczyć<sup>138</sup>.

– I wreszcie antynomia etyczna postpedagogiki. Postulowana przez tę orientację edukacyjną wielostronna emancypacja „klasy uciśnionej”, czyli dzieci, rozciąga się także na moralną sferę tej „klasy”: dzieci winne być uwolnione od narzuconych im reguł i zasad moralności ludzi starszych i wykreować dla siebie własne oceny i normy etyczne, własne pojmowanie dobra i zła, powodować się winny własnymi, niezawisłymi motywacjami i pobudkami moralnymi; słowem, – jako istoty wolne i odpowiedzialne tworzyć winny dla własnego pożytku, a podobno są do tego w pełni predysponowane, własną moralność, odgraniczoną jak tylko się da od moralności ludzi starszych, a więc nieobciążoną wadami „podwójnej moralności”. Związany z postpedagogiką amerykański rzecznik praw dziecka pisze m.in.:

Emancypacja dzieci nie oznacza więc negowania wszelkiej moralności, lecz tylko podwójnej moralności. Nasze wychowanie będzie nadal kierować się zasadami etycznymi, pojęciami moralnymi, przekonaniem i prawami. Tak jak dorośli poddają się pewnym regułom, miarą wartościowania i przepisom, tak i dzieci muszą to uczynić w ramach własnej odpowiedzialności<sup>139</sup>.

Jednakże ani ten autor, ani inni przedstawiciele ruchu praw dziecka i antypedagogiki nie wyjaśniają, jak to jest możliwe, by dziecko tworzyło dojrzałe zasady i prawa etyczne, by samodzielnie dochodziło do poprawnie ukształtowanych pojęć i przekonań moralnych; jak to możliwe, choćby w świetle wyników badań J. Piageta, ukazujących trudny i skomplikowany proces kształtowania ocen i pojęć moralnych

<sup>138</sup> A. Flitner, *Konrad, sprach die Frau Mama*, Berlin 1982, s. 37 i in. Cyt. za: H. von Schoenebek, *Antypedagogika w dialogu*, op. cit., s. 53.

<sup>139</sup> R. Farson, *Menschenrechte für Kinder*, München 1975, s. 8.

dzieci, a przy tym proces dokonujący się dzięki wychowaniu i niejako przez wychowanie<sup>140</sup>, w szczególności przez wychowanie „pedagogiczne”!

Nie wyjaśniają też bliższej zasadniczej kwestii, która nasuwa się jako problem pierwszoplanowy w kontekście ich koncepcji edukacyjnych i poszukiwań rozwojowych współczesnego człowieka, a mianowicie nie odpowiadają zadowalająco na pytanie: jak jest możliwe prawidłowe i w miarę pełne ukształtowanie osobowości i duchowości człowieka z pominięciem instytucjonalnego wychowania i bez udziału profesjonalnych nauczycieli i wychowawców?

W oczekiwaniu na bardziej przekonującą odpowiedź na to fundamentalne pytanie i nie znajdując odpowiedzi na szereg innych postawionych tu pytań, pozostać musimy przy stanowisku opozycyjnym wobec antypedagogizmu postpedagogiki; dzieląc stanowisko, wypowiedziane m.in. przez Kanta, zgodnie, z którym:

...dziecko nie decyduje o swoim wychowaniu, gdyż nie jest ono jeszcze zdolne do podejmowania decyzji, tego ma się dopiero nauczyć poprzez wychowanie. Jednocześnie przymus ograniczony jest tylko do tego celu: do umożliwienia dojrzałej odpowiedzialności. Poza tym dziecko jest wolne, o ile nie szkodzi sobie i innym. Nie jest ono jednak wolne wobec swego wychowania, gdyż to, iż może ono w ogóle zapoznać się z pojęciem wolności, możliwe jest dopiero w procesie wychowania. W tym sensie należy rozumieć zdanie, że człowiek jest jedyną istotą, która musi być wychowywana, a więc doprowadzana do samej siebie<sup>141</sup> (podkr. – J. Sz.).

<sup>140</sup> Por. J. Piaget, *Studia z psychologii dziecka*, Warszawa 1966; *idem*, *Narodziny inteligencji dziecka*, Warszawa 1966; *idem*, *Inteligencja*, Warszawa 1967; *idem*, *Od logiki dziecka do logiki młodzieży*, Warszawa 1970.

<sup>141</sup> J. Oelkers, Th. Lehmann, *Antipädagogik: Herausforderung und Kritik*, Barunschweig 1983, s. 113 (streszczenie stanowiska Kanta podają za: H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu*, *op. cit.*, s. 4).



## Rozdział VII

# Cywilizacyjne konteksty współczesnego kryzysu edukacyjnego

1. „Wioska globalna” (*global village*) M. Mc Luhna zmieniła się nie do poznania od czasu, gdy jej nazwę i pierwszy obraz wprowadził – kilkadziesiąt lat temu – do literatury naukowej i języka mediów kanadyjski uczony i futurolog. Upatrywał on, jak wiemy, głównych przyczyn procesu przyspieszonego scalania i unifikowania świata współczesnego w sferze gwałtownego wzrostu przepływu informacji i treści kulturowych; przepływu dokonującego się dzięki telewizji, radiu, telefonów i filmu<sup>142</sup>. Tymczasem przez „wioskę globalną” przetaczają się od dziesiątków już lat także inne ważne, w wielu przypadkach nawet ważniejsze, „przepływy”, bardziej lub mniej wnikliwie i wielostronne opisywane w literaturze poświęconej procesom globalizacyjnym, np. przepływ środków finansowych i kapitału, inwestycji przemysłowych i handlowych, komunikacji i transportu; przepływ wpływów politycznych i gospodarczych, kontroli i zabezpieczeń militarnych, a nadto także przepływ idei i wartości, modeli i stylów życia, standardów zachowań i konsumpcji płynących ze strony kultury euroamerykańskiej (monokultury).

Przy czym „globalna wioska” – jak napisano o tym szczegółowiej w poprzednich rozdziałach tej książki – nie tylko się pod wieloma względami wewnątrznie scala, upodabnia i unifikuje, ale równocześnie społecznie rozwarstwa, niepokojąco rozwiera w sobie nożyce biedy i bogactwa, generuje nowe napięcia i konflikty, poszerza sferę patologii i schorzeń cywilizacyjnych, wpływa destrukcyjnie na tożsamość narodową i kultu-

---

<sup>142</sup> Por. M.H. McLuhan, *Wybór pism*, Poznań 2001.

rową, osłabia więzi międzyludzkie i komunikację społeczną, zawęża pole głębszej duchowości i wyższych wartości, stwarza poważne zagrożenia dla kultury całej wspólnoty ludzkiej i sytuacje kryzysowe<sup>143</sup>.

Jedną z poważniejszych i najbardziej niepokojących z punktu widzenia dostrzegalnych i przewidywalnych skutków – sytuacji kryzysowych „wioski globalnej” M.H. McLuhana, czy – mówiąc już mniej obrazowo – globalizującego się świata – jest stan rzeczy we współczesnej edukacji, a zwłaszcza w wychowaniu doby tzw. ponowoczesności; stan określony w skrócie kryzysem edukacyjnym, w szczególności kryzysem wychowania.

2. Kryzys edukacyjny (wychowania) jest faktem empirycznie potwierdzonym w cywilizacji współczesnej. Nie jest jednak teoretycznie dostatecznie ujęty i wyjaśniony. Naukowa wiedza o tym zjawisku wykazuje znaczne braki i niedostatki. Przede wszystkim nie ma w niej jednoznacznej odpowiedzi na pytania dotyczące istoty tego kryzysu, jego cywilizacyjnych i kulturowych uwarunkowań oraz konsekwencji dla przyszłości cywilizacji i gatunku ludzkiego w ogóle. Odpowiedzi na te pytania są zróżnicowane, a nawet sprzeczne. Na tym miejscu podejmujemy próbę sformułowania i uzasadnienia następujących tez. Po pierwsze – współczesny kryzys edukacyjny nie jest zjawiskiem samym w sobie, autonomicznym. Jest natomiast integralnym składnikiem i przejawem całościowego kryzysu cywilizacji i kultury świata ponowoczesnego i powiązany jest ściśle z innymi jego odmianami (społecznym, politycznym, ekologicznym, demograficznym, aksjologicznym, moralnym itp.). W konsekwencji jest określany i warunkowany głównymi czynnikami i zmianami cywilizacyjnymi. Po drugie – kryzys edukacyjny współczesności jest w swej istocie kryzysem aksjologicznym i egzystencjalnym, tzn. swoistym „kryzysem” człowieka jako takiego. Jest on „w ostatecznej instancji” rezultatem i przejawem dominującego w mentalności i postawach człowieka współczesnego priorytetu wartości materialnych nad duchowymi oraz zasady „mieć” nad zasadą „być”. Po trzecie – kryzys edukacyjny jest społecznie szeroko postrzegany i krytycznie oceniany (m.in. z perspektywy rodziny). Jednak przez największe czynniki decyzyjne (rządy, parlamenty, instytucje państwowe i międzynarodowe) nie jest on, stosownie do jego wagi i rozstrzygającego znaczenia dla przyszłości cywilizacji i ludzkości, odpowiednio

<sup>143</sup> Por. m.in. cytowane wcześniej prace: Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000; H.-P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji*, Wrocław 2000; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2004; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, Warszawa 2004; A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Bydgoszcz–Warszawa 2006 i inne.



do swej wagi traktowany i skutecznie rozwiązywany (rozprzestrzenia się on na zasadzie nieopanowanego żywiołu). Po czwarte – przyszłe strategie (na razie w skonkretyzowanym kształcie ich nie ma) rozwiązania groźnego i globalizującego się kryzysu edukacyjnego (wychowania) świata ponowoczesnego uwikłane są – i będą – w prawdopodobnie nierozwiązywalne antynomie: (1) kryzys rozwiązać można jedynie na drodze pełnego uspołecznienia procesów wychowawczych (zaangażowania się weń wszystkich instytucji i instancji decyzyjnych, tak narodowych, jak i międzynarodowych, oraz wszystkich cywilizowanych społeczeństw. Tymczasem zarówno społeczności „lokalne”, jak i „globalne” stają się, głównie w wyniku negatywnych skutków globalizacji i aktualnych trendów cywilizacyjnych, *społecznościami niewychowującymi*, a nawet *antywychowawczymi*). (2) Do rozwiązania, a przynajmniej do pomniejszenia omawianego kryzysu niezbędny jest też radykalny postęp wiedzy o samym wychowaniu oraz o rzeczywistości cywilizacyjnej i społeczno-kulturowej w której dokonuje się wychowanie (obecnie już raczej się degraduje). Postępu tego się jednak w znaczącej mierze nie osiąga, przeciwnie – z różnych powodów, m.in. ze względu na zbyt duże tempo przemian i bezprecedensowe komplikowanie się i „bałaganienie” rzeczywistości wychowawczej i pozawychowawczej (cywilizacyjnej i społeczno-kulturowej) osiągnięcie znaczącego postępu w tej dziedzinie staje się utrudnione lub wręcz niemożliwe. Zatem narastający w cywilizacji ponowoczesnej kryzys edukacyjny (wychowania) jest być może kryzysem integralnym i nierozwiązywalnym – ze wszystkimi złowieszczymi konsekwencjami tego stanu rzeczy.

3. Ci, którzy jeszcze nie dostrzegają kryzysu edukacyjnego (wychowawczego) w pełnych jego wymiarach i negatywnych skutkach, a należą do nich m.in. autorzy większości wydanych w naszym kraju akademickich podręczników z zakresu teorii wychowania<sup>144</sup> – używają dla oznaczenia interesującego nas tu zjawiska pojęć o bardziej wieloznacznym znaczeniu, takich m.in. jak: „zagrożenie”, „niewydolność”, „niesprawność”, „zapaść”, „bezsila” itp.

Jeśli przyjąć szerokie rozumienie pojęcia kryzysu, tzn. utratę równowagi wewnętrznej danej struktury, zanik w niej zasady i siły integrującej całość, radykalnej zmiany skuteczności funkcjonowania tej struktury

<sup>144</sup> Por. H. Muszyński, *Zarys teorii wychowania*, Warszawa 1981; K. Konarzewski, *Podstawy teorii oddziaływań wychowawczych*, Warszawa 1987; J. Górniewicz, *Teoria wychowania (Wybrane problemy)*, Toruń–Olsztyn 1996; P. Tyrała, *Teoria wychowania. Blżej uniwersalnych wartości i realnego życia*, Toruń 2001; M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003.

i wiążące się z tym stanem rzeczy – na poziomie świadomości i odczuć – poczucie chaosu, niepewności i zagrożenia, obawy i troski<sup>145</sup>, to większość z tych określeń w większym lub mniejszym stopniu odnosi się właśnie do sytuacji kryzysowej współczesnej rzeczywistości edukacyjnej, choć nie ogarnia jej całokształtu.

Mówiąc o współczesnym kryzysie edukacji i wychowania, który jest – jak już wcześniej wspomniano – bezspornym faktem cywilizacyjnym, kulturowym, społecznym i edukacyjnym, należy stwierdzić, że zróżnicowane są jego zakresy, natężenia i przejawy w różnych krajach i różnych systemach edukacyjnych w zachodnim kręgu cywilizacyjnym i kulturowym; różne też są próby radzenia sobie z owym kryzysem, mniej lub bardziej skutecznego jego łagodzenia czy „leczenia”, a w śmielszych przypadkach – próby jego przewycięzania i wychodzenia z zaistniałego regresu i impasu. Różne kraje i różnie praktycznie funkcjonujące w nich systemy edukacyjne legitymują się na tym polu zróżnicowanymi rezultatami – nigdzie jednak nie dochodzi – mimo wprowadzenia w życie coraz śmielszych tzw. reform oświatowych – do zasadniczego okiełznania i opanowania tego negatywnego i niebezpiecznego stanu rzeczy; stanu, który nosi już znamiona – w każdym razie jeśli chodzi o cywilizację Zachodu – zjawiska pogłębiającego się i w gruncie rzeczy chronicznego.

Naukowy wizerunek omawianego tu zjawiska nie jest jednak – jak już wspomniano – zadowalający. Przeważają fenomenalistyczne jego opisy i charakterystyki: raczej opisowe przedstawienia typowych przejawów i skutków, struktury i uwarunkowań, niektórych mechanizmów i kierunków przemian. Wyraźny jest niedostatek ujęć głębszych i wnikliwszych, sięgających w istotę tego procesu i jego fundamentalne źródła i uwarunkowania. Słowem – niedostatek jego – autentycznie naukowego i filozoficznego ujęcia i wyjaśnienia.

Skoro jest tak, jak pisze B. Suchodolski, że „[...] żyjemy w epoce zmierzchu wychowania, a nawet jego likwidacji”, że „Nie jesteśmy wprawdzie społeczeństwem bez szkół – co obiecywał kiedyś I. Illich – ale jesteśmy już społeczeństwem bez szkół wychowujących, a może nawet społeczeństwem bez wychowania prawdziwego w ogóle”<sup>146</sup>, to nader aktualne i w pełni zasadne jest pytanie o charakter tego kryzysu, jego głębsze uwarunkowania, poważniejsze skutki, przede wszystkim zaś o jego istotę i perspektywiczne możliwości jego rozwiązania. Spróbujmy więc pokrótce odpowiedzieć na te pytania.

<sup>145</sup> Por. P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne*, [w:] *O kryzysie*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Warszawa 1990.

<sup>146</sup> B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*, *op. cit.*, s. 306, 315.

4. Zaczynijmy od pytania o charakter interesującego nas tutaj cywilizacyjnego fenomenu. Daje się tu przede wszystkim stwierdzić, że nie jest to kryzys sam w sobie, autonomiczny, niezależny w swoim rodzaju. Nie jest to też kryzys jedynie funkcji wychowawczych samej szkoły – w większości przypadków robi ona w tym zakresie niemal wszystko co może. Przeciwnie – jest on składnikiem – jak już wcześniej wspomniano – szerszego procesu, spokrewnionym jest i uzależnionym od wielu innych nurtów tego całościowego procesu, mianowicie jest on jednym z najbardziej charakterystycznych i zarazem najbardziej istotnych aspektów i przejawów kryzysu ogólnocywilizacyjnego; kryzysu cywilizacji współczesnej, głównie cywilizacji Zachodu (europejskiej i północnoamerykańskiej). Wraz z kryzysem społecznym, kulturowym, ekologicznym, moralnym, aksjologicznym itp. odzwierciedla on główne braki, schorzenia, deformacje oraz rozdroża tego typu cywilizacji na obecnym, globalizacyjnym etapie jej rozwoju i funkcjonowania. W związku z tym z żadnego kontekstu cywilizacyjnego „świata ponowoczesnego” nie może być on oderwany i poza nim wyjaśniony.

Jak pisze znawca tego zagadnienia „[...] w sytuacji, w której cywilizacja znajduje się na rozdrożu, także i edukacja znaleźć się musi na podobnym rozdrożu [...] i dodaje, iż w [...] krytyce współczesnej cywilizacji i w wizjach nowego stylu życia zawierały się i zawierają najistotniejsze problemy pedagogiczne”<sup>147</sup>. Można zatem powiedzieć, że kryzys edukacyjny, a w szczególności kryzys wychowania jest istotną częścią kryzysu ogólnocywilizacyjnego, jego specyficznym ogniskowaniem, najwymowniejszym i najbardziej niepokojącym symptomem.

Jego cywilizacyjny rodowód i cywilizacyjna – by tak rzec – natura oznacza – z jednej strony – przede wszystkim to, że jest on integralną częścią określonego typu cywilizacji, że ma on główne źródła i uwarunkowania w jej zasadniczych kontekstach i czynnikach oraz w rodzajach i kierunkach przemian tejże cywilizacji. Z drugiej strony oznacza to też to, że ma on istotny wpływ na funkcjonowanie tej cywilizacji, jej kulturowe i moralne oblicze, a zwłaszcza na jej przyszłość i perspektywy rozwojowe.

Cechą charakterystyczną omawianego kryzysu jest m.in. to, że stale poszerza się i nasila skala generujących go czynników, a w związku z tym nieustannie powiększa się jego zasięg i intensyfikują negatywne przejawy. Oczywiście, dawno już wykroczył on poza mury szkół i uczelni, poza tradycyjne instytucje i ośrodki wychowawcze, z rodziną i kościołami włącznie, i niejako rozlał się na całe społeczeństwo i właściwie na całą

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 203–204, 308.

wspólnotę ludzką naszego kręgu kulturowego. Stał się więc zjawiskiem społecznie powszechnym. To, co pisze o tej sytuacji postrzeganej w wieku minionym znakomity polski pedagog – Stefan Wołoszyn, odnosi się w znacznej mierze także do czasów współczesnych: „wiek XX słusznie szczyli się swoją cywilizacją: postępem naukowym, technicznym i edukacyjnym. I w tym sensie był »stuleciem dziecka«. Z drugiej strony – pisze znawca problemów wychowania – stał się stuleciem niesłuchanego barbarzyństwa: wyniszczających powszechnych wojen, bezpardonowego ludobójstwa, ślepych walk lokalnych i »czystek etnicznych«, kultu wszelakiego rodzaju ksenofobii i dyskryminacji, politycznego i mafijnego terroryzmu, kidnaperstwa itd. I to trwa. Zjawiska te rzutują naturalnie na los i wychowanie dzieci. Dzieci są ofiarami, ale są też świadomie wciągane do czynów jak najbardziej niegodnych. Na tym polegają »kryzysy« i »klęski wychowawcze« tego stulecia”<sup>148</sup>.

Ta trafna wypowiedź cenionego pedagoga wskazuje jednak nie tyle na złożoną strukturę i istotę współczesnych „kryzysów” czy „klęsk” wychowawczych, ile na ich zasadnicze społeczno-cywilizacyjne uwarunkowania. Tymczasem zarówno struktura, jak i istota omawianego tu zjawiska wymagają pełniejszego wyjaśnienia.

Jeśli idzie o tę pierwszą kwestię, to dostrzec się daje bardzo rozbudowana i niemal maksymalnie rozrośnięta struktura owego kryzysu. Mianowicie obejmuje on swym zasięgiem zarówno intencjonalną, teleologiczno-aksjologiczną stronę wychowania, czyli jego cele i wartości, jak i stronę technologiczno-instrumentalną, czyli jego metody, sposoby, środki, całe instrumentarium działania itp. Sięga on także do sfery teorii wychowania i innych teorii pedagogicznych, oraz do czynnika podmiotowego procesu wychowawczego, czyli „wychowawców” w szerokim znaczeniu tego słowa. Jest to więc kryzys nie tylko powszechny, ale także w pewnej mierze totalny, a przez to nader trudny, jeśli w ogóle możliwy – w kontekście obecnego stanu cywilizacji zachodniej – do rozwiązania, czy choćby do pomniejszenia.

Inną charakterystyczną cechą omawianego kryzysu jest wyprowadzanie, czy swoiste wypychanie wychowania z najbardziej naturalnego dla niego terenu; terenu w którym może być ono najskuteczniej przeprowadzone, tzn. ze szkoły i rodziny, i żywiołowe spychanie go w obszar instytucji i środowisk pozaszkolnych i pozarodzinnych, które z reguły bywają dla niego obszarem małej skuteczności, a nawet zupełnej niemożności. Nadzieja na „społeczeństwo wychowujące”

<sup>148</sup> S. Wołoszyn, *Oświata i wychowanie w XX wieku*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. nauk. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003, s. 180.

staje się coraz bardziej nadzieją płonną; najbardziej wpływowe obecnie jego agendy, takie np. jak mass media, instytucje państwowe i samorządowe, struktury biznesowe, organizacje i partie polityczne stają się coraz wyraźniej czynnikami antywychowawczymi a w lepszym razie pseudowychowawczymi albo wychowawczo bezradnymi.

Ogólnie mówiąc – transfer zła przetacza się coraz szerszym i gwałtowniejszym nurtem do dzieci i młodzieży z kręgu tego właśnie rodzaju instytucji i poniekąd z całego społeczeństwa<sup>149</sup>.

5. Powstaje jednak pytanie, na czym głównie polega kryzys wychowania w dobie współczesnej?

Odpowiedź na nie jest dość zaskakująca. Bo jeśli przyjąć, że „podmiot wychowujący w okresie wychowawczym w sposób bezpośredni i naocznie przyczynia do ukazania wartości podmiotowi wychowywanemu, który w sposób wolny i świadomy włącza się w indywidualny system wartości, tworząc w ten sposób własną osobową tożsamość”<sup>150</sup>, i jeśli przystać na to mimo historycznej, społecznej i cywilizacyjnej relatywizacji teleologicznej intencjonalności i praktyki wychowania, że przede wszystkim chodzi w nim – bez względu na taki czy inny kontekst historyczny, społeczny i cywilizacyjny – o wyposażenie wychowanka w kanon podstawowych i uniwersalnych wartości oraz o ukształtowanie zgodnych z nimi, człowieczą podstawę homokreatywnych cnót, takich zwłaszcza jak altruizm, tolerancja, odpowiedzialność, wolność, sprawiedliwość, i takich też jak prawość, uczciwość, prawdomówność, godność, dobroczynność, honor, poszanowanie bliźniego, sumienność, pracowitość, życzliwość, umiejętność współżycia i współdziałania z innymi itp., i jeśli nadto założyć, że w wychowaniu każdorazowo idzie o wszechstronny rozwój osobowości wychowanka, o przygotowanie go do życia społecznego i indywidualnego, o przysposobienie go do aktywnego udziału w kulturze i współtworzenia jej, o rozwój jego duchowości i kultury moralnej<sup>151</sup>, czy, jak mówi Maúrice Debesse, o „podnoszenie go do stanu człowieka”<sup>152</sup>; lub – jak postuluje z kolei ks. Janusz Tarnowski

<sup>149</sup> Por. W. Hock, *Social destruction in our world*, New York 1995; H. Weil, *The social problems of our world*, New York 1995; *Edukacja wobec wyzwań XXI wieku*, red. I. Wojnar, Warszawa 1996; *Współczesne konteksty wychowania. W kręgu pytań i dyskusji*, red. A.M. Tchorzewski, Bydgoszcz 2002.

<sup>150</sup> A. Tchorzewski, *Z problematyki metodologicznej teorii wychowania*, Bydgoszcz 1994, s. 20.

<sup>151</sup> Por. M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, op. cit., s. 121–144.

<sup>152</sup> M. Debesse, *Etapy wychowania*, Warszawa 1996, s. 120.

– o odnalezienie i urzeczywistnienie „najgłębszego ja” wychowanka<sup>153</sup>, to uznać trzeba, że współczesny kryzys wychowania dotyczy nie tyle jego głównej strukturalnej treści, teleologicznej i aksjologicznej zawartości, i nie tyle może nawet technologii, czyli sposobów i umiejętności jego przeprowadzania, co po prostu granic i możliwości skutecznej działalności wychowawczej. Wbrew pozorom bardziej dzisiaj aktualizuje się pytanie nie tyle o to, jak wychowywać, ile o to, czy można jeszcze odpowiednio i efektywnie wychowywać? I czy granice tej aktywności nie zawężają się zbyt, a pojawiające się przed nią liczne bariery nie stają się coraz to większe i trudniejsze do pokonania? Ważniejszym od pytania o wymiary i przejawy owego kryzysu staje się pytanie o jego istotę, głębsze uwarunkowania oraz o jego konsekwencje dla przyszłości człowieka.

Na pytania te poszukiwać można odpowiedzi w głębszej analizie głównych uwarunkowań tego procesu oraz jego cywilizacyjnych kontekstów i zasadniczych mechanizmów, nie zaś w spekulacyjnych dociekaniach nad samym sensem pojęcia kryzysu edukacyjnego.

6. Jeśli chodzi o główne uwarunkowania współczesnego kryzysu edukacyjnego, w szczególności wychowawczego, to wyróżnić się w nich dają dwa różne typy (mieszane z sobą w literaturze podejmującej interesującą nas tu problematykę)<sup>154</sup>, a mianowicie na uwarunkowaniu historyczno-społeczne oraz cywilizacyjno-kulturowe i mentalne.

Pierwsze z nich, to kładące się cieniem na dwudziestowiecznej i obecnej historii ludzkości makroprocesy i zjawiska o zdecydowanie negatywnej wymowie społecznej, moralnej i humanistycznej, mówiąc w przenośni – to największe „grzechy” ludzkości naszych i wcześniejszych czasów; tego rodzaju „grzechy”, co: wojny światowe i lokalne, ideologie totalitarne i ludobójstwo, rasizm i nacjonalizm, fanatyzm religijny i ksenofobia, ubóstwo i nędza, przemoc i agresja, nienawiść i nietolerancja, przestępczość i narkomania, patologie społeczne i kryminalizacja życia zbiorowego. A nadto także różne, nasilające się, negatywne skutki globalizacji ekonomicznej, społecznej i kulturowej, takie np. jak podział na biedniejszą Południe i bogaczącą się Północ, transfer bogactw z krajów biednych do bogatych, obniżanie suwerenności gospodarczej i politycznej państw narodowych, wzrost bezrobocia i sfery ubóstwa, osłabianie państwa socjalnego

<sup>153</sup> Por. B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, op. cit.

<sup>154</sup> Por. J. Czerny, *Zagrożenia wychowawcze we współczesnym świecie*, op. cit.

i poczucia bezpieczeństwa egzystencjalnego, obniżanie tożsamości kulturowej i indywidualnej, odrębności duchowych i kultury wyższej itp.<sup>155</sup>

Te globalne zjawiska i procesy polityczno-społeczne, ekonomiczno-gospodarcze i kulturowe wpływały oraz wpływają na edukację i wychowanie XX wieku i początków XXI wieku w sposób zróżnicowany, ale zawsze negatywny. Ogólnie rzecz biorąc ograniczały i ograniczają je, deformowały i deformują, wywoływały i wywołują w nim wiele nieprawidłowości (np. alienację wychowania, totalizm wychowawczy, schizoidalność wychowania, jego nieadekwatność, wyobcowanie, fikcyjność, bezsilność, dewiacyjność, „toksyczność” itp.), czyli wypaczając jego istotę i sens<sup>156</sup>. Podkreślmy jednak, że zjawiska te nie miały i nie mają bezpośredniego wpływu na genezę, charakter i żywotność współczesnego kryzysu wychowania. Bezpośredni i rozstrzygający wpływ przypada tu innym czynnikom; czynnikom o charakterze mentalnym, aksjologicznym, moralnym. Dopiero one określają – by tak powiedzieć – w „ostatecznej instancji” istotę i dynamikę tego kryzysu.

7. Należą do nich dwa czynniki: tzw. „przesunięcie aksjologiczne” oraz „entropia rzeczywistości społecznej”<sup>157</sup>.

Pierwszy z tych czynników oznacza – co już wielokrotnie podkreślano w tej książce – radykalną reorientację aksjologiczną człowieka cywilizacji zachodniej oraz gruntowną zmianę w jego stylu życia: ukierunkowanie się głównie na wartości materialne i użytkowe, przy niedostatku uznania dla wartości duchowych i autotelicznych; bardziej na zasadę „mieć” niż „być”, bardziej na konsumpcyjny i komercyjny styl życia niż duchowy i przeżyciowo-refleksyjny. Powoduje to nie tylko spłaszczenie i wyjąłowienie życia jednostkowego, zubożenie duchowości i postaw życiowych jednostek ludzkich, nierzadko także deformacje psychiczne i zdrowotne, ale także różne negatywne zjawiska społeczne i kulturowe w postaci rozmaitych patologii społecznych, destrukcji prawnych i moralnych, utrudnień, a nawet blokad wychowawczych itp. „Świat współczesny – piszą znani pedagodzy niemieccy – gloryfikuje zdecydowanie wartości materialne i komer-

<sup>155</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit.; ks. I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, op. cit.; W.J. Cynarski, *Globalizacja a spotkanie kultur*, op. cit.; W. Sztumski, *My zagubieni w świecie*, op. cit.; J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, op. cit.; J. Szmyd, *Tożsamość narodowa a globalizacja*, op. cit.

<sup>156</sup> Por. m.in. E. Kubiak-Szymborska, D. Zajac, *Wokół podstawowych zagadnień teorii wychowania*, Bydgoszcz 2002, s. 195–203; P. Burczyk, J. Czerny, *Zagrożenia wychowawcze we współczesnej szkole*, Kraków 1998.

<sup>157</sup> Obydwa terminy zostały tu zaczerpnięte z książki Janusza Czernego pt. *Zagrożenia wychowawcze we współczesnym świecie*, op. cit.

cyjny styl życia, dyskredytując jednocześnie wartości duchowe. Wartości materialne stały się fetyszem, bez względu na sposoby ich uzyskiwania. Wywołuje to demoralizację, anarchię i patologie społeczne<sup>158</sup>. Utrudnia, a dość często uniemożliwia w pewnych kręgach młodzieży prawidłową i skuteczną działalność wychowawczą. Tę tezę uzasadniają niemieccy uczeni w oparciu o własne badania empiryczne nad tym zagadnieniem przeprowadzone w kilku krajach europejskich<sup>159</sup>. Potwierdzona ona także została w wielu innych współczesnych badaniach nad stanem wychowania i edukacji i uchodzi ona dziś już za tezę bezsporną<sup>160</sup>.

Ta aksjologiczna reorientacja większości jednostek ludzkich i całych społeczeństw z kręgu współczesnej cywilizacji i kultury Zachodu, preferencja i absolutyzacja w ich mentalności i postawach wartości materialnych oraz konsumpcyjnego modelu życia stanowi pierwotną, choć na ogół zapośredniczoną rozległym kręgiem patologii społecznych i innych deformacji życia jednostkowego i zbiorowego, przyczynę współczesnego kryzysu wychowawczego; kryzysu, który w istocie rzeczy jest kryzysem aksjologicznym, kryzysem wartości; jest konsekwencją dopuszczenia do głębszych warstw świadomości, potrzeb i motywacji pragnienia „mieć” nad pragnieniem „być”. Pewnie ma rację jeden z badaczy zachodnich, kiedy oznajmia, że „Pieniądz stał się »wirusem« przełomu XX i XXI wieku”<sup>161</sup> (podkr. – J.Sz.). I rację ma też jeden z polskich autorów, gdy objaśnia to skrótowe i aforystyczne doniesienie, zaznaczając, że „Owczy pęd do posiadania materialnego sprawia, że jedni ludzie osiągną pewien status własną pracą, inni natomiast wolą sobie przywłaszczać dobra innych na drodze przemocy, gwałtu, kombinowania, łamania prawa. Wyjaśnia to w znacznym stopniu motywy, dla których głównie młodzi ludzie popadają w kolizję z prawem i zasadami moralności”<sup>162</sup>. A to, rzecz jasna, nie stwarza dogodnych kontekstów wychowawczych ani nie sprzyja utrwalaniu efektów wcześniejszych wysiłków w dziedzinie wychowania.

Hipoteza o zasadniczo negatywnym wpływie na tzw. rzeczywistość wychowawczą zdecydowanego przerostu wartości materialnych nad duchowymi w mentalności i postawie ludzi wymaga szczegółowych analiz, wyjaśnień i uzasadnień, na co tu nie ma miejsca. Ale

<sup>158</sup> C. Gründe, M. Meyer, *Die Hauptprobleme der hentibgen Mensch*, Mainz 1994 (podają za: J. Czerny, *Zagrożenia wychowawcze we współczesnym świecie*, op. cit., s. 14).

<sup>159</sup> Podobne badania przeprowadzono m.in. w Stanach Zjednoczonych, Danii, Norwegii, Szwajcarii, Hiszpanii i Włoszech.

<sup>160</sup> Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1986; R. Moore, *Values and economy*, Princeton 1996.

<sup>161</sup> J. Czerny, *Zagrożenia wychowania we współczesnym świecie*, op. cit., s. 34.

<sup>162</sup> Por. J. Bańka, *Etyka prostomyślności*, op. cit.



pominąć nie możemy choćby krótkiego zastanowienia nad tym, co w tej jakby swoistością cywilizacji naukowo-technicznej wyznaczonej sytuacji i obiektywnymi mechanizmami procesów globalizacyjnych stymulowanym stanie rzeczy uczynić jeszcze można na rzecz wychowania? Ze względu na złożoność i poznawczą zawilóść podjętego w tym pytaniu zagadnienia odpowiedzi na nie będą zapewne zróżnicowane. Jedni, prawdopodobnie za Abrahamem Maslowem, stwierdzą, że jest tu pewna nadzieja, jako że po zaspokojeniu „potrzeb braku”, potrzeb materialnych przyjdzie kolej na potrzeby wyższego rzędu, „metapotrzeby”, duchowe; że – jak twierdzi Richard Moore – im szybciej i więcej ludzkości zgromadzi dóbr materialnych, tym szybciej i chętniej sięgnie po dobra duchowe; mówiąc inaczej – za „dobrobytem materialnym” (ekonomicznym) wcześniej czy później pójdzie „dobrobyt duchowy”<sup>163</sup> i przez to otworzą się lepsze perspektywy dla wychowania. Drudzy zaś – podzielając np. pogląd Józefa Bańki, zgodnie z którym nie ma w sferze potrzeb człowieka wytyczonych na stałe granic posiadania materialnego, przeciwnie – granice te ciągle się przesuwają, nie prowadząc do poczucia nasycenia<sup>164</sup>, nie będą w rozważanej tu kwestii tak optymistyczni – co najwyżej może uwierzą w możliwości osiągnięcia w określonych warunkach jakiegoś kompromisu aksjologicznego, jakiejś równowagi w wyborach ludzkich pomiędzy wartościami materialnymi a duchowymi, jakiegoś wewnętrznego „sojuszu” pomiędzy nimi, a tym samym dla większych możliwości wychowawczych.

Za inną z ważniejszych przyczyn kryzysu wychowania w czasach obecnych uznać można, jak już wcześniej wspomniano, tzw. „entropię” rzeczywistości społecznej i cywilizacyjnej; tzn. coraz większe komplikowanie się tej rzeczywistości, narastanie w niej swoistego „bałaganiarstwa”, a co za tym idzie stawanie się jej dla człowieka coraz mniej przejrzystą, zrozumiałą i czytelną. Jak pisze jeden z autorów „Ludzie zaczynają nie rozumieć tego, co się dzieje w ich otoczeniu i w nich samych”<sup>165</sup>.

W tej komplikującej się i „bałaganiającej” w szybkim tempie rzeczywistości kształcenie i wychowanie staje się coraz trudniejsze i ono samo też się coraz bardziej komplikuje i konfuduje, popadając w stany kryzysogenne. Dotyczy to głównie strony teleologicznej i aksjologicznej struktury naczelnych celów i wartości wychowania. Przed wszystkim zaś komplikują-

<sup>163</sup> Por. R. Moore, *Values and economy*, Princeton 1996.

<sup>164</sup> J. Czerny, *Zagrożenia wychowawcze we współczesnym świecie*, op. cit., s. 57.

<sup>165</sup> Por. raporty edukacyjne E. Faure'a: *Uczyć się, aby żyć*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1975; J. Piageta, *Dokąd zmierza edukacja*, przeł. M. Domańska, Warszawa 1977; J. Delsors, *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb*, przeł. W. Rabczuk, Warszawa 2001 oraz zbliżoną do nich książkę B. Suchołolskiego, *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje*, op. cit.; A. Horbowski, *Kultura w edukacji*, Rzeszów 2004.

ca się rzeczywistość zaciera sensy i kontury wartości w odbieranym przez człowieka jej obrazie, zamazuje i relatywizuje świat wartości, alienuje się i wyobcowuje, staje się niejasna i niezrozumiała, coraz mniej kontakto- wa i człowiekowi przychylna, wzbudza niepokoje i frustracje. Oczywiście w takich warunkach coraz trudniej formułować i wprowadzać w praktykę wychowawczą adekwatne w stosunku do niej i samego wychowanka cele wysiłku wychowawczego.

Niełatwo jest też – co dla działalności wychowawczej ma również fundamentalne znaczenie – określać obiektywne kryteria wartości i skutecznie motywować do trafnych i pożądanych wyborów wartości. W rezultacie więc trudno jest programować i wykonywać działalność wychowawczą. Aby przekraczać coraz bardziej zacieśniające się tu pole możliwości, trzeba znacząco naprawiać i uefektywniać poznawcze odczytywanie komplikującego się i konfundującego świata, a o to jest trudno w sytuacji dostrzeganego zastoju, a w każdym razie nienadążania za przyśpieszonym tempem przemian rzeczywistości współczesnych nauk społecznych i humanistycznych, w tym nauk pedagogicznych i psychologicznych, o czym wielokrotnie już była mowa.

8. W konkluzji naszych rozważań dochodzimy więc do konstatacji poważnych, fundamentalnych ograniczeń, a nawet niemożności dotkniętego kryzysem wychowania w dobie współczesnej. Konstatacja ta jest nie tylko poruszająca, ale wręcz dramatyczna. Wynika to stąd, że wypracowywane współcześnie w naukach o wychowaniu bardziej lub mniej pogłębione diagnozy zaistniałej sytuacji oraz pewne strategie wychodzenia z kryzysu, w postaci różnych projektów reformy edukacji i wychowania popadają dość często w głębokie i trudne do rozwiązania antynomie. Oto kilka przykładów:

(1) Wiele danych wskazuje na to, że jednym z ważniejszych sposobów uzdrawiania i uefektywniania wychowania byłoby jego uspołecznienie, tzn. nałożenie obowiązku jego wykonywania na całe społeczeństwo, na możliwie wszystkie jego struktury i ogniwa, daleko wykraczające poza system szkolny i oświatowy. Jest to jednak w obecnych warunkach cywilizujących i społecznych – co podkreśliliśmy już wcześniej – bardzo trudne albo wręcz niemożliwe zadanie, bo struktury te i ogniwa nie posiadają już właściwie zdolności wychowawczych lub szybko je tracą, czego wymownym przykładem są mass media, partie polityczne, rządy, parlamenty i administracja państwowa. „Społeczeństwo wychowujące”, z którym wiązano do niedawna jeszcze duże nadzieje, w gruncie rzeczy już nie istnieje.

(2) Naprawa wychowania w realiach społecznych i kulturowych epoki współczesnej wymaga radykalnego wzrostu wiedzy i informacji o świecie

zewnątrznym oraz jakościowego przełomu w rozwoju nauk społecznych, humanistycznych i pedagogicznych. Tymczasem postępująca entropia tego świata, jego komplikowanie się, „bałaganienie” i przyspieszony rytm zmian sprawia, że ten typ wiedzy za tymi procesami wyraźnie nie nadąży. W konsekwencji problematyka wychowawcza wykazuje powiększające się niedostatki w zakresie adekwatnego do aktualnych potrzeb wyposażenia teoretycznego (różne poszukiwania nowych paradygmatów myślowych w teorii wychowania nie dają większych rezultatów). I nic nie wskazuje na to, by ta niefortunna, zamrażająca niejako aktualny kryzys wychowania sytuacja ulec miała w bliższej przyszłości pożądaney i oczekiwanej zmianie.

(3) Pewne nadzieje na polepszenie sytuacji w dziedzinie wychowania wiązać by można z umiędzynarodowieniem demokratycznie uzgodnionych inicjatyw i kierunków działalności wychowawczej, z pewną ich uniwersalizacją i unifikacją. (Działające w tym duchu od dziesiątków już lat różne międzynarodowe agendy i organizacje oświatowe, z UNESCO na czele, odnoszą jednak tylko umiarkowane sukcesy). Natomiast aktualne procesy globalizacyjne owocują w dziedzinie edukacji wieloma negatywnymi (obok pozytywnych) skutkami, np. obniżeniem poziomu edukacji w wielu krajach, łamaniem zasady (prawa) równego startu do edukacji, destrukcją tożsamości kulturowych, stymulowaniem konfliktów ideowych i religijnych, zróżnicowań w sferze mentalności i duchowości zbiorowej i jednostkowej itp. Wszystko to jest przeszkodą do umiędzynarodowienia i pozytywnej globalizacji metod i środków działania na rzecz podniesienia standardów i efektów wychowania w skali ogólnoludzkiej.

Nasze rozważania prowadzą więc na pozycje pewnego sceptycyzmu wychowawczego: kryzys wychowania rozumiany jako niemożność dostatecznie skutecznego działania wychowawczego stale się poszerza i pogłębia. Równocześnie nie widać w kontekście współczesnej cywilizacji i kształtowanej w niej rzeczywistości społeczno-kulturowej poważniejszych i większą nadzieją napawających sposobów jego rozwiązania albo przynajmniej zahamowania. Pomimo to jednak zaakceptować należy nadzieję. Trzeba ją przyjąć, bo nie ma dla niej dobrej alternatywy: Andre Malraux twierdził, że wiek XXI będzie wiekiem religii albo go wcale nie będzie. Współczesny filozof polski zaś orzeka, że „wiek XXI będzie wiekiem różnorodności moralnej albo go wcale nie będzie”<sup>166</sup>. My zaś zaryzykujemy stwierdzenie, że wiek XXI będzie wiekiem odrodzonego wychowania albo go rzeczywiście nie będzie w sensie pomyślnego w nim statusu człowieka.

<sup>166</sup> A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, op. cit., s. 51.



## Rozdział VIII

# Zapaść wychowawcza szkoły – niepokój i nadzieja

1. O kryzysie szkoły współczesnej, a zwłaszcza o głębokiej zapaści jednej z jej podstawowych funkcji – funkcji wychowawczej, mówi się już dzisiaj i pisze niemal powszechnie. W wielu środowiskach społecznych i zawodowych, a także w środkach masowego przekazu, uznaje się ów kryzys za fakt prawie bezsporny, a przy tym bardzo niepokojący. Różne są jednak poglądy na przyczyny i uwarunkowania tego kryzysu, charakter i siłę jego przejawów, a przede wszystkim na sposoby rozwiązania, a przynajmniej ograniczenia i osłabienia jego negatywnych konsekwencji.

Nie wchodząc w ten obecnie bardzo żywy i niepozabawiony swoistego dramatyizmu spór o źródła, wymiary i efekty funkcji wychowawczych szkoły doby obecnej, zwróćmy jedynie uwagę na te reprezentowane w nim opcje i punkty widzenia, które wydają się najbardziej zasadne, a więc na te, z którymi dość łatwo można się zgodzić i przyjąć za punkt wyjścia dla dalszych rozważań.

Najpierw kilka uwag na temat źródeł rozpatrywanego kryzysu. Otóż nie jest to kryzys – o czym już wcześniej wspominaliśmy – wyłącznie sfery edukacyjnej współczesnej rzeczywistości, sfery wyodrębnionej w tym procesie spośród innych jej podstawowych składników. Jest natomiast charakterystycznym przejawem i zarazem pewnym wycinkiem kryzysu czy niedomogu i swoistego zaplątania wewnętrznego szerszej i złożonej rzeczywistości, jaką jest cywilizacja postindustrialna i ponowoczesna; cywilizacja, jak się ją niekiedy określa „na rozdrożu”, a nawet „na progu fundamentalnych zagrożeń”. Do najbardziej charakterystycznych przejawów pewnego przesilenia i zaciemnienia perspektywy tej cywilizacji zalicza się

zwykle – co wielokrotnie podkreślamy w tej książce – spadek znaczenia wartości duchowych i humanistycznych, postępującą degradację moralną czy wyraźne obniżenie kultury moralnej wielu środowisk społecznych i zawodowych, upowszechniającą się relatywizację wartości, dominację konsumpcjonistycznych stylów życia, niekontrolowane i irracjonalne niszczenie środowiska naturalnego, gwałtownie narastające zróżnicowanie w sferze standardów i poziomu życia wśród różnych grup społecznych, regionalnych i etnicznych, drastyczną polaryzację środowisk społecznych w dziedzinie korzystania z dóbr kulturalnych i edukacyjnych, narastanie różnorodnych konfliktów społecznych i etnicznych, upadek autorytetów, wzorców osobowych i ideałów wychowawczych, wzrost zachowań agresywnych i przestępczych wśród młodzieży, spadek wśród niej zainteresowania dla wiedzy i wykształcenia, przerastające „wydolność” psychiczną człowieka tempo zmian technologicznych, przewidywania kierunku i charakteru tych zmian, a w konsekwencji – możliwość przewidywania kierunku i charakteru zmian samego człowieka i cywilizacji, w której żyje.

W tej sytuacji narasta w społeczeństwach postindustrialnych, zwłaszcza w tych, które – jak polskie – znalazły się w procesie trudnej transformacji systemowej, poczucie pogłębiającej się dezorientacji w podstawowych warunkach i celach życia, w odczytywaniu indywidualnej i grupowej tożsamości, w pojmowaniu sensu i celu istnienia. Słabnie też poczucie ładu i racjonalności w dookólnym świecie, nasila się w świadomości indywidualnej i zbiorowej obraz jego chaosu, bezcelowości i irracjonalności. Coraz częściej człowiek staje się bezsilny i zrezygnowany, zagubiony i bezradny w sytuacji egzystencjalnego labiryntu i zapętlenia. Żeby się z niego wy dostać, trzeba – jak słusznie zauważa jeden z teoretyków tego zagadnienia „dobrego humanistycznego wykształcenia, krytycyzmu, posiadania w sobie kryteriów aksjologicznych i etycznych, zdolności sądzenia, żeby znajdować rozwiązania dla własnej drogi w tym labiryncie. Większość ludzi nie ma po temu ani kompetencji, ani potrzeby ich kształtowania. W sytuacji gwałtownego przesilenia uciekają oni od odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne”<sup>167</sup>.

2. W opinii obserwatorów i badaczy procesów społecznych i kulturowych ów kryzys czy pewien zamęt cywilizacyjny ujawnia się najbardziej drastycznie i niepokojąco w obszarze funkcji wychowawczych szkoły wspól-

<sup>167</sup> Z. Kwieciński, *Zapętlenie kwestii edukacyjnej w sytuacji gwałtownej zmiany jej kontekstu*, [w:] *Polacy na progu*, red. J. Brzeziński, Z. Kwieciński, „Forum Oświatowe” 1997, nr 1–2 (6–7), tom specjalny, s. 27.

czesnej, co stwarza jedno z największych zagrożeń dla kultury i cywilizacji i co w pewnej mierze pozwala na dosadne, ale nie do zbagatelizowania stwierdzenie – powtarzane za H.G. Wellsem – orzekające, że „epoka współczesna jest wyścigiem między wychowaniem a katastrofą”<sup>168</sup>.

Wprowadzony w te rozważania skrót myślowy w sformułowaniu kryzysu funkcji wychowawczych szkoły współczesnej dotyczy zarówno kryzysu teorii, jak i praktyki edukacyjnej; mówiąc nieco inaczej – kryzysu tak myśli pedagogicznej, jak i struktur, systemów i instytucji wychowawczych, łącznie z największą strukturą, czyli z tzw. społeczeństwem wychowującym. Chyba nie ma większej przesady w przytaczanym już wcześniej stwierdzeniu, że udaje się nam jeszcze tylko to, iż nie jesteśmy społeczeństwem bez szkół, „ale jesteśmy już społeczeństwem bez szkół wychowujących, a może nawet społeczeństwem bez wychowania prawdziwego w ogóle”<sup>169</sup>.

Na czym więc polega, najogólniej mówiąc, kryzys teorii wychowania i w ogóle pedagogiki teoretycznej, a na czym kryzys praktyki wychowawczej, kryzys instytucjonalnych, zwłaszcza szkolnych działań wychowawczych? Odpowiedzmy na te dwa pytania w możliwie największym skrócie.

Zacznijmy od próby odpowiedzi na pierwsze z nich. Otóż kryzys współczesnej myśli pedagogicznej nie polega, jak się niekiedy sądzi, na jej zubożeniu i wyjałowieniu, na utracie inwencyjności i odkrywczości, a w konsekwencji – na zastoju. Myśl ta wykazuje obecnie, podobnie zresztą jak w przeszłości – zwłaszcza w latach dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia – duże ożywienie, wyraźne tendencje rozwojowe, wiele śmiałych poszukiwań i odkrywczych konstrukcji, na ogół udane wyłamanie się z tradycyjnych łożysk myślowych i wcześniejszych paradygmatów naukowych. Z powodzeniem ustrzeżę się przed ponętą ze strony takiej bądź innej ortodoksji czy absolutyzmu pedagogicznego. Kryzys czy pewna niemoc owej myśli polega natomiast, jak się zdaje, na zgoła czymś innym, a mianowicie na zbyt dużym jej rozwarstwieniu na rozmaite, rozbieżne i przeciwstawne sobie kierunki oraz orientacje, czyli na za daleko chyba posuniętej jej dezintegracji i niespójności wewnętrznej, a równocześnie – w przypadku większości jej kierunków – na niepełnej, zakresowo zawężonej ich horyzontalności teoretycznej, czyli na niesystemowym i niewyczerpującym zasięgu poznawczym problematyki edukacyjnej oraz wybiórczym i ograniczonym jej uwzględnianiu (wielkie systemy pedagogiczne prawdopodobnie należą już do przeszłości). Omawiany kryzys

<sup>168</sup> B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*, Warszawa 1990, s. 302.

<sup>169</sup> *Ibidem*, s. 315.

polega przede wszystkim na nienadążaniu ciągle twórczego, ale zatomi-zowanego konglomeratu myśli pedagogicznej za stale wzrastającym przy-spieszeniem przemian cywilizacyjno-kulturowych i społecznych, w tym przemian w sferze potrzeb i wymogów edukacyjnych; na nienadążaniu z niemożliwie pełnym i właściwym rozpoznawaniem i odczytywaniem tych potrzeb i wymogów, a co za tym idzie – z wypracowaniem w odpo-wiednim czasie skutecznych i na dłuższą metę projektowanych sposobów i narzędzi działalności wychowawczej.

Tu już nie chodzi tylko o to, że pedagogika na miarę potrzeb współ-czesności jeszcze nie powstała i że, jak dotąd, nie mamy spełniającej nasze oczekiwania nowej „pedagogiki nadziei”, ale po prostu o to, że – jak sto-sunkowo niedawno pisał o tym B. Suchodolski „pedagogika jak swoista i odrębna subdyscyplina nie istnieje, będąc po prostu konglomeratem wiedzy osiągananej przez psychologię, socjologię i historię wychowania, że jest ona zbiorem koncepcji i dyrektyw opartych na psychologii rozwojo-wej i wychowawczej oraz na socjologii wychowania”<sup>170</sup>. Ale – jeśli z tą tezą się zgodzić – i to nie jest jeszcze najbardziej niepokojące, bo – jak słusznie zauważa B. Śliwerski „pedagogikę trzeba ciągle pisać na nowo”<sup>171</sup>. Najgor-sze i napawające największym niepokojem jest to, że zaznacza się bardzo szybki, w niektórych krajach wręcz karkołomny, spadek skuteczności wy-chowawczej opartych na tej pedagogice instytucji edukacyjnych, rosnący stopień ich nieporadności i nieefektywności w zakresie podstawowych ról i funkcji w dziedzinie wychowania.

Pogłębiająca się dysfunkcyjność wychowawcza szkolnych i pozaszkol-nych instytucji edukacyjnych, spadek ich autorytetu i siły oddziaływania na postawy i zachowania młodych ludzi nasuwają coraz częściej pytanie już nie tylko o to, jak i jakiego człowieka należy w tych warunkach wy-chowywać, ale przede wszystkim o to, czy i jak można zaradzić kryzysowi najbardziej podstawowych i niezbędnych funkcji wychowawczych tych instytucji, a w konsekwencji jak można zahamować proces przechodze-nia szeregu współczesnych społeczeństw w stan „społeczeństw niewy-chowujących”. Mówiąc inaczej – czy i jakie jest wyjście z tego swoistego stanu zapaści programowo powołanych do funkcji wychowawczych struktur i instytucji społecznych? I jaka byłaby tu rola nowoczesnej myśli pedagogicznej?

Pytanie stawiane m.in. na gruncie antypedagogiki o prawomocność i zasadność instytucjonalnego (społecznego) wychowania, jego celowość i legitymizację prawną-moralną uchylamy w tych rozważaniach jako py-

<sup>170</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>171</sup> B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, *op. cit.*, s. 27.



tanie ekstremalne, wywiedzione z mylnych przesłanek antropologicznych i filozoficznych. (Była o tym mowa w VI rozdziale).

Wychowanie, jak to dość łatwo daje się wykazać zarówno na podstawie odpowiednich argumentów teoretycznych, jak i doświadczeń praktycznych, nie ma alternatywy. Pytać więc należy nie o to, czy trzeba jeszcze wychowywać i czy są po temu dostateczne racje prawne, moralne, społeczne i inne, ale o to, dlaczego i w imię jakich racji oraz wartości należy nieustannie i bez wahań, w każdym czasie historycznym i w każdych warunkach cywilizacyjnych i kulturowych, jak najbardziej owocnie, z pełną determinacją prowadzić ten trudny i odpowiedzialny, ale też konieczny i nieuchyłany proces<sup>172</sup>.

Obecnie nader aktualnym pytaniem jest przede wszystkim pytanie o drogi wyjścia z niepokojącego impasu współczesnych instytucji wychowawczych, o to, jak skutecznie przewycięzać ich pogłębiającą się depresję. I jak – jest to pytanie wyjściowe – przeciwdziałać procesowi osłabiania ich zaplecza teoretycznego, które współbudować mogłaby autentycznie nowoczesna pedagogika?<sup>173</sup> Pytanie to staje przed całą współczesną myślą społeczną i edukacyjną. Pojawia się tutaj promyk nadziei: myśl ta zaczyna (najnowsza literatura pedagogiczna zdaje się to potwierdzać) na pytanie to poszukiwać lepszych lub gorszych, ale w znacznej mierze konstruktywnych odpowiedzi. Oto niektóre z nich:

– Po pierwsze, dróg wyjścia z „epoki zmierzchu wychowania”, w której jak chcą niektórzy teoretycy i nauczyciele praktycy, już się w zasadzie znajdujemy, a zwłaszcza wyjścia ze stanu kryzysu szkoły, jako instytucji wychowującej, szukać należy m.in. w samej pedagogice, w jej odnowie i rozwoju, w radykalnej reorientacji teoretycznej oraz w postępie współdziałających z nią nauk społecznych; w takim jej przemodelowaniu i udynamicznieniu, by mogła stać się ona z tymi naukami skutecznym i bardziej niż dotąd pomocnym narzędziem poznawczym i normatywnym w służbie współczesnych instytucji wychowawczych oraz ludzi powołanych do wypełniania, jakby mimo wszystko, ról wychowawczych w epoce stającej się coraz mniej wychowawczą.

<sup>172</sup> Por. Z. Kwieciński, *Mimikra czy sternik? Dramat pedagogiki w sytuacji przesilenia formacyjnego*, [w:] *Zjazd Pedagogiczny. Ewolucja tożsamości pedagogiki (materiały)*, red. B. Kowalska-Kowal, Warszawa–Rembertów, 10–12 luty 1993; L. Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa 1998; Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń–Poznań 1995; B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, *op. cit.* i inne.

<sup>173</sup> Por. J. Szmyd, *Filozofia postmodernizmu – szanse i zagrożenia dla teorii i praktyki edukacyjnej*, [w:] *Pedagogika opiekuńcza wobec współczesnej orientacji filozoficznej i praktyki pedagogicznej*, t. 1, red. J. Sowa, D. Pstrąg, Rzeszów 1999, s. 17–24.

Pedagogice doby obecnej utrudnia spełnienie tej roli wiele czynników, wśród nich niezupełnie przewyciężony, a tak charakterystyczny dla niej konserwatyzm i konformizm, ciężące na niej tradycyjne stereotypy i paradygmaty myślowe, a nawet – po prostu – pewne tradycyjne przesady pedagogiczne oraz nazbyt duża dezintegracja wewnętrzna, fragmentaryczność i przyczynkarstwo, słabość wspomagających ją teorii nauk społecznych itp.

– Po drugie, możliwości wyjścia z pogłębiającego się kryzysu i gwałtownie pomniejszającej się skuteczności działania współczesnych instytucji edukacyjnych szukać należy m.in. na drodze głębszego i wszechstronniejszego „odczytywania” poznawczego nowych trendów przemian cywilizacyjnych, kulturowych i społecznych, ich mechanizmów i uwarunkowań, kierunków; klarownego rozjaśniania skonfundowanej i coraz bardziej zaciemniającej się w dziedzinie podstawowych wartości i sensów cywilizacji współczesnej. Wychowanie wszak to przede wszystkim ukierunkowanie dzieci i młodzieży na określone kręgi i porządki wartości oraz przyczynianie się do ich interioryzacji przez wychowanków.

A to „odczytywanie” charakteru i kierunku przemian rzeczywistości cywilizacyjnej początków XXI wieku, w tym rzeczywistości edukacyjnej tego okresu historycznego, w szczególności zaś jej wymiaru aksjologicznego i racjonalno-sensownego, dokonywać się może nie tylko – o czym była już mowa wcześniej – poprzez pryzmat choćby najszerszej pojętych nauk pedagogicznych, ale poprzez wielodyscyplinarne i kompleksowe badania społeczne: socjologiczne, ekonomiczne, politologiczne, socjopsychologiczne, kulturologiczne, aksjologiczne, etyczne itp. Dopiero takie „rozjaśnianie” współczesnego „pola cywilizacyjnego” może dostarczyć w praktyce edukacyjnej tak aktualnie potrzebnego dla niewyrazistego i długofalowego spojrzenia teleologicznego, bez którego nie może ona odzyskać utraconej skuteczności i żywotności.

Jak wiadomo, wychowanie w każdej epoce, także współcześnie, wymaga pewnej perspektywy: bardziej lub mniej długofalowych celów i zadań, na dłuższą metę nastawionych wysiłków i intencji, a nawet wykraczającego poza krąg widzenia „tu i teraz” idealizmu i utopizmu pedagogicznego. Inaczej zastyga ono w swej dynamice i stopniowo słabnie w wypełnianiu podstawowych swych ról. I nie wystarczy tu stawianie przed nim, jak to czynią obecnie niektóre pedagogie postmodernizmu, a z większym jeszcze zdecydowaniem różne nurty antypedagogiki, określonych zadań związanych z rozwojem osobowości dziecka, jego intelektu, sprawności praktycznych, kompetencji zawodowych, zdolności przystosowawczych do wymogów życia zbiorowego i zmieniającej się rzeczywistości społecznej, tudzież zdolności rozumienia kultury i jej przyswajania. Nie wystar-

czy też, na czym na ogół poprzestają minimalistycznie nastawione programy pedagogiki aksjologicznej, zjednywanie wychowanków jedynie dla elementarnych wartości moralnych i kulturowych. Wychowanie musi być jednak czymś więcej niż czynnikiem elementarnego ucłowieczenia człowieka, urzeczywistniania jego ludzkiej potencjalności, czy – według słów Jana Legowicza – kształtowania jego *humanum*, choć, oczywiście, jest to jego podstawowe i niezbywalne zadanie. Powtórzmy – wychowanie, jeśli ma być skuteczne, bardziej owocne w jego homokreatywnej funkcji, musi mieć rozleglejszy horyzont swych celów, długofalową perspektywę zadań; musi przyświecać mu – jak każdemu innemu przeobrażającemu rzeczywistość ludzką działaniu – pewien idealizm, śmiała perspektywa, a nawet swoista pedagogiczna utopia; mówiąc w przenośni – musi ono mieć skrzydła i dalekie horyzontalne punkty dołotu. Bez nich skazuje się na niedający większych efektów minimalizm, konserwatyzm i praktycyzm pedagogiczny.

4. W związku z tą nie dość powszechnie akceptowaną tezą nasuwa się z natury rzeczy pytanie o to, czy możliwe są w dobie obecnej do przedstawienia, choćby w największym zarysie i przy nieuchronnym ryzyku pomyłki, pewne horyzontalne punkty odniesienia dla głównych nastawień i intencji wychowania współczesnego?

Na pytanie to daje się jednak, mimo uzasadnionego tu pesymizmu, odpowiedzieć pozytywnie. I tak odpowiadają dość liczni współcześni teoretycy wychowania. Zwłaszcza ci, którzy nie dali się zwieść tak sugestywnemu i wpływowemu w naszych czasach minimalizmowi i sceptycyzmowi pedagogicznemu; ci teoretycy, którzy reprezentują różne odmiany „pedagogiki nadziei” i podtrzymują hasło „wychowania mimo wszystko”. Zaliczyć do nich możemy m.in. zwolenników koncepcji „wychowania obywatela świata”, tzn. uczenia rozumienia procesu rozwoju cywilizacji globalnej, jego pozytywnych i negatywnych aspektów, kształtowania umysłowości nowego typu: odważnej, krytycznej, innowacyjnej, otwartej i przygotowanej na przyspieszone zmiany rzeczywistości i alternatywne rozwiązania w życiu społecznym, zawodowym i osobistym; umysłowości racjonalnie wizjonerskiej, otwartej nie tylko na ludzi bliskich, ale także na ludzi dalekich – z odmiennych kultur, tradycji, religii, obyczajowości, regionów geograficznych itp.; umysłowości, której nieobce są „odruchy serca”, autentyczna miłość bliźniego, będącą nie tylko uniwersalnym moralnym wyzwaniem, ale warunkiem przetrwania ludzkości na integrującym się ekonomicznie, kulturowo i politycznie globie<sup>174</sup>.

<sup>174</sup> Por. B. Suchodolski, *Wychowanie mimo wszystko*, s. 238–241.

Przykładem innego, dalekosiężnego celu możliwego do postawienia przed współczesnym wychowaniem; celu mieszczącego się już pewnie w granicach utopii pedagogicznej, ale przez to – paradoksalnie – właśnie niezbędnego, może być m.in. cel zarysowany w antropologii edukacyjnej Ericha Fromma<sup>175</sup>. Chodzi w nim o wyzwolenie w człowieku jak najsilniejszego potencjału orientacji biofilnej, której esencją jest miłość życia, dążność do jego ochrony, podniesienia i spotęgowania, do rozbudzenia w człowieku możliwej u niego twórczości, a w stosunkach międzyludzkich – radości, otwartości, wrażliwości na innych, prospołeczności, przezwyciężenia zaś smutku, pesymizmu, egoizmu, egocentryzmu i egomanii. Jest to – zdaniem E. Fromma – podstawowy warunek rozwoju człowieka w kierunku bardziej „być” niż „mieć”; kierunku, w którym uzyska się, jego zdaniem, więcej autentycznej wolności, a dozna się mniej samotności; na którym – biorąc rzecz w wymiarze organizacji życia zbiorowego – w miejsce aktualnego „chorego” społeczeństwa kształtować by można „zdrowe” społeczeństwo, stwarzające możliwości dla wychowania odrodzonego duchowo człowieka – mówiąc w skrócie – zdolnego do miłości, twórczości i braterstwa.

Zbliżoną do wyżej zarysowanej idei edukacyjnej, choć na odmiennych podstawach filozoficznych i ideowych opartej, stwarza też katolicka wizja cywilizacji miłości, zainspirowana i rozwinięta w głównych przesłaniach i kierunkowych wątkach przez papieża Jana Pawła II.

5. U czytelnika pojawić się może pewne zdumienie, a nawet zaskoczenie: w rozważaniach tych ciągle stawia się na jakieś dalekosiężne strategie wychowania, na wyidealizowane i doprowadzane aż do granic utopii cele czy kierunkowskazy edukacyjne, na przyszłościowe i ogólne, a przez to niepewne i nie dość wyraziście wykonturowane w swych sensach i znaczeniach punkty odniesienia dla intencji i nastawień wychowawczych żywionych współcześnie, w dobie obecnej, w „tu i teraz”; nastawień i intencji występujących u co ambitniejszych pedagogów zmagających się z różnymi konkretnymi problemami aktualnej rzeczywistości edukacyjnej. I ujawnia się je przy pełnej świadomości tego, że najbardziej wpływowe nurty myśli pedagogicznej doby współczesnej, doby postmodernizmu czy ponowoczesności, głośno i sugestywnie ogłaszają „złą nowinę” o tym, że czas wielkich strategii edukacyjnych oraz związanych z nimi długofa-

<sup>175</sup> Por. E. Fromm, *Mieć czy być*, Warszawa 1989; *idem*, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1991; *idem*, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, Warszawa 1994; *idem*, *Kryzys psychoanalizy*, Poznań 1995; *idem*, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, Poznań 1996.

lowych i jednokierunkowych celów modeli wychowawczych skończył się niepostrzeżenie i bezpowrotnie. I że coraz mniej miejsca w życiu człowieka czasów obecnych pozostaje dla gotowych norm i zasad etycznych, dla takiego czy innego etycznego prawodawstwa, a coraz więcej pojawia się w nim przestrzeni dla indywidualnych, autonomicznych i osobiście odpowiedzialnych wyborów moralnych i innych. Stanowisko to wyraża stwierdzenie: „powodzenie życiowe nowoczesnego człowieka zależy od chyżości w pozbywaniu się wzorów raczej, niż w ich nabywaniu. A jeszcze lepiej, by układaniem wzorów w ogóle sobie człowiek głowy nie zaprzętał”<sup>176</sup>. A jeśli chce mieć już jakieś wzory, to musi przyjąć do wiadomości, że są one różnorakie i nierzadko sprzeczne ze sobą, zmienne i krótkookresowe, i raczej bez niezawisłego wyboru, a z konieczności zewnętrznych „wciskające” mu się przejściowo w jego życie. A ponieważ w wielu przypadkach są one niespójne, to powodują wewnętrzne rozdarcie człowieka, niepewność, poczucie zagubienia i nieusatisfakcjonowania<sup>177</sup>. Zawiera się też to stanowisko w przeświadczeniu, że sama wiara pedagogiki i cała w ogóle praktyka edukacyjna ulegają – muszą ulec – radykalnej reorientacji. W przypadku pedagogiki owa reorientacja polega – polegać winna – przede wszystkim na tym, że w znacznym stopniu musi ona przestawić się ze swych normatywno-projektujących nastawień na wysiłki opisowo-wyjaśniające, analitycznie i krytycznie; na funkcje bardziej konsultacyjno-doradcze i instruktażowe niż modelowo-konstrukcyjne. Jeśli zaś chodzi o praktykę edukacyjną, to musi ona szybciej i bardziej zdecydowanie, niż się to ciągle wielu nauczycielom i wychowawcom wydaje, zawężyć pole działań, według względnie stałych, jednolitych i długofalowych wzorców i zasad, podejmować, chcąc nie chcąc, nowe wyzwania polegające na konieczności przygotowania uczniów i wychowanków nie tylko do coraz bardziej zmiennej rzeczywistości, ale i do zmiennych planów i programów życia, przyspieszonej zmienności sytuacji i kontekstów życiowych, odmienności podejmowanych zawodów, różnorodności wzorców życia i działania, indywidualizacji i autonomizacji kryteriów wyborów i ocen moralnych itp. Ale – podkreślmy to – przy pełnej świadomości tych wszystkich koniecznych i nieuchylanych uwarunkowań i ograniczeń współczesnej działalności edukacyjnej nie traci na zasadności przekonanie o niewygasłej potrzebie, zarówno w teorii, jak i praktyce, określonych wzorców, norm i idei.

Inaczej mówiąc, zarówno myśl, jak i praktyka pedagogiczna nie mogą w zupełności zaniechać rzutowanych na przyszłość i odpowiednio dobrych czynności normatywnych i projektujących. W innym razie pozbawi-

<sup>176</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność, jako źródło cierpień*, op. cit., s. 227.

<sup>177</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit., s. 38.

łyby się swej tożsamości i wyrzekałyby się zadań i powinności, do których od wieków są powołane i które spełniać muszą dopóty, dopóki utrzymać można ich podstawowy sens i społeczną legitymizację, czyli dopóki cywilizacja i kultura – obojętnie jakiego typu i na jakim poziomie rozwoju – będą chciały w nich znajdować nieodzowny i historycznie sprawdzony czynnik ciągłości i przetrwania. Na razie istotnie – i na szczęście – ciągle jeszcze tak jest: w widoczny sposób pogrążający się świat ponowoczesny w swoistym chaosie i wariabilizmie ideowym, relatywizmie i pluralizmie aksjologicznym zgłasza zapotrzebowanie, trochę jakby na przekór dominującemu w nim duchowi, na minimalne choćby uporządkowanie i klarowność w tych strefach, a zwłaszcza na chociażby jako taką jasność linii podstawowych kierunkowskazów i pól dojścia dla swych nierzadko pogmatwanych, sprzecznych i mało przewidywalnych w skutkach wysiłków. Tego rodzaju myśl i praktyka pedagogiczna płynąca już od pewnego czasu właściwie pod prąd głównych zmian współczesności, ale tak niekonformistycznie i desperacko czynić muszą, jeśli ta współczesność ma mieć jeszcze jakąś perspektywę.

6. Próba wyjścia z kryzysu szkoły i wychowania, a zarazem, paradoksalnie, potwierdzeniem owego kryzysu, są niemal nieprzerwanie podejmowane różnorakie reformy instytucji edukacyjnych, całych czy wybranych segmentów systemów edukacyjnych. Dotyczy to także historii polskich systemów edukacyjnych, łącznie z najnowszą historią oświaty. Wiele z tych reform, a być może nawet, że ich większość, zakończyła się w przeszłości połowicznym powodzeniem albo wręcz całkowitym niepowodzeniem. Składało się na to wiele przyczyn, zróżnicowanych w różnych krajach i w różnych systemach oświatowych. Najczęściej na tych oświatowych przedsięwzięciach negatywnie zaważył albo zbyt ni radykalizm założeń ideowych i teoretycznych reform, niedostatek odpowiednich gruntownych i pogłębionych koncepcji pedagogicznych owych przedsięwzięć, słabe „wczytanie się” w ich złożone uwarunkowania społeczne i kulturowe, albo też – jak w przypadku kolejnych polskich reform oświatowych – ich niedostateczne zabezpieczenie materialne i finansowe.

Natomiast w przypadku mniej lub bardziej udanych reform szkolnictwa potrafiło o wiele lepiej usprawnić i uefektywnić sam proces kształcenia, aniżeli o wiele trudniejszy do „zreformowania”, czyli do uefektywnienia proces wychowania. Przede wszystkim zaś dotychczasowe reformy systemów edukacyjnych, czy niektórych ich składników, nie potrafiły zapobiec niebezpiecznemu i kryzysogennemu rozwarciu pomiędzy kształceniowym a wychowawczym aspektem współczesnej edukacji. Wręcz

przeciwnie – rozbieżność tę dramatycznie wyostrzyły i pogłębiły, i czynią to na ogół tam, gdzie są one aktualnie podejmowane i kontynuowane. W rezultacie nie zapobiegają kryzysowi szkoły współczesnej, a nawet wbrew swym założeniom i nastawieniom, kryzys ów utwierdzają.

Ogólnie mówiąc, kryzys szkoły czasów obecnych wyraża się przede wszystkim w powiększającym się rozdźwięku pomiędzy stopniowo unowocześnianym i uefektywnianym kształceniem dzieci i młodzieży a słabnącym i właściwie już mało skutecznym jej wychowaniem.

Pedagogika współczesna, w różnych swoistych nurtach i orientacjach, z których każda w jakiejś mierze i z własnej perspektywy dokonuje wglądu w taki czy inny zakątek współczesnej rzeczywistości społecznej i edukacyjnej, i na swój sposób ją pojmuje oraz wypracowuje projekty jej naprawy („reformy”), w zasadzie wie, jak naprawić i udoskonalić kształcenie i tym procesem mniej lub bardziej skutecznie steruje<sup>178</sup>. Ze względu na tę utrzymywaną przez siebie zdolność może być ona uznana za „pedagogikę nadziei” czy za przedświt pedagogiki na miarę perspektywicznych potrzeb społecznych i cywilizacyjnych. Natomiast nie wie ona do końca, jak usprawnić („reformować”) czy chociażby jak wypełniać – w szkole i poza nią – jako tako skutecznie choćby minimalnie oczekiwania społeczne dotyczące wychowania. Z tego punktu widzenia nie jest ona pedagogiką nadziei ani pedagogiką na miarę potrzeb. Stare rozwiązania w dziedzinie wychowania (np. internaty, elitarne szkoły „społeczne” czy różne typy przykościelnego i przyzakonnego szkolnictwa itp.) w zasadzie wyczerpały się lub zmarginalizowały, a nowych, alternatywnych, potrafiących sprostać współczesnym wymaganiom i wyzwaniom, rozwiązań wychowawczych w zasadzie nie ma poza nielicznymi i raczej eksperymentalnymi próbami.

Tymczasem bez nich nie da się usunąć czy chociażby nieco złagodzić przejawów współczesnego kryzysu szkoły i wychowania. Bez nich kryzys ten może okazać się kryzysem strukturalnym i pogłębiającym się, ze wszystkimi, wyobrażalnymi i niewyobrażalnymi, skutkami tego złowieszczonego procesu.

Szczególnie ostre przejawy omawianego kryzysu dają o sobie znać w krajach podległych transformacji systemowej, w krajach, w których z różnych i złożonych powodów – nie ma tu miejsca na ich bliższe omówienie – poziom społecznego i szkolnego wychowania gwałtownie się obniża, a przeciwdziałanie tej tendencji jest bardzo słabe, nie dość skoordynowane, przede wszystkim zaś niedostatecznie wspierane jakąś systemo-

<sup>178</sup> Por. Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, *op. cit.*, s. 20–21.

wą i spójną myślą teoretyczną. „Stare” teorie ponoć się wyczerpały albo mniej lub bardziej świadomie ich zaniechano, „nowe” zaś są rozproszone, rozbieżne, cząstkowe i horyzontalnie zawężone, nieśmiało i nie w pełni wdrażane w praktykę wychowawczą.

Przykładowo – zaprogramowana pod koniec lat 90. XX wieku polska reforma oświaty zawiera w sobie niemal wszystkie typowe błędy i niedostatki współczesnych reform edukacyjnych, a nadto popełnia wiele dodatkowych, własnych pomyłek i zaniechań. Przede wszystkim „reforma” ta nie była wcześniej poddana próbie edukacyjnego i społecznego sprawdzenia, wprowadzona została w zasadzie eksperymentalnie w całym kraju, z przyjęciem, pewnie niezupełnie uświadamianego, wysokiego ryzyka co do jej powodzenia. A nadto podejmowana była głównie z przyczyn ideologicznych i politycznych – ambicjonalnie podtrzymywana mimo wyraźnych oznak mijania się z jej szeregiem złożonych w niej celów i pomimo ewidentnego niedostatku środków finansowych i odpowiednich warunków społecznych na realizację większości jej zadań.

Oczywiście, system oświaty musi być stale korygowany. Jego strukturę, organizację oraz funkcje kształtujące i wychowawcze nieustannie należy przystosowywać do zmian w życiu społecznym, ekonomicznym, w kulturze i nauce. Ale czynić należy nie z pobudek ideologicznych i światopoglądowych i nie odgórnie i wyłącznie administracyjnie, ale przy wparciu i inspiracji najnowszych osiągnięć naukowych i prakseologicznych pedagogiki i innych nauk społecznych oraz przy zaangażowaniu w to dzieło możliwie najszerszych środowisk społecznych, a zwłaszcza nauczycielskich. Już przeszło pół wieku temu Józef Chałasiński – wybitny socjolog wychowania – pisał na ten temat: „dotychczasowe debaty nad reformą szkolną w Polsce obracają się w zbyt wąskich ramach spraw techniczno-organizacyjnych, a pasja polemiczna w tym zakresie nosi często jednostronne piętno walki partyjno-politycznej. I dodawał: Żadna skuteczna reforma szkolna, w głębszym społecznym znaczeniu przekształcania systemu kształcenia i wychowania nie może być przeprowadzona wyłącznie na drodze administracyjnej. Musi tu współdziałać potężny ruch społeczny wyrastający z rzeczowo obiektywnego podłoża życia zbiorowego i niosący ze sobą nowe reformy współżycia i nowe ideały społeczeństwa”<sup>179</sup>. Inaczej, nawet mimo swego radykalizmu – czy nawet rewolucyjności swych projektów i postulatów, stać się może, jeśli w porę nie wprowadzi się do niej niezbędnych poprawek i modyfikacji, przedsięwzięciem bardziej lub mniej chybionym, a nawet społecznie szkodliwym.

<sup>179</sup> J. Chałasiński, *Socjologiczne założenia reformy wychowania*, Łódź 1946, s. 11–12.



## Rozdział IX

# Idee „nowego wychowania” a postmodernistyczna myśl pedagogiczna – wyzwania i perspektywy pedagogiki doby ponowoczesności

1. Tradycja „nowego wychowania” nie jest – jak się wydaje – kartą zamkniętą w historii myśli i praktyki edukacyjnej. Była ona na tyle bogatą i różnorodną myślą i działalnością, żeby nie ulec całkowicie zamknięciu w przeszłości idei i dążności pedagogicznych, a zachować pewną ciągłość i kontynuację.

Widoczne jest to m.in. przy rozpatrywaniu relacji tej tradycji do postmodernizmu. Otóż postmodernizm, będący radykalną negacją modernizmu, ale zarazem – jak twierdzi Jürgen Habermas – swoistym przedłużeniem i rozwinięciem „niedokończonego projektu tej wcześniejszej formacji kulturowej”<sup>180</sup>, wykazuje także w warstwie swych idei i dążności edukacyjnych wyraźne nawiązanie do teorii i praktyki niektórych odłamów, zwłaszcza amerykańskiego „nowego wychowania”<sup>181</sup>. W każdym

---

<sup>180</sup> J. Habermas, *Modernizm – nieskończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb., oprac. i przedm. R. Nycz, Kraków 1997, s. 25–46.

<sup>181</sup> Por. M. Łukasiewicz, *Cywilizacja rozrzuconych kamieni: szkoła jako kawałek innego świata*, „Forum Oświatowe” 1997, nr 1–2 (16–17), tom specjalny: *Polacy na progu...*, red. J. Brzeziński, Z. Kwieciński, s. 219–239; T. Szkudlarek, *Kultura mowy, kultura pisma i edukacja krytyczna*, *op. cit.* s. 241–265; Z. Kwieciński, *Zapełnienie kwestii edukacyjnej w sytuacji gwałtownej zmiany jej kontekstu*, *op. cit.* s. 267–275.

razie ujawnia on wiele podobieństw i zbieżności z tą bodaj najbardziej charakterystyczną dla epoki modernizmu (nowoczesności) tradycją edukacyjną, zwaną ogólnie „nowym wychowaniem” czy „nową szkołą”.

Celem tego rozważania jest jednak nie tylko ukazanie na wybranych przykładach owych podobieństw i zbieżności – przy uwzględnieniu, rzecz jasna, poważnych różnic i opozycji, ale także próba wykazania i uzasadnienia czegoś więcej; czegoś, co wiąże się ze znacznym ryzykiem autorskim, co jest – być może – nazbyt śmiałą i zbyt daleko poprowadzoną hipotezą, ale co posiada, jak sądzę, istotne znaczenie poznawcze. Chodzi mianowicie o postawienie i robocze uzasadnienie tezy, zgodnie z którą pewne elementy postmodernistycznego dyskursu pedagogicznego, czyli tzw. pedagogiki ponowoczesnej, zdają się stanowić współczesną, gruntownie przekształconą i do nowej epoki w pewnej mierze dostosowaną wersję „nowego wychowania”; wersję, która wyciska się – i prawdopodobnie w przyszłości wyciskać się będzie coraz mocniej – na tzw. rzeczywistości edukacyjnej, na szkole i wychowaniu, i która zapewne nie ominie – z takim trudem i nie bez poważnych pomyłek – reformującego się polskiego systemu edukacyjnego.

I jeszcze jedna wstępna uwaga: podjęty przez nas temat, tzn. relacja „nowego wychowania” do głównych wątków pedagogiki postmodernistycznej, rozważony tu zostanie w płaszczyźnie przewodnich idei, ogólnych koncepcji i pojęć, zasadniczych nastawień i intencji, nie zaś w polu konkretnych propozycji programowych, metodycznych i organizacyjnych.

2. Poszukiwanie takich czy innych analogii, zbieżności i podobieństw, a zwłaszcza jakiegoś bliższego pokrewieństwa i ciągłości rozwojowej tych dwóch interesujących nas zjawisk nie jest rzeczą ani łatwą, ani też bezsporną. Należą one bowiem do odmiennych epok, do różnych kontekstów historycznych i cywilizacyjnych, intelektualnych i filozoficznych, a w konsekwencji – do czasów preferujących zdecydowanie odmienne style życia, modele zachowań, programy działań czy – ogólnie mówiąc – sposoby zbiorowego i jednostkowego bytowania. Według coraz częściej już przyjmowanej, bardzo jednak uproszczonej chronologii dziejów, wyróżniającej jedynie trzy fazy rozwojowe w historii cywilizacji zachodniej, tzn. przedmodernistyczną (przednowoczesną), modernistyczną (nowoczesną) i postmodernistyczną (ponowoczesną), „nowe wychowanie” należy do późnej fazy epoki modernistycznej (koniec XIX i pierwsza połowa XX w.), zaś kształtujące się pedagogie postmodernizmu należą do wczesnej fazy epoki ponowoczesnej (ich narodziny przypadają na lata 70. i 80. XX w.). Odmienność epok, do których owe zjawiska przynależą; epok,

których kulturą są one warunkowane i określane i którą na swój sposób wyrażają, pociąga za sobą z natury rzeczy jakościowe zróżnicowanie ich charakteru, istoty, roli i funkcji edukacyjnych.

To, że jedna z nich (modernizm) jest – odwołując się do terminologii Hegla – w stosunku do drugiej tezą, a druga (postmodernizm) w stosunku do pierwszej antytezą, sprawia, że w zasadniczych aspektach są one względem siebie niewspółmierne, niesprowadzalne do jakiegoś wspólnego pierwiastka czy jakiejś jednakowej wyraźnie uchwytniej cechy. Porównywalne czy zestawialne są one jedynie w sferze ogólnych, uniwersalnych, niejako ponadpokowych i ponadhistorycznych idei i wartości, tendencji i nastawień, poszukiwań i intelektualnych reakcji. Ale nawet i w tej sferze to poszukiwanie pewnych analogii i podobieństw, przybliżeń i pól stycznych musi być próbne i ostrożne, dalekie od ostatecznych stwierdzeń i konstatacji.

I tylko z tak próbnego i ograniczonego w swoich możliwościach poznawczych podejścia badawczego możemy tu ogólnie stwierdzić, że:

- obydwie interesujące nas tu formacje pedagogiczne, to jest nowe wychowanie i pedagogie postmodernistyczne, mają przede wszystkim to wspólne, że były (są) ostrą, krytyczną reakcją na tradycję kształcenia i wychowania formalistycznego, mechanistycznego, ortodoksyjno-dogmatycznego; kształcenia i wychowania uprzedmiotawiającego ucznia i wychowanka, hamującego jego rozwój indywidualny i nieprzystosowującego go do otaczającej rzeczywistości;
- obydwie te orientacje edukacyjne nastawione były (są) na poszukiwanie i wprowadzanie w proces edukacyjny czegoś „nowego”, nietradycyjnego, przełomowego;
- obydwie charakteryzowały się (charakteryzują) śmiałym nowatorstwem pedagogicznym, radykalną innowacyjnością, świadomością potrzeby „przewrotu kopernikowskiego” edukacji;
- obydwie też stanowiły (stanowią) próbę głębszego niż dotąd „odczytywania” naczelných celów i zadań, i wychowania, łączoną z nowymi perspektywami myślenia filozoficznego, zwłaszcza w dziedzinie filozofii poznania, kultury i człowieka;
- wreszcie, obydwie brały (biorą) w obronę podmiotowość ucznia, jego autonomię, indywidualne cechy osobowości, osobiste samookreślenie się itp.

3. Te ogólne podobieństwa i analogie „nowego wychowania” i pedagogii postmodernizmu przejawiają się w wielu szczegółowych i bardziej skonkretyzowanych tendencjach i działaniach. Spora ich część wykazuje jed-

nak tylko zewnętrzne, formalne, bardziej z nazwy niż z treści wynikające podobieństwo. A przy tym, towarzyszą im rozbieżne, a nawet przeciwstawne orientacje i nastawienia.

Nie rozstrzygając w tym miejscu tej niełatwej do rozwikłania kwestii – wymagałoby to dalszych analiz i dociekań – zwróćmy jedynie uwagę na te spośród nich, które wydają się najmniej sporne, a przez to dostarczają pewnego uzasadnienia dla naszej tezy, że „nowe wychowanie” było w pewnej mierze i w pewnym sensie prekursorskie, antycypujące w stosunku do niektórych wątków ponowoczesnej myśli pedagogicznej, a ta zaś jest w określonych swych składniach podjęciem i rozwinięciem w późniejszych warunkach historycznych i kulturowych niektórych idei i wartości „nowego wychowania” czy tzw. nowej szkoły<sup>182</sup>.

Oto roboczo sporządzony i przykładowo wybrany zestaw podobieństw i zbieżności, a być może także wspólnych tendencji i dążeń reprezentatywnych odmian „nowego wychowania” i najbardziej typowych pedagogii postmodernizmu. Przewodnie idee „nowego wychowania” znajdujące pewne odzwierciedlenie w myśli edukacyjnej postmodernizmu to:

- podniesienie indywidualności, autonomiczności, jednostkowej tożsamości i wolności do rangi wartości uznanych za fundament aksjologiczny całego procesu wychowawczego;
- dążność do zabezpieczenia warunków dla naturalnego rozwoju dziecka, dla jego swobody i dobrego samopoczucia w szkole (szkoła dla ucznia), do nauczania i uczenia się nieobciążającego psychicznie i fizycznie ucznia;
- oparcie procesu nauczania i uczenia się nie tylko na czynnościach intelektualnych, ale także na aktywności zmysłowej i cielesnej, a zwłaszcza na różnych formach działalności praktycznej (szkoła pracy);
- wprowadzenie do szkoły pełnej, konsekwentnie uwzględnianej tolerancji religijnej i światopoglądowej, otwartość na zróżnicowane orientacje i postawy życiowe, odmienności etniczne i kulturowe, zróżnicowane tradycje i obyczajowości itp.;
- eliminowanie wszelkiego rodzaju dogmatyzmu, absolutyzmu i fundamentalizmu;
- traktowanie nauczyciela jako autonomicznego podmiotu, z przełożeniem akcentu w jego roli nauczycielskiej z przekazywania gotowej wiedzy na partnerskie, doradcze, inspiratorskie i opiekuńcze działanie

<sup>182</sup> *Od pedagogiki do pedagogii*, red. E. Rodziewicz, M. Szczepska-Pustkowska, Toruń 1993; *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań–Toruń 1994; H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, op. cit.; J. Czerny, *Filozofia wychowania*, Katowice 1997.

- i współdziałanie z uczniem, w jego samodzielnym wysiłku nad własnym rozwojem intelektualnym, społecznym i moralnym oraz zdobywaniem – zgodnie z własnymi uzdolnieniami i zainteresowaniami – niezbędnych kompetencji zawodowych i przysposobień życiowych;
- przysposabianie wychowanków do aktywnego życia w społeczeństwie opartym na zasadach demokracji, wolności i sprawiedliwości, współdziałania i twórczej aktywności<sup>183</sup>.

4. Przypominane wyżej ważniejsze idee i dążności pedagogiczne „nowego wychowania” znajdują, jak już wcześniej wspomniano, w kontekście postmodernistycznej pedagogiki różne, bardziej lub mniej zmodyfikowane próby ich kontynuacji i praktycznego zastosowania. Mówić, więc można o istnieniu pewnych ogniw łączących te odmiennie, ale nierozmijające się całkowicie kompleksy teorii i praktyki edukacyjnej.

Równocześnie faktem jest, że pedagogie postmodernizmu stanowią odrębną jakość myśli edukacyjnej w porównaniu z dorobkiem teoretycznym i ideowym „nowego wychowania”. Opierają się one na odmiennych paradygmatach myślowych i zawierają wiele swoistych, w „nowym wychowaniu” niewystępujących treści filozoficznych, światopoglądowych, etycznych, humanistycznych, no i – rzecz jasna – pedagogicznych<sup>184</sup>.

Przed wszystkim zmienia się pod wpływem postmodernizmu samo pojęcie pedagogiki, jako nauki i metody działania. Tracąc swe wsparcie w dotychczasowym, „modernistycznym” modelu nauki i filozofii, pojmowanych jako systemy twierdzeń (prawd) wiarygodnych i obiektywnych oraz zasadzające się na takich pojęciach i konstrukcjach myślowych, jak postęp, rozwój historyczny, rozwój cywilizacyjny, rozwój społeczny, rozwój moralny, lepszy świat, szczęśliwe społeczeństwo, nowy człowiek itp., pedagogika przestaje być dziedziną absolutnie normatywną, tworzącą uniwersalne projekty instytucji i działań edukacyjnych, organizacji oświaty, a staje się dyscypliną relatywną, „lokalną”, „kontekstową”, perswazyjną i – choć niezupełnie konsekwentne – opisową. W zasadzie przestaje być

<sup>183</sup> Por. H. Rowid, *Szkoła twórcza. Podstawy teoretyczne i drogi urzeczywistnienia nowej szkoły*, Kraków 1931; L. Chmaj, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1967; K. Sośnicki, *Rozwój pedagogiki zachodniej na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1967; S. Możdżeń, *Zarys historii wychowania*, Kielce 1993.

<sup>184</sup> O szansach i zagrożeniach postmodernistycznego nurtu myśli pedagogicznej wypowiada się m.in. w referacie pt. „Filozofia postmodernizmu – szanse i zagrożenia dla teorii i praktyki edukacyjnej” wygłoszonym na międzynarodowej konferencji naukowej; nt. „Pedagogika opiekuńcza wobec współczesnej orientacji filozoficznej i praktyki pedagogicznej”, zorganizowanej przez Instytut Pedagogiki WSP w Rzeszowie w dniach 13 i 14 października 1997.

pedagogiką teleologiczną, pedagogiką wielkich celów i strategii edukacyjnych. Uwalnia się od tradycyjnej misyjności wychowawczej i apodyktycznego pedagogizmu<sup>185</sup>.

Według Henry'ego Giroux – czołowego teoretyka pedagogiki radykalnej w Stanach Zjednoczonych<sup>186</sup>, wyrażającej bodaj najpełniej tendencje postmodernistycznej teorii edukacji – postulowanie właściwości edukacji postmodernistycznej przedstawiają się następująco (H. Giroux nawiązuje tu dość często do J. Deweya):

- edukacja nie może być tylko „produkcją wiedzy”, ale i tworzeniem „podmiotów politycznych”; służyć powinna kształceniu obywateli, którzy będą zdolni do sprawowania kontroli nad własnym życiem i nad warunkami tworzenia i zdobywania wiedzy;
- nader ważną rolę w edukacji odgrywać winna etyka pojmowana, jako dyskurs społeczny i ugruntowany w zmaganiach, których istotą jest odmowa akceptacji niekonicznego ludzkiego cierpienia i eksploatacji; etyka, która dostarcza wiedzy o kształtowaniu się podmiotowości w wyniku krzyżujących się różnych dyskursów etycznych i która staje się podstawą pedagogicznego działania<sup>187</sup>;
- edukacja uwzględniać winna możliwie najpełniej tzw. kwestię „różnicy”, rozumianą jako kształtowanie osobowości dziecka i osiągnięcie przezeń jego własnej identyfikacji w zróżnicowanych warunkach rodzinnych, społecznych, etnicznych, w „osobliwej historii” i drodze życiowej;
- edukacja łączyć się winna z niezacieraniem w szkole różnic „języków politycznych”, mówiąc o władzy, walce, sprawiedliwości, nierówności społecznej i niepodporządkowaniu się dominującej opcji politycznej, ideologicznej, światopoglądowej oraz z wprowadzeniem do szkoły klimatu dialogu, wymiany idei, otwartości na „innych” i „inności”, rozumiejącej przychylność na odmienne postawy i wartości;
- w edukacji akcent kłaść się winno na wiedzę interdyscyplinarną, z należytych docenianiem takich jej źródeł, jak codzienność, poszczególne konkretne doświadczenia, odrębne konteksty kulturowe itp.;
- pedagogika odstępować winna od oświeceniowej koncepcji rozumu jako ponadhistorycznej, uniwersalnej, obiektywnej i całkowicie wiarygodnej władzy poznawczej człowieka i związanego z nim scjenty-

<sup>185</sup> Por. T. Hejnicka-Bezwińska, *Edukacja – kształcenie – pedagogika (fenomen pewnego typu)*, Kraków 1995.

<sup>186</sup> Por. *Curriculum and Instruction. Alternatives in Education*, red. H. Giroux, A. Penna, W. Pinar, Berkeley, California 1981.

<sup>187</sup> Por. *Postmodernism, Feminism, and Cultural Politics. Redrawing Educational Boundaries*, red. H. Giroux, New York 1981, s. 51.

- stycznego modelu nauki, jako dziedziny wiedzy prowadzącej do prawd „czystych”, niezależnych od podmiotu, jego różnorodnych uwarunkowań, okoliczność życia i działania itp. – a opowiadać się winna za relatywnymi, podmiotowo, sytuacyjnie i życiowo uwarunkowanymi formami rozumu, kształtowanymi przez „określone historie i sposoby życia”<sup>188</sup>;
- pedagogika postmodernistyczna łączyć winna – pisze dalej H. Giroux – odwagę myślenia utopijnego z pragmatyczną zdolnością planowania realizacji swych działań, przybliżających świat, który „jeszcze nie jest”, rozbudzać też winna myśl krytyczną „z wnętrza” konkretnych sytuacji społecznych i ukazywać możliwość transformacji zastanej rzeczywistości, w tym zmiany warunków życia określonych grup społecznych;
  - w związku z tymi transformatywnymi nastawieniami, pedagogika powinna traktować nauczycieli jako transformatywnych intelektualistów, nieograniczających się do wąsko pojętego profesjonalizmu pedagogicznego, ale zaangażowanych w rozwiązywanie problemów środowiska swej pracy, podejmujących odpowiednie działania społeczne i polityczne, pełniących różne formy „służby społecznej”<sup>189</sup>.

5. Wyszczególnione przez nas przykładowo idee, nastawienia i dążności pedagogiki radykalnej H. Giroux przemawiają, jak sądzę, za wysuniętą w tym rozważaniu tezę, zgodnie z którą zachodzi między „nowym wychowaniem” a postmodernistyczną odmianą pedagogiki pewne podobieństwo, obok, rzecz jasna, wielu istotnych odmienności w zakresie niektórych koncepcji pedagogicznych, a zwłaszcza ogólnej strategii edukacyjnej.

Chodzi tu, przypomnijmy, m.in. o podobne „odczytanie” własnych kontekstów cywilizacyjnych i kulturowych oraz zastanej rzeczywistości edukacyjnej; odczytanie, jako stanów w znacznej mierze kryzysowych, hamujących i ograniczających funkcjonowanie szkoły, utrzymujących kształcenie i wychowanie młodzieży w zestarzałych i oderwanych od wymogów współczesności koleinach, a więc wymagających radykalnych reform „nowego wychowania”, nowej perspektywy dla działań edukacyjnych, nowej opcji w myśleniu o szkole, uczeniu i nauczycielu. Mówiąc ogólniej – to, co łączy rozpatrywane przez nas formacje myśli i działań pedagogicznych, to zdecydowanie radykalne reformatorskie, a niekiedy i rewolucyjne, nastawienie na „to, co nowe” w płaszczyźnie kształcenia i wychowania.

<sup>188</sup> Podaję za: T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993, s. 125.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

Natomiast to, co zasadniczo je dzieli, to odmienność ich kontekstu historycznego, cywilizacyjnego, kulturowego, w tym wyraźna odmienność tego, co zwykle staje się celem takiej czy innej strategii wychowania, tzn. określonych osobowych i zachowaniowych stylów i modeli życia, form przygotowania zawodowego i społecznego, postaw kulturowych i moralnych, słowem – określonego modelu człowieka edukowanego.

Zatrzymajmy się przy zasadniczych różnicach „nowego wychowania” i pedagogiki postmodernistycznej z zakresie tej ostatniej kwestii.

Otóż epoka ponowoczesna wiąże się – co podkreślono już wcześniej – z zasadniczą zmianą dotychczasowych, charakterystycznych dla epoki wcześniejszej (modernizmu) modeli życia i wzorców osobowych, co w gruncie rzeczy uniemożliwia podtrzymanie tradycyjnych strategii edukacyjnych, z właściwymi dlań długofalowymi i jednokierunkowymi celami wychowawczymi.

Odwołując się do metaforycznej terminologii Z. Baumana, w nowej, postmodernistycznej epoce traci na swym pierwszoplanowym znaczeniu model „pielgrzyma”, a zyskują na swej roli marginalne dotąd modele: „spacerowicza”, „włóczęgi”, „turysty” i „gracza”<sup>190</sup>.

Co oznacza to twierdzenie i jaki jest sens zawartych w nim metaforycznych terminów?

Przypomnijmy więc, że strategia życiowa zwana „pielgrzymem” oznacza, ogólnie rzecz biorąc, taki „projekt życia”, w którym przyjmuje się określony kierunkowy cel ostateczny tego życia. Jest nim zwykle osiągnięcie pełnej tożsamości, możliwie całkowite urzeczywistnienie osobistego potencjału predyspozycji i uzdolnień oraz planowe, racjonalne i konsekwentne zmierzanie do jego urzeczywistnienia. W świecie ponowoczesnym w zasadzie nie ma już, zdaniem Z. Baumana, miejsca dla tak pojętego „pielgrzyma”, nie ma w nim dlań miejsca, „bo nie ma już celu ostatecznego życiowej wędrówki – (celu nad cele), celu, który wszystkie inne cele przekształca w środki, wszystkie przystanki życiowe redukuje do roli punktów etapowych. Życie jest w tym świecie, jak i dawniej, wędrówką, ale teraz jest to wędrówka bez wyznaczonego z góry kierunku”<sup>191</sup>. Ponowoczesność – dodaje autor – „wniosła do sytuacji życiowej człowieka: 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>192</sup>. I jest to głównie uwarunkowane sytuacją zawodową człowieka: „Mało kto liczyć może na to, że

<sup>190</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, op. cit., s. 10–14.

<sup>191</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>192</sup> *Ibidem*, s. 20.



raz zdobyty zawód służyć mu będzie do końca życia – zawody pojawiają się i znikają, umiejętności wczoraj zdobyte, dziś stają się bezużyteczne. Zmienia się też sens praktyczny »doświadczenia« gromadzonego w toku wykonywania zawodu: kompetencje nie udają się kumulować, i wraz ze zmianą technicznego wyposażenia, zanikiem dawnych i wyłaniających się nowych funkcji nawyki już zdobyte, stają się obciążeniem raczej niż tytułem do dalszych postępów zawodowych. Prace nie są dożywotnie i rzadko kiedy długofalowe<sup>193</sup>.

W tak opisaney sytuacji wzór „wędrowca” rzeczywiście staje się mało użyteczny. Nastawić się więc trzeba na inne wzorce: na wzorec „spacerowicza”, „włóczęgi”, „turysty” i „gracza”<sup>194</sup>.

Staje się to oczywiste, jeśli przyjrzeć się bliżej temu, co owe niespójne, ale przyjmowane do programów życiowych wzorce oznaczają:

- „spacerowicz” to – jak pisaliśmy – powierzchowne odbieranie rzeczywistości, kolekcjonowanie wrażeń i zewnętrznych kształtów świata w sensualnym i bezrefleksyjnym z nim kontakcie; świata, który, co prawda, z zainteresowaniem i przyjemnością „oglądamy”, ale go nie rozumiemy, mając przez to poczucie pozornej wolności i niezależności, mieszając w nim to, co jest jego obrazem (np. telewizyjnym czy filmowym), z tym, co jest faktyczną rzeczywistością; to, co jest „naprawdę”, z tym, co jest „na niby”<sup>195</sup>;
- z kolei „włóczęga” to wędrowanie przez życie bez wyraźnego celu, swowista pogoń za jakąś odmianą, bez jasnego jednak wyobrażenia jej istoty i sensu; to bardziej lub mniej uświadomiona ucieczka od czegoś, a jeszcze mniej świadoma wędrówka do tego, ku czemu się ucieka; to pasmo różnych szans, niespełnionych nadziei i kolejnych rozczarowań<sup>196</sup>;
- „turysta” to poruszanie się po świecie celem kolekcjonowania wrażeń i ocenianie go według ilości tych wrażeń<sup>197</sup>;
- wreszcie „gracz” to działanie, w którym zacierą się przeciwieństwo między koniecznością a przypadkiem, w którym znaczną rolę odgrywa łut szczęścia i ryzyko, w którym rzeczywistość staje się mniej „twarda”, a bardziej plastyczna niż gdzie indziej, w którym nie ma miejsca na sympatię, litość, pomoc wzajemną, natomiast jest zapotrzebowanie na chytrych i spryt gracza. Rola gry w życiu człowieka w ponowoczesnym świecie staje się tak duża, że właściwie można powiedzieć, że życie wielu ludzi staje się właśnie grą.

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>194</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>195</sup> *Ibidem*, s. 21–26.

<sup>196</sup> *Ibidem*, s. 27–30.

<sup>197</sup> *Ibidem*, s. 30–32.

„Życie – pisze Z. Bauman jest grą o tyle, o ile świecie [...] nie odnajdujemy (a nie szukamy) praw nieodmiennych i trwałych, o ile nie potrafimy (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. W świecie wszystko może się wydarzyć, ale nic zdarzyć się nie musi; a i mało, co stałe się nieodwołalne i nie do odrobienia. Tym bardziej rośnie na znaczeniu to, jak się kartką gra”<sup>198</sup>.

Charakterystyczne jest m.in. to, że w czasach ponowoczesnych typy zachowań i postaw określane skrótowo, jako „spacerowicz”, „włóczęga”, „turysta” i „gracz” przedostają się do życia niemal codziennie i życie to prawne bez reszty go wypełniają (w epokach wcześniejszych pozostawały one na jego marginesie), że odnoszą się dość często one do przeciętnych „normalnych” członków społeczeństwa, a nie, jak bywało dawniej, do jego elit lub marginesów, i że współwystępują w życiu tych ludzi często naraz, przenikając się wzajemnie; że wzorców tych obecnie się nie wybiera, ani wybierać się nie musi – same nieodparcie się nasuwają i wszystkie razem stają się pewną „normą” postępowania. A ponieważ w wielu przypadkach są one niespójne, daje to w efekcie wewnętrzne zawichrzenie człowieka, niepewność, poczucie zagubienia i stałego usatysfakcjonowania.

„Drogowskazy zdają się pokazywać różne drogi; sposób bycia, jaki jeden wzór doradza lub zachwala, drugi wzór gani lub wyśmiewa. Co by człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba. Zawsze pozostanie osad goryczy, że się czegoś zaniedbało, że się szansy nie wykorzystało, że można było z okoliczności wykrzesać więcej. Żaden wzór nie przyniesie całkowitej satysfakcji; każdy czegoś dostarczy, ale i czegoś innego pozbawi”<sup>199</sup>.

Dochodzi tu jeszcze i to, że w dobie ponowoczesności coraz mniej miejsca w życiu ludzkim pozostaje dla gotowych norm i zasad etycznych, dla takiego czy innego etycznego prawodawstwa czy kodeksowych regulacji życia moralnego, a coraz więcej jest przestrzeni dla indywidualnych, autonomicznych, osobiście odpowiedzialnych wyborów moralnych”<sup>200</sup>.

6. Pedagogika i edukacja doby ponowoczesności stają wobec nietypowych, w rzeczy samej niespotykanych dotąd, problemów, wyzwań i dylematów, ale zarysowują się też przed nią pewne perspektywy. Polega to, z jednej strony na tym, że postawione

<sup>198</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>199</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>200</sup> Z. Bauman, *Moralność bez etyki*, [w:] *idem*, *Dwa szkice...*, *op. cit.*, s. 41–58.

one zostały przed koniecznością przygotowania uczniów i wychowanków nie tylko do zmiennej – i w gruncie rzeczy bardzo już zmienionej – rzeczywistości, ale i do zmiennych planów i programów życia, zmienności i odmienności sytuacji i kontekstów życiowych, nietrwałości przygotowania zawodowego, różnorodności wzorców życia, zachowania i działania, a nadto także zmienności i postępującej indywidualizacji i autonomizacji kryteriów wyborów i ocen moralnych<sup>201</sup>.

W związku z tak złożonym i skomplikowanym zadaniem myśl pedagogiczna wyzwałać się musi z dawniejszych paradygmatów i poszukiwać dla siebie nowych opcji i horyzontów poznawczych, nowej filozofii i nowego języka. Musi też przestawiać się bez oporu ze swych długofalowych normatywno-projektujących nastawień na wysiłki bardziej analityczne, krytyczne, opisowo-wyjaśniające i na „tu i teraz” nastawione funkcje konsultacyjno-doradcze i instruktażowe.

Także i praktyka edukacyjna musi się radykalnie zmienić i uelastyczyć, coraz lepiej dostosowywać się do swoich komplikujących się zadań. Z drugiej wszakże strony ta sama myśl pedagogiczna i praktyka edukacyjna nie mogą zupełnie uchylić się od czynności projektujących i funkcji normatywnych. Inaczej utraciłyby one swą tożsamość, wyrzekłyby się zadań i powinności, do których od wieków są one powołane i które spełniać muszą dopóty, dopóki są one w istocie rzeczy tym, co kojarzy się jako treść rdzenna z pojęciem pedagogiki i edukacji.

Te projektujące, normatywne zadania muszą one w dalszym ciągu wypełniać, obok – co nie budzi wątpliwości – zwiększających się zadań analityczno-krytycznych i opisowo-wyjaśniających, ponieważ pogrążający się w swoistym chaosie i wariabilizmie, relatywizmie i wieloznaczności świat ponowoczesny domaga się, jakby na przekór dominującemu w nim duchowi, choćby częściowego porządku, minimalnej chociaż jasności linii kierunkowskazów, względnej stałości i uniwersalności zasad życia zbiorowego i indywidualnego; zgłasza zapotrzebowanie na – „[...] główne ogniwa – mianowniki, do jakich dałoby się sprowadzić wszystkie ułamkowe cierpienia i strachy; na jasne, niepozostawiające wątpliwości drogowskazy, przejrzyste mapy i jednoznaczne wskazówki”<sup>202</sup>.

Z oczywistych względów owe drogowskazy, normy i wskazówki znaleźć się winny przede wszystkim w pedagogice i edukacji. A czerpać je

<sup>201</sup> Por. K. Blusz, *Edukacja i wyzwolenie*, Kraków 1992; H. von Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu...*, op. cit.; J. Bańka, *Edukacja i czas. Wychowanie dla terażniejszości*, Warszawa 1995; *Dylematy przemian oświatowych*, t. 2, red. A. Zając, Rzeszów 1997.

<sup>202</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice...*, op. cit., s. 39.

można najlepiej z klasycznego i uniwersalnego dorobku teorii wychowania, w tym z dorobku zbliżonego, jak próbowaliśmy w tym rozdziale wykazać, do głównych pedagogii postmodernizmu i „nowego wychowania”. Ze spotkania tych dwóch „nowych”, choć w dość odmiennym sensie tego słowa i w różnych czasach formułowanych, nurtów myślenia i działania pedagogicznego, powstać może – choć, oczywiście, nie musi – jakaś trzecia, odpowiednio dostosowana do wymogów współczesności oraz bliższej i dalszej przyszłości formacja edukacyjna; formacja, którą wstępnie nazwać by można mianem „post-nowego wychowania”<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup> Określenie to podaję od siebie.

# Zamiast zakończenia

Nietypowość książki nie pozwala na napisanie typowego zakończenia, które byłoby próbą skrótowego i zarazem całościowego przedstawienia Czytelnikowi głównej treści książki czy chociażby ważniejszych jej tez i koncepcji.

Na taki rodzaj zakończenia nie zezwala zarówno rodzaj i zakres treści tej książki, jak i sposób ujęcia jej problematyki, a nadto także przyjęte w niej główne założenie. Treść jest na tyle rozległa i zróżnicowana, a obszar tematyczny o tyle szeroki i niejednorodny, że nie poddają się one jednoznaczному ujęciu w jakiejś wyraźnie reasumującej i jednoznacznej formule wyjaśniającej. Sposób ujęcia zasadniczej problematyki książki jest przeprowadzany z pozycji tak wielu i tak różnych nauk i kierunków filozoficznych, że nie daje się on metodologicznie scalić w postaci typowego zakończenia. Wieloraką i złożoną myśl teoretyczną niniejszych rozważań trudno sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika, chociaż – przynajmniej – uspojniona interdyscyplinarność niektórych zaprezentowanych tu stanowisk teoretycznych być może na pewien rodzaj takiego wspólnego mianownika po części zezwala.

Podkreśliśmy, że w założeniu tym nie chodzi o to, aby podać Czytelnikowi – co zapewne byłoby nie tylko wielką naiwnością i bezkrytyczną ułudą, ale wręcz ewidentnym nieporozumieniem – gotową, zwięzłą i ukończoną, właśnie jakoś zreasumowaną w takim czy innym „zakończeniu” wiedzę; wiedzę będącą rezultatem gruntownego i wielostronnego „odczytywania” świata współczesnego – ludzkiego. Idzie natomiast o to, by zgodnie z przyjętym założeniem zaoferować Czytelnikowi jedynie pewną pomoc poznawczą i pewne ułatwienie rozumienia rozważanego w książce przedmiotu, tzn. węzłowych problemów szerzej i głębiej pojętej współczesności – świata ludzkiego doby ponowoczesności.

Książka niniejsza prawdopodobnie będzie – w ograniczonej oczywiście mierze – mogła pomóc:

- w częściowym rozpoznawaniu świata, w którym żyjemy, a także w jego rozumieniu;

- w rozpoznawaniu i rozumieniu „doli i niedoli” przeciętnego człowieka w tym świecie, zawilości i trudności jego życia, komplikującego się i ulegającego wyraźnemu zubożeniu jego stanu duchowego, niejasnej przyszłości, troski o nią itp.;
- w uprzytomnieniu sobie, jak złożony i skomplikowany, jak skonfundowany i trudny do poznania jest ten świat; jakie „trawia go choroby”, na jakich stanął on rozdrożach i do jakich przybliżył się zagrożeń i niebezpieczeństw, jak karkołomnemu i niezrozumiałemu ulega on przyspieszeniu i o ile za dużo jest w nim różnorodnego zła, absurdalnej irracjonalności, pospolitej głupoty i niegodziwości;
- pomoc w mocniejszym i bardziej przekonującym uzasadnieniu nie tylko konieczności możliwie szybkiego zintensyfikowania i usprawnienia jego skuteczniejszego poznawania, w przyjętym tu określeniu – odczytywania, ale także – i to w wielu przypadkach – poznawania go na nowo; poznawania zgoła innymi niż dotąd, „starymi”, ale znacznie udoskonalonymi metodami i podejściami badawczymi. Chodzi o nowe lub stosowane wcześniej, ale uefektywnione podejścia badawcze zastosowane głównie w dziedzinie opóźniających się w rozwoju nauk społecznych i humanistycznych. Jest to niezbędny warunek nie tylko z punktu widzenia wysiłków na rzecz zahamowania groźnego procesu pograżania się współczesnego człowieka w coraz dotkliwszym zagubieniu się w świecie, w którym żyje, ale także z uwagi na możliwość podjęcia skutecznych niż dotąd starań, by w porę zawrócić go z błędnych i niebezpiecznych dróg rozwojowych i kierunków przemian, a tym samym uchronić od poważnych zagrożeń i jednak dość realnej, choć niedostatecznie uświadomionej i na ogół mgliście wyobraźalnej katastrofy.

Biorąc zaś pod uwagę węższy wymiar ewentualnej użyteczności tej książki, da się być może zasadnie stwierdzić, iż jej stosunkowo bogata, nierzadko wielodyscyplinarna, inwencyjna i źródłowo oryginalna treść – wszak przywołanych do niej zostało szerokie grono wybitnych uczonych i myślicieli reprezentujących różne specjalizacje naukowe i filozoficzne, a przede wszystkim rzadkie w swoim rodzaju wysokie inteligencje, wspomagać może znacząco aktualną wykładnię niemal wszystkich przedmiotów nauczanych na kierunkach społecznych i humanistycznych uczelni wyższych, zwłaszcza na socjologii, politologii, dziennikarstwie, pedagogice, kulturoznawstwie i naukach o rodzinie. Przy czym książka ta prawdopodobnie może spełniać nie tylko funkcję swoistego vademecum przydatnego w „odczytywaniu” współczesnego świata ludzkiego, jego charakteru, złożoności i przemian, ale zarazem stanowić może jak gdyby

swoistą kartę ostrzegawczą dla baczego obserwatora i analityka niepokojących przemian współczesności oraz zbiór tekstów „dających wiele do myślenia” zainteresowanemu nimi refleksyjnemu Czytelnikowi. Zatem niniejsza książka może być, jak się wydaje, z różnych punktów widzenia i z różnych odnoszonych do niej oczekiwań pożyteczną lekturą.

Właśnie to przypuszczenie i nadzieja wpisane są jako główny motyw w zamykające tę książkę uwagi zatytułowane *Zamiast zakończenia*. Bo, w istocie rzeczy, książka, celowo pomijająca formułę „zakończenia”, niczego nie kończy, ale być może otwiera coś w szerokiej panoramie wstępnie wyświetlonych w niej zagadnień i problemów.





# Literatura

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1987.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.
- Banach Cz., *Edukacja wobec wyzwań współczesnego świata*, [w:] *Ten świat – człowiek w tym świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych*, red. I. Wojnar, Warszawa 2003.
- Bańka J., *Współczesne problemy filozofii techniki. Studium z zakresu eutyfroniki*, Poznań 1971.
- Bańka J., *Cywilizacja – obawy i nadzieje*, Warszawa 1979.
- Bańka J., *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*, Katowice 1980.
- Bańka J., *Filozofia cywilizacji*, t. 3: *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli świat jako rozum i godność*, Katowice 1981.
- Bańka J., *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983.
- Bańka J., *Etyka prostomyślności*, Katowice 1985.
- Bańka J., *Filozofia cywilizacji*, t. 1: *Cywilizacja diafoniczna, czyli świat jako praca i zysk*, „Śląsk” Katowice 1987.
- Bańka J., *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 1988.
- Bańka J., *Edukacja i czas. Wychowanie dla terażniejszości*, Warszawa 1995.
- Bańka J., *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z reentywizmem o koncepcję dziejów*, Poznań 2001.
- Bańka J., *Rap metafizyczny*, Katowice 2002.
- Bańka J., *Recenzjałki. Dialogi filozoficzne*, t. 1, Poznań 2003.
- Bańka J., *Sumienie jako poręczenie moralne wyboru najlepszego*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003.
- Bańka J., *Eurerecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, Katowice 2004.
- Bańka J., Sztumski W., *Ekorecentywizm jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*, Katowice 2007.

- Barber B.R., *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 1997.
- Barber B.R., *Imperium strachu. Wojna, terroryzm i demokracja*, Warszawa 2005.
- Barber B.R., *Skazani na globalizację*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2 października 2005.
- Bauman Z., *Upadek pracodawców*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4.
- Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesność, jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesny świat i jego wyzwania. Rozmowa z profesorem Zygmuntem Baumanem*, „Res Humana” 2003, nr 2 (63).
- Bauman Z., *Razem – osobno*, Kraków 2003.
- Bauman Z., Tester K., *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2003.
- Bauman Z., *Europa. Niedokończona przygoda*, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, przeł. T. Kuntz, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kuntz, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Ponowoczesność*, maszynopis.
- Bauman Z., *Spółczesność w stanie obłąkania*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańsk 2007.
- Bauman Z., *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Warszawa 2010.
- Beck U., *What is Globalization?*, przeł. P. Camiller, Cambridge 2000.
- Bendyk E., *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, Warszawa 2004.
- Benjamin W., *On the Philosophy of History*, [w:] *Iluminations. Essays and Reflections*, New York 1988.
- Berkan R., *Przyszłości szukaj w wyszukiwarce*, „Gazeta Wyborcza”, 24–26 grudnia 2008.
- Bielik-Robson A., *Ima nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Blusz K., *Edukacja i wyzwolenie*, Kraków 1992.
- Bove J., Dufour F., *Świat nie jest towarem*, Gdańsk 2002.
- Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.

- Burczyk P., Czerny J., *Zagrożenia wychowawcze we współczesnej szkole*, Kraków 1998.
- Burszta W.J., Kuligowski W., *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005.
- Chalaśiński J., *Socjologiczne założenia reformy wychowania*, Łódź 1946.
- Chmaj L., *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1967.
- Chmielewski A., *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Bydgoszcz–Warszawa 2006.
- Chołaj H., *Ekonomia polityczna globalizacji*, Warszawa 2004.
- Chomsky N., *Rok 501*, Warszawa–Poznań 1999.
- Chomsky N., *Zysk ponadludzki*, Wrocław 2000.
- Chwedeńczuk B., *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa 2005.
- Collange J.F., Mengus R., *Communication et communion: perspectives theologiques*, [w:] *Medias et charite*, Paris 1987.
- Cozzoli M., *Rozwój i etyka w obliczu Trzeciego Tysiąclecia*, „Społeczeństwo” 1988, t. 8, nr 4.
- Cozzoli M., *Etyka kapitalizmu*, red. P.L. Berger, przeł. H. Woźniakowski, Kraków 1994.
- Curriculum and Instruction. Alternatives in Education*, red. H. Giroux, A. Penna, W. Pinar, Berkeley, California 1981.
- Cynarski W.J., *Globalizacja a spotkanie kultur*, Rzeszów 2003.
- Czerny J., *Filozofia wychowania*, Katowice 1997.
- Czerny J., *Zagrożenia wychowawcze we współczesnym świecie*, Katowice 1999.
- Debesse M., *Etapy wychowania*, Warszawa 1996.
- Delors J., *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb*, przeł. W. Rabczuk, Warszawa 2001.
- Derrida J., *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Banaśiak, Kraków 1992.
- Dobrosielski M., *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, red. M. Michalik, Warszawa 2002.
- Dönhoff M., *Zivilisiert den Kapitalismus*, Stuttgart 1997.
- Dulniok M., *Gorączka sobotniej nocy... przed monitorem*, „Mixer. Magazyn Studentów Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego” 2009, nr 35.
- Edukacja wobec wyzwań XXI wieku*, red. I. Wojnar, Warszawa 1996.
- Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań–Toruń 1994.
- Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003.
- Farson R., *Menschenrechte für Kinder*, München 1975.
- Faure E., *Uczyć się, aby żyć*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1975.
- Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004.

- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1980.
- Fromm E., *Mieć czy być*, Warszawa 1989.
- Fromm E., *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1991.
- Fromm E., *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, Warszawa 1994.
- Fromm E., *Kryzys psychoanalizy*, Poznań 1995.
- Fromm E., *Mieć i być*, Poznań 1995.
- Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei: ku uczłowieczeniu technologii*, Warszawa 1996.
- Fromm E., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa 1996.
- Fromm E., *Mieć i być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Warszawa 1999.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2002.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1997.
- Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Fukuyama F., *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce później nowoczesności*, przeł. A. Sułżycka, Warszawa 2001.
- Goban-Klas T., *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucja, eksplozja*, Warszawa 2005.
- Górniewicz J., *Teoria wychowania. Wybrane problemy*, Toruń–Olsztyn 1996.
- Grefe C.H., Greffrath M., Schumann H., *Czego chcą krytycy globalizacji*, Kraków 2004.
- Gurba K., *Rzeczywistość ducha w świecie wirtualnym*, „Horyzonty Wychowania” 2007, nr 6.
- Habermas J., *Modernizm – nieskończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór, oprac. i przedm. R. Nycz, Kraków 1997.
- Hare R.M., *Moral Thinking: Its Levels and Point*, Oxford 1981.
- Havel V., *Zatrzymajmy karuzelę*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9 czerwca 2002.
- Hejnicka-Bezwińska T., *Edukacja – kształcenie – pedagogika (fenomen pewnego geotypu)*, Kraków 1995.
- Hobsbawn E., *Wiek skrajności*, Warszawa 1999.
- Hobsbawn E., *The Age of Empire*, London 2003.
- Hock W., *Social destruction in our world*, New York 1995.
- Horbowski A., *Kultura w edukacji*, Rzeszów 2004.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Horkheimer M., *Zmierzch. Notatki z Niemiec, 1931–1934*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2002.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998.

- Jan Paweł II, *Centesimus annus* 37.
- Jan Paweł II, *Homilia, Światowy Dzień Młodzieży*, 28 lipiec 2002, Downviews, Kanada, „Trybuna”, nr 175 (3772), poniedziałek 29 lipca 2002.
- Jaworowski Z., *O człowieku, który dąży do swego ocalenia*, [w:] *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisława Słowika*, Warszawa 2007, s. 189–197.
- Jonas H., *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, przeł. H. Jonas, I.D. Herr, Chicago 1984.
- Jung C.G., *Nowoczesny mit. O rzeczach widywalnych na niebie*, Warszawa 1982.
- Kapuściński R., *Autoportret reportera*, wybór i wstęp K. Strączek, Kraków 2003.
- Kapuściński R., *Nie ogarniam świata. Z Ryszardem Kapuścińskim spotykają się Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, Warszawa 2007.
- Kieres H., *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995.
- Klimczak B., *Etyka gospodarcza*, Wrocław 1996.
- Kołodko G., *Globalizacja a perspektywy rozwoju krajów posocjalistycznych*, Warszawa 2001.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wstęp i układ Z. Metzela, Kraków 2009.
- Konarzewski K., *Podstawy teorii oddziaływań wychowawczych*, Warszawa 1987.
- Kośmiński E., *Humanistyczny wymiar globalizacji*, „Dziś” 2004, nr 1.
- Kotarbiński T., *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956.
- Kozłowska A., *Oddziaływanie mass mediów*, Warszawa 2006.
- Kryzys kultury europejskiej?*, red. L. Żuk-Łapińska, Rzeszów 1997.
- Kubiak-Szymborska E., Zając D., *Wokół podstawowych zagadnień teorii wychowania*, Bydgoszcz 2002.
- Kuczyński J., *Wstęp do uniwersalizmu*, t. 1: *Ogrodnicy świata*, Warszawa 1998.
- Kupisiewicz Cz., *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*, Warszawa 1985.
- Kupisiewicz Cz., *Szkoła alternatywna – założenia, egzemplifikacje*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993.
- Kwieciński Z., *Mimikra czy sternik? Dramat pedagogiki w sytuacji przesilenia formacyjnego*, [w:] *Zjazd Pedagogiczny. Ewolucja tożsamości pedagogiki (materiały)*, red. B. Kowalska-Kowal PTP, Warszawa–Rembertów, 10–12 luty 1993.
- Kwieciński Z., *Zapełnienie kwestii edukacyjnej w sytuacji gwałtownej zmiany jej kontekstu*, [w:] *Polacy na progu*, red. J. Brzeziński, Z. Kwiecińskiego, „Forum Oświatowe” 1997, t 1–2 (6–7), tom specjalny, Warszawa–Toruń 1997.
- Kwieciński Z., Śliwerski B., *Pedagogika*, t. 1, Warszawa 2003.
- Kuczyński T., *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę?*, Radom 2005.

- Kuniński M., *Filozofia wolnego rynku*, Kraków 1995.
- Legowicz L., *Człowiek istota ludzka*, Warszawa 1992.
- Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz–Kraków 2004.
- Lipiec J., *Wiek XX: próba bilansu*, [w:] *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisława Słowika*, Warszawa 2007, s. 95–101.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Łobocki M., *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003.
- Łukasiewicz M., *Cywilizacja rozrzuconych kamieni: szkoła jako kawałek innego świata*, „Forum Oświatowe” 1997, t. 1–2 (16–17), tom specjalny: *Polacy na progu...*, red. J. Brzeziński, Z. Kwieciński.
- Mackiewicz W., *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 2008.
- Markocki Z., Tyrała P., *Zmienność w edukacji*, Słupsk 1999.
- Martin H.P., Schumann H., *Pułapka globalizacji*, Wrocław 2000.
- Masłow A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.
- Masłow A.H., *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986.
- Materiały międzynarodowej konferencji naukowej nt. „Pedagogika „Nowego wychowania” w Polsce u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX w. Podstawowe przejawy i współczesne odniesienia*”, Rzeszów–Czudec, 12–14 października 1998 r., Rzeszów 2001.
- Melosik Z., *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń–Poznań 1995.
- Michalik M., *O współczesnych dylematach moralnych*, [w:] *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisława Słowika*, Warszawa 2007.
- Michalski C., *Powrót człowieka bez właściwości*, Warszawa 1997.
- Moore R., *Values and economy*, Princeton 1996.
- Musil R., *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 1971.
- Muszyński H., *Zarys teorii wychowania*, Warszawa 1981.
- Nowaczyk M., *Antynomie nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4 (186).
- Nowicki A., *Zmiana kierunku rozwoju – warunkiem przeżycia XXI wieku*, „Res Humana” 2000, nr 3(46).
- Nowicki J., *O człowieku w świecie przelomu wieków*, [w:] *Człowiek i świat. Współczesne dylematy. Rozmowy Zdzisława Słowika*, Warszawa 2007, s. 181–189.
- Nycz R., wyd., *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997.
- Od pedagogiki do antypedagogii*, red. E. Rodziewicz, M. Szczepka-Pustkowska, Toruń 1993.

- Oelkers J., Th. Lehmann, *Antipädagogik: Herausforderung und Kritik*, Barun-schweig 1983.
- Ortega y Gasset J., *Rozmyślenia o technice*, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1982.
- Piaget J., *Studia z psychologii dziecka*, Warszawa 1966.
- Piaget J., *Inteligencja*, Warszawa 1967.
- Piaget J., *Od logiki dziecka do logiki młodzieży*, Warszawa 1970.
- Piaget J., *Dokąd zmierza edukacja*, przeł. M. Domańska, Warszawa 1977.
- Piątek Z., *Ekofilozofia*, Kraków 2008.
- Postmodernism, Feminism, and cultural Politics. Redrawing Educational Boundaries*, red. H. Giroux, New York 1981.
- Poulet B., *Śmierć gazet i przyszłość informacji [La fin des journaux et l'avenir de l'information]*, przeł. O. Hedemann, Wołowiec 2011.
- Poznańska M.W., *Wychowanie wobec New Age*, [w:] *Oblicza nowej duchowości*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1995.
- Promieńska H., *Trzy modele diagnostyki i terapii zaburzeń cywilizacyjnych i moralnych ludzkości*, [w:] *Wyzwania moralne XXI wieku*, Międzynarodowa Konferencja Naukowa w Prywatnej Wyższej Szkole Biznesu i Administracji, 10–11 września 1999, red. M. Michalik, Warszawa 2000.
- Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, red. nauk. wydania polskiego J. Górnicka, Warszawa 2000.
- Puczyłowski T., *Niewiedza i wszechwiedza*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 46, Warszawa 2008.
- Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- Radzioch L., *Intuicje i obiektywizacje. Z problematyki samostanowienia się przedmiotu filozoficznego*, Katowice 2005.
- Reeves B., Nass C., *The Media Equation. How People Treat Computers, Television, and New Media like Real People and Places*, Cambridge 1996 [*Media i ludzie*, tłum. H. Szczerkowska, Warszawa 2005].
- Ricoeur P., *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne*, [w:] *O kryzysie*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Warszawa 1990.
- Riesman D., Glazer N., Denney R., *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa 1996.
- Riffkin J., *Wiek dostępu*, przeł. E. Kania, Wrocław 2003.
- Robertson R., Kempny M., *Globalizacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1998.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rowid H., *Szkoła twórcza. Podstawy teoretyczne i drogi urzeczywistnienia nowej szkoły*, Kraków 1931.
- Russell B., *Mądrość Zachodu*, przeł. W. Jacórzynski i M. Wichrowski, oprac. nauk. T. Hołówka, Warszawa 1995.

- Sareło Z., *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2001.
- Schaff A., *Nie tędy droga*, Warszawa 1992.
- Schaff A., *Medytacje*, Warszawa 1998.
- Schaff A., *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999.
- Schaff A., *Ani kapitalizm, ani socjalizm? Rozmowa z prof. Adamem Schaffem*, „Przegląd”, 12 sierpnia 2002, nr 32 (138),.
- Schoenebeck von H., *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, przeł. D. Sztobryn, Kraków 1994.
- Schrade U., *Losy narodów w dobie globalizacji*, „Arcana” 2003, nr 53 (5).
- Sebesta A., *Konsumeryzm a ekologiczny model człowieka XXI wiek*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003.
- Seemann M., *On the meaning of alienation*, “American Sociological Review” 1959, nr 24.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Warszawa 1997.
- Singer P., *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2006.
- Skolimowski H., Górecki J.K., *Zielone oko Kosmosu. Wokół filozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003.
- Skolimowski H., *Filozofia żyjąca*, Warszawa 1992, 1993.
- Skolimowski H., *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991.
- Skolimowski H., *Technika a przeznaczenie człowieka*, Wrocław 1996.
- Skolimowski H., *Wizje nowego Millenium*, Kraków 1999.
- Skolimowski H., *Święte siedlisko człowieka*, Warszawa 1999.
- Skudrzyk P., *Kabaret filozoficzny. Między recentytywizmem a etyką prostomyślności*, Katowice 2005 (maszynopis).
- Soros G., *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999.
- Sońnicki K., *Rozwój pedagogiki zachodniej na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1967.
- Stiglitz J.E., *Globalizacja*, przeł. H. Simbierowicz, Warszawa 2005.
- Stolarczyk I., *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003.
- Suchodolski B., *Kim jest człowiek*, Warszawa 1974.
- Suchodolski B., *Kształt życia*, Warszawa 1979.
- Suchodolski B., *Wychowanie mimo wszystko*, Warszawa 1980.
- Suchodolski B., *Wychowanie i strategia życia*, Warszawa 1983.
- Suchodolski B., *Skąd i dokąd idziemy*, Warszawa 1999.
- Suchodolski B., *Edukacja permanentna – rozdroża i nadzieje*, przeł. Irena Wojnar, Warszawa 2003.
- Szczepański J., *Sfera irracjonalności*, [w:] *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984.
- Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, wyd. 3 rozszerzone, Warszawa 1984.



- Szczepański J., *Wizje naszego życia*, Warszawa 1995.
- Szczepański M.S., *System światowy: między globalizmem a lokalizmem*, „Prze-  
gląd Socjologiczny” 1992, t. 91.
- Szewczuk W., *Sumienie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1988.
- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*,  
Kraków 1993.
- Szmyd J., *Filozofia postmodernizmu – szanse i zagrożenia dla teorii i praktyki  
edukacyjnej*, [w:] *Pedagogika opiekuńcza wobec współczesnej orientacji filozo-  
ficznej i praktyki pedagogicznej*, t. 1, red. nauk. J. Sowa, D. Pstrąg, Rzeszów  
1999.
- Szmyd J., *Filozofowanie antropologiczne Anny Teresy Tymienieckiej. Droga przez  
filozofię, naukę i sztukę*, [w:] Szmyd J., *Filozofowanie użyteczne. Studia z filo-  
zofii praktycznej*, Kraków–Bydgoszcz 2003.
- Szmyd J., *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*, Bydgoszcz–  
Kraków 2003.
- Szmyd J., *Cywilizacja w zagrożeniu: imperatywy i antynomie moralne globalizacji  
ekonomicznej*, [w:] *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004.
- Szmyd J., *Polski wkład do teorii i projektu współczesności (Zygmunt Bauman  
i Józef Bańka)*, „Państwo i Społeczeństwo” 2004, nr 1.
- Szmyd J., *Modern civilization In the paradigm of educational thought, Phenom-  
enological inquiry*, “A Review of Philosophical Ideas and Trends” October  
2005, Vol. 29.
- Szmyd J., *Bycie razem w ponowoczesności. Cywilizacyjne konteksty życia indywi-  
dualnego i rodzinnego*, „Państwo i Społeczeństwo” 2005, nr 3.
- Szmyd J., *Tożsamość narodowa a globalizacja*, Kraków 2006.
- Szmyd J., *Odczytywanie współczesności – możliwości, ograniczenia, funkcje spo-  
łeczne i życiowe*, „Państwo i Społeczeństwo” 2007, nr 3.
- Szmyd J., *Świadomość poznawcza i tożsamość podmiotowa człowieka współczes-  
nego a mass-media*, „Edukacja Filozoficzna” 2009, t. 49, s. 32–46.
- Szmyd J., „*Interpreting*” *The Modern Times – Possibilities, Limitations, Social and  
Vital Functions*, „*Analecta Husserliana*” 2009, t. 101, s. 191–200.
- Szmyd J., *Zagubieni w niepojętym świecie*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2007,  
nr 11 (206).
- Szmyd J., *Myslenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalni-  
zmu*, Kraków 2010.
- Szmyd J., „*Chybotliwość*” *wartości i zasad moralnych w świecie ponowoczes-  
nym a standardy życia społecznego i indywidualnego*, „Państwo i Społe-  
czeństwo” 2010, nr 3.
- Szmyd J., *Moralność naturalna w świecie ponowoczesnym*, „Edukacja Filozo-  
ficzna” 2011, nr 51.
- Szmyd J., „*Interpreting*” *the Modern Limes – Possibilities, Limitations, Social  
and Vital Functions*, „*Analecta Husserliana*” 2009, Vol. CI, s. 191–200.

- Szmyd J., *Post-Modernism and the Ethics of Conscience: Various „Interpretations” of the Morality of the Post-modern World. Role of A.T. Tymieniecka’s Phenomenology of Life*, „Analecta Husserliana” 2010, t. CV, s. 111–122.
- Szmyd J., *Vitality and Wobbliness of Universal Moral Values in Post-Modern World: Creative and Regulative Function of the Logos of Life*, „Analecta Husserliana” 2011, Vol. CX, s. 559–577.
- Sztumski W., *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy enwiromentologii*, Katowice 2006.
- Szuman S., *Światopoglądowe cierpienia młodzieży*, „Kultura i Wychowanie” 1933, nr 34.
- Śleboda M., *Zjawisko globalizacji kulturowej w Europie i jej wpływ na kształtowanie się wzorców konsumpcji w Polsce*, [w:] *Integracja europejska a rynek*, „Prace Profesjonalnej Szkoły Biznesu – Szkoły Wyższej w Krakowie” 1999, nr 4–5.
- Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1950.
- Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971.
- Tchorzewski A., *Z problematyki metodologicznej teorii wychowania*, Bydgoszcz 1994.
- Thurow L.C., *Przyszłość kapitalizmu*, Wrocław 1999.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1982.
- Toeplitz K.T., *Dokąd prowadzą nas media*, , Warszawa 2006.
- Toynbee A.J., *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Warszawa 1991.
- Toynbee A.J., Ikada D., *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, Warszawa 1999.
- Tymieniecka A.T., *The Moral Sense. A Discourse on the Phenomenologiae „Foundation of the Social World and Ethics”*, „Analecta Husserliana” 1883, t. 15.
- Tymieniecka A.T., *The Moral Sense and the Human Person within the Fabric of Communal Life. The Human Condition of the Interaction of Philosophy, Social Practice, and Psychiatric Therapeutics. A Monographic Study*, „Analecta Husserliana” 1986, t. 20.
- Tymieniecka A.T., *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*, [w:] *Filozofia polska na obczyźnie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Londyn 1987.
- Tymieniecka A.T., *Logos and Life*, t. 1–4, Dordrecht–Boston–London–Tokyo 1988–2000.
- Tymieniecka A.T., *Ontopoesis of Life as the Measure for the Renewal of Education*, [w:] *Paideia: Philosophy/Phenomenology of Life Inspiring Education for our Times*, red. A.T. Tymieniecka, Dordrecht–Boston–London 2000, „Analecta Husserliana”, t. 68.
- Tymieniecka A.T., *The pragmatic test of the ontopoesis of Life. Alfred Tarski in memoriam*, „Analecta Husserliana” 2005, t. 84, s. XIII–XXXVII.

- Tymieniecka A.T., *Czy świat istnieje? Nowe spojrzenie na podstawy sporu Husserl – Ingarden – rozważania ontopojetyczne*, [w:] *Roman Ingarden i dążenia fenomenologów. W 110. rocznicę urodzin Profesora*, red. Cz. Głombik, Katowice 2006.
- Tymieniecka A.T., *The New Enlightenment, in A review of Philosophical Ideas and Trends*, red. A.T. Tymieniecka, t. 32, Hanover–New Hampshire 2008.
- Tymieniecka A.T., *The Fullness of the Logos In the Key of Life*, t. 1: *The Case of God in the New Enlightenment*, "Analecta Huseerliana" 2009, t. 100.
- Tymieniecka A.T., *Zycie w pełni logos*, księga I: *Metafizyka Nowego Oświecenia*, Poznań 2011.
- Tyrała P., *Teoria wychowania. Bliżej uniwersalnych wartości i realnego życia*, Toruń 2001.
- Wallerstein I., *Koniec świata, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Weil H., *The social problems of our world*, New York 1995.
- Wielgosz P., *Opium globalizacji*, Warszawa 2004.
- Witkowski L., *Edukacja wobec sporów o ponowoczesność*, Warszawa 1998.
- Wołoszyn S., *Oświata i wychowanie w XX wieku*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003.
- Wright von G.H., *The crisis of social science and the withering away of the nation state*, "Associations" 1997, t. 1.
- Wizerunki filozofów i humanistów polskich. *Wiek XX*, red. J. Szmyd, Kraków 2000.
- Wollheim R., *The Mind and Its Depths*, London 1993.
- Współczesne konteksty wychowania. W kręgu pytań i dyskusji*, red. A.M. de Tchorzewski, Bydgoszcz 2002.
- Zachariasz A., *Kultura: jej status i poznanie: wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, Lublin 2001.
- Zaorska A., *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transportowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 2002.



# In place of an epilogue\*

The unusual character of this book does not allow me to write a typical epilogue, which would attempt to summarise for the Reader, briefly but comprehensively, its main contents or even its most important theses and concepts.

Writing such an epilogue is impossible due to the nature and scope of the book, as well as the manner in which the subject matter is presented and the book's main premise. The content is so extensive and varied, and the thematic range so broad and miscellaneous that they cannot be easily summed up and clearly explained. The manner in which the main subject matter of the book is presented from the perspective of so many and so varied disciplines and philosophical trends means that it cannot be methodologically brought together in the form of a typical ending. The manifold and complex theoretical thought behind these reflections is difficult to bring to a common denomina-

---

\* Jan Szmyd is a Professor at the Pedagogical University of Cracow and Andrzej Frycz Modrzewski Cracow University. His professional interests include philosophy and social sciences: history of contemporary philosophy, social philosophy, ethics, philosophy of education, theory of culture and civilisation, philosophy and psychology of religion. He is the author of several hundred papers, essays, academic and popular science sketches published in Polish and English, as well as several books, including *Filozofia moralna George'a Santayany* (*George Santayana's Moral Philosophy*) [1968]; *Jan Hempel. Idee i wartości* (*Jan Hempel. Ideas and Values*) [1975]; *Osobowość i religia* (*Personality and Religion*) [1979]; *Wstęp do filozofii* (*An Introduction to Philosophy*) [1992]; *Psychologiczny obraz religijności i mistyki* (*Psychological Image of Religiousness and Mysticalness*) [1996]; *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty* (*National Character and Community's Spirituality*) [1998]; *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX* (*Profiles of Polish Philosophers and Humanists. The Twentieth Century*) [editor, co-author; 2000]; *Religijność i transcendencja* (*Religiousness and Transcendence*) [2002]; *Wyzwania i poszukiwania edukacyjne. Szkice z pogranicza filozofii wychowania* (*Educational Challenges and Explorations. Sketches on the Borders of Philosophy of Education*) [2002]; *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej* (*Useful Philosophising. Studies on Practical Philosophy*) [2003]; *Leksykon filozofów współczesnych* (*Lexicon of Contemporary Philosophers*) [editor, co-author; 2004]; *Tożsamość a globalizacja* (*Identity and Globalisation*) [2006]; *Myślenie i zachowanie nieracjonalne. Tradycyjne i współczesne wymiary. Z psychologii i filozofii irracjonalizmu* (*Irrational Thinking and Behaviour. Traditional and Contemporary Aspects. On the Psychology and Philosophy of Irrationalism*) [2011].

tor, although, we should admit, perhaps to some extent the uniformed interdisciplinary character of some theoretical viewpoints presented here allows us to achieve such a denominator.

Let us emphasise that the point of the main premise is not to give the Reader a ready, concise and complete knowledge, summarised in an 'epilogue' of one kind or another; a knowledge resulting from an in-depth and comprehensive 'reading' of the contemporary human world – this would surely be not only very naïve and gullibly delusional but also evidently misplaced. The point, in accordance with the premise, is to offer the Reader some cognitive help and facilitate the understanding of the subject analysed in the book, i.e. the key problems of broadly and deeply understood modern times – the human postmodern world.

The book will probably be able to help, to a limited extent of course,

- to partly recognise and understand the world we live in;
- to recognise and understand the 'ups and downs' of ordinary people in the world, the complexities and difficulties of their lives, their increasingly complicated and clearly impoverished spiritual condition, uncertain future and concern about future, etc.;
- to realise how complex and complicated, confused and difficult to cognise this world is, what 'diseases are consuming it', what crossroads it has reached and what threats and dangers it has come closer to, what reckless and inexplicable speed it has reached, and how it is much too full of all kinds of evil, absurd irrationality, common stupidity and vileness;
- to assist in a stronger and more convincing justification of not only the necessity to intensify and facilitate a more efficient cognition of the world (the term we use here is 'reading'), but also in many cases a new cognition using different, 'old' but much improved methods and research approaches. These are either new approaches or ones already applied in the past but made more effective, used mostly in the domain of social sciences and humanities which are late to develop. This is a necessary condition not only in terms of efforts to stop the dangerous process of contemporary people becoming more and more lost in the world in which they live in, but also because of the opportunity to make more efficient efforts to turn them back from the misleading and dangerous development paths and directions of transformation, and thus protect them from threats and a quite real, although underestimated and vaguely imagined, disaster.

Considering the book's possible usefulness in a narrower sense, it could be justifiably said that its content, relatively rich, often interdisciplinary, inventive and original in terms of source literature (after all it references a broad group of outstanding scholars and thinkers representing various scientific and philosophical specialisations, as well as exceptionally highly intelligent individuals), may be considerably beneficial for the current interpretation of al-

---

most all subjects taught at social and humanistic faculties of higher education institutions, particularly sociology, political science, journalism, pedagogy, cultural studies and family studies. The book can probably serve not only as a vade mecum of sorts, useful for 'reading' the contemporary human world, its character, complexity and transformations, but also as a warning card for the careful observer and analyst of alarming changes in contemporary times, as well as a collection of texts which give food for thought to a mindful Reader. The book can, therefore, be a useful reading from various points of view and meet various expectations.

This expectation and hope are the main motif of these closing remarks, entitled *In place of an epilogue*. Indeed, the book which deliberately evades the formula of an 'ending' does not end anything, but perhaps opens something in the vast panorama of issues and problems it introduces.





# Indeks nazwisk

- Adorno Theodor W. 42, 340  
Alichniewicz Anna 49, 344  
Anzenbacher Arno 48, 337  
Archimedes 229, 233  
Arendt Hannah 94, 337  
Arrighi Giovanni 144  
Arytoteles 14, 65, 66, 209, 244  
Augustyn, św. 14
- Banach Czesław 277, 337  
Bańka Józef 18, 31, 39, 40, 42, 47, 49, 55, 56, 71, 93–97, 109, 117–119, 127–130, 132–136, 160, 174, 183, 199, 224, 226, 230, 231, 234, 261, 304, 305, 331, 337, 345  
Barber Benjamin R. 55, 89, 106, 145, 149, 150, 338  
Bauman Zygmunt 11, 13, 16, 18, 38–40, 42, 45, 47, 49, 55, 56, 84, 89, 104, 109, 112, 117–127, 130, 131, 133–136, 139–143, 148, 153, 155, 181, 200, 206, 209, 211–214, 216, 224, 225, 230, 231, 235, 237, 239, 242, 243, 247, 248, 261, 269, 270, 272–280, 296, 303, 317, 328, 330, 331, 338, 345  
Beck Ulrich 212, 338  
Bendyk Edwin 11, 338  
Benjamin Walter 212, 238  
Bentham Jarem 272  
Bereś Witold 28, 341
- Berger Peter L. 112, 339  
Bergson Henri 31  
Berkan Riza 11, 338  
Bielik-Robson Agata 212, 338  
Bieroń Tomasz 16, 338, 340  
Bilewicz Michał 237, 347  
Blake William 173  
Blanchot Maurice 273  
Bloch Ernst 94  
Blusz Krzysztof 331, 338  
Bocheński Aleksander 254  
Bogdan Michał 338  
Bogdański Aleksander 224, 243, 340  
Bove Jos 55, 338  
Braunmühl Ekkehard v. 284, 285  
Bronk Andrzej 41, 341  
Bruno Giordano 234  
Brzeziński Jerzy 310, 321, 324, 339, 341, 342  
Brzeziński Zbigniew 254  
Buber Martin 31, 231  
Buksiński Tadeusz 213, 338  
Burczyk P. 303, 339  
Burszta Wojciech Józef 206, 339
- Camiller Patrick 212, 338  
Camus Albert 47  
Caroll John 124, 154, 230  
Chałasiński Józef 320, 339  
Chmaj Ludwik 325, 339

- Chmielewski Adam 296, 307, 339  
Chołaj Henryk 140, 339  
Chomsky Noam 55, 146, 339  
Christensen J. E. 181  
Chwedeńczuk Bohdan 24, 67, 243, 339, 346  
Cieliński Cezary 46, 49, 224, 243, 344  
Collange J. F. 76, 193, 339  
Cozzoli Mario 112, 339  
Cynarski Wojciech J. 38, 150, 303, 339  
Czerny Janusz 25, 302–305, 324, 339  
Czingis-Chan 143  
Czyżewski Lech 16
- Debesse Maúrice 301, 339  
Delie Daniela 58  
Delors Jacques 305, 339  
Demokryt 66  
Derrida Jacques 42, 339  
Dewey John 326  
Dobrosielski M. 105, 109, 111, 246, 339  
Domańska Maria 305, 343  
Dönhoff Marion 111, 112, 339  
Dorosz Krzysztof 16, 340  
Dufour Francois 55, 338  
Dulniok M. 81, 197, 339
- Eco Umberto 42  
Epikur 66  
Esquivel Adolfo Perez 106
- Farson Richard 292, 339  
Faure Edgar 305, 339  
Fisher J. 181  
Flitner Andreas 285, 292  
Foucault Michel 42
- Frankl Victor 28  
Freud Zygmunt 185  
Fromm Erich 28, 42, 47, 49, 58, 89, 91, 94, 109, 112, 174, 181, 183–185, 213, 215, 224, 230, 231, 233, 243, 316, 340  
Fukuyama Francis 16, 340
- Gadamer Hans Georg 31  
Galileusz 173  
Gama Vasco da 143  
Gandhi Mahatma 58  
Gawor Leszek 36, 40, 70, 213, 339, 345  
Gehlen Arnold 42  
Giddens Anthony 16, 230, 340  
Giroux Henry 49, 224, 326, 327, 339, 343  
Goban-Klas Tomasz 11, 340  
Głombik Czesław 52, 347  
Gołaszewska Maria 268, 343  
Gołubiew L. 254  
Górecki Jan Konrad 17, 24, 32, 33, 73, 159, 162, 165, 167, 175, 178, 245–247, 344  
Górnicka Joanna 112, 343  
Górniewicz Józef 297, 340  
Grefe Christiane 140, 146, 340  
Greffrath Mathias 140, 146, 340  
Gründe C. 304  
Grzegorzczak A. 40  
Gurba Krzysztof 81, 197, 340
- Habermas Jürgen 42, 269, 321, 340  
Hare Richard M. 49, 224, 340  
Hasson J. 42  
Havel Václav 107, 340  
Hedemann Oskar 343  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 73, 253

- Hejnicka-Bezwińska Teresa 326, 340  
Heraklit 155  
Herr David 341  
Hinte Wolfgang 285  
Hobbes Thomas 168  
Hobsbawn Eric 55, 140, 340  
Hock W. 301, 340  
Holt John 289  
Hołówka Teresa 48, 343  
Horbowski Adam 305, 340  
Horkheimer Max 213, 242, 340  
Howe J. 42  
Huntington Samuel Phillips 16, 114, 340  
Husserl Edmund 31, 52, 71, 73, 346  
  
Ikada Daisaku 116, 346  
Illich Ivan 298  
Ingarden Roman 9, 31, 47, 49, 52, 347  
  
Jacórzynski Witold 48, 343  
Jan Paweł II 107, 185, 230, 240, 341  
Jankowska Hanna 16, 340  
Janni Octavio 106  
Jaworowski Zbigniew 341  
Jelonek Adam W. 237, 347  
Jonas Hans 42, 112, 243, 245, 246, 341  
Jonas J. 231  
Jung Carl Gustav 174, 341  
  
Kania Ewa 16, 343  
Kant Immanuel 46, 71, 73, 104, 173, 293  
Kapuściński Ryszard 12, 14, 18, 28, 84, 109, 117, 341  
Kartezjusz 173  
Kempny Marek 103, 343  
Kiereś Henryk 41, 43, 341  
Kierkegaard Sören 278  
Klekot Ewa 338  
Klimczak Bożena 112, 341  
Kolumb Krzysztof 143  
Kołakowski Andrzej 86  
Kołakowski Leszek 40, 94, 117, 231, 254, 341  
Kołodko Grzegorz 103, 341  
Komorowska Hanna 16, 340  
Konarzewski Krzysztof 297, 341  
Koźmiński E. 141, 341  
Kotarbiński Tadeusz 42, 47, 49, 224, 341  
Kowalska Małgorzata 342  
Kowalska-Kowal B. 313, 341  
Kozłowska Anna 341  
Kraśńska Ewa 11, 45, 118, 213, 247, 338  
Kubiak-Szyborska Ewa 303, 341  
Kubicki Roman 347  
Kuczyński Janusz 71, 341  
Kuczyński Tadeusz 341  
Kuligowski Waldemar 206, 339  
Kuniński Miłowit 103, 342  
Kuntz Tomasz 13, 16, 42, 224, 237, 338  
Kupfer Heinrich 284  
Kupisiewicz Czesław 268, 341  
Kurtz Paul 71  
Kuźma Józef 277  
Kwieciński Zbigniew 300, 310, 313, 321, 341, 342, 347  
  
Legowicz Jan 40, 211, 218, 315, 342  
Lehmann Thomas 293, 343  
Lévinas Emmanuel 31, 181, 231, 342  
Lipiec Józef 342  
Lyotard Jean-François 42, 269, 342

- Łagowski Bronisław 117, 254  
Łaszcz Jacek 338  
Łobocki Mieczysław 297, 301, 342  
Łukasiewicz Małgorzata 213, 321, 340, 342
- Mackiewicz Witold 184  
Madej Wojciech 174, 185, 337, 346  
Magellan Fryderyk 143  
Marcuse Herbert 94, 209  
Markocki Zygmunt 342  
Marks Karol 178, 185, 205  
Martin Hans-Peter 55, 103, 139, 212, 296, 342  
Maslow Abraham 207, 218, 304, 305, 342  
Matser F. 181  
McLuhan Herbert Marshall 103, 258, 295, 296  
Melosik Zbyszko 313, 319, 342  
Mengus R. 76, 193, 339  
Metzel Zbigniew 341  
Meyer M. 304  
Michalik Mieczysław 36, 40, 104, 105, 108, 235, 246, 339, 342, 343  
Michalski Cezary 342  
Michalski Krzysztof 39, 298, 343  
Michnik Adam 254  
Migasiński Jacek 342  
Miller Alice 284  
Mises Ludwig von 230  
Montalban Manuel Vázquez 106  
Moore Richard 304, 305, 342  
Możdżeń Stefan 325  
Musil Robert 209, 342  
Muszyński Heliodor 297, 342
- Nass Clifford 77, 193, 343  
Newton Isaac 173  
Nietzsche Fryderyk 230  
Niklewicz Piotr 174, 343  
Nowaczyk Mirosław 272, 342  
Nowak Leszek 117  
Nowak-Jeziorański Jan 254  
Nowicki Andrzej 40, 57, 108, 110, 342  
Nowicki Jacek 342  
Nycz Ryszard 321, 340, 342
- Ochojska-Okońska Janina 231  
Oelkers Jürgen 285, 293, 343  
Ortega y Gasset José 174, 343  
Ostermeyer Helmut 284, 285  
Owsiak Jerzy 231
- Pascal Blaise 173  
Pastusiak Longin 108, 113  
Paweł VI, papież 166  
Penna Anthony 326, 339  
Piaget Jean 292, 293, 305, 343  
Piątek Zdzisława 343  
Pinar William 326, 339  
Platon 14, 31, 65, 66, 242, 244  
Pomykało Wojciech 268, 341  
Poulet Bernard 343  
Poznańska Maria Wanda 268, 343  
Promieńska Halina 36, 49, 108, 111, 165, 177, 224, 337, 339, 343, 344  
Pstrąg Dorota 313, 345  
Puczyłowski Tomasz 11, 343  
Putman Hilary 230
- Radzioch Lech 24, 343  
Rakowski Mieczysław 254  
Ramonet Ignatio 106  
Reeves Byron 77, 193, 343  
Reich Robert 106  
Reisman David 209, 259  
Ricoeur Paul 31, 39, 298, 343  
Riesman David 94, 343

- Riffkin Jeremy 16, 55, 89, 106, 343  
Robertson Roland 103, 343  
Rochefort Christiane 285  
Rodziewicz Ewa 324, 342  
Rorty Richard 42, 261, 343  
Rougemont Denis de 104  
Rousseau Jan Jakub 168  
Rowid Henryk 325, 343  
Russell Bertrand 48, 343  
Ryfkín Jeremi 206
- Sareło Zbigniew 77, 192, 344  
Sartre Jean-Paul 47  
Savater Fernando 106, 109  
Schaff Adam 24, 27, 28, 40, 55, 57, 89, 94, 108, 117, 146, 243, 339, 344  
Schoenebeck Hubertus von 268, 284–287, 289, 291, 293, 324, 331, 344  
Schopenhauer Arthur 46  
Schrade Ulrich 141, 344  
Schumann Harald 55, 103, 139, 140, 146, 212, 296, 340, 342  
Schweitzer Albert 42, 49, 163, 235  
Sebesta Antonina 165, 177, 344  
Seemann Melvin 27, 344  
Simbierowicz Hanna 183, 237, 243, 344  
Singer Peter 42, 46, 49, 112, 224, 227, 231, 243, 247–249, 343, 344  
Skarga Barbara 254  
Skolimowski Henryk 17, 18, 24, 31–33, 39, 40, 42, 71, 73, 109, 117, 158–169, 171–183, 185, 186, 230, 231, 242, 243, 245–247, 254, 259, 261, 262, 344  
Skudrzyk Piotr 213, 344  
Sławek Tadeusz 81, 197
- Słowik Zdzisław 235, 341, 342  
Sokrates 234  
Soros George 106, 146, 344  
Sośnicki Kazimierz 325, 344  
Sowa Józef 313, 345  
Spinoza Baruch 173  
Stiglitz Joseph Eugene 38, 55, 139, 140, 142, 143, 181, 183, 212, 237, 243, 296, 303, 344  
Stolarczyk Ireneusz 38, 303, 344  
Strączek Krystyna 12, 341  
Strong Maurycy 166  
Suchodolski Bogdan 16, 18, 39, 40, 56–63, 66, 67, 85, 86, 88–91, 214, 219, 220, 259, 261, 298, 305, 311, 312, 315, 344  
Sułżycka Alina 16, 340  
Szacki Jerzy 40  
Szczepański Jan 18, 40, 57, 68, 209, 211, 215, 219, 255, 256, 344, 345  
Szczepański Marek S. 103, 345  
Szczepska-Pustkowska Maria 324, 342  
Szczerkowska Hanna 77, 343  
Szczęsna Anna 49, 224, 344  
Szewczuk Włodzimierz 18, 46, 224, 226, 233, 234, 345  
Szkudlarek Tomasz 268, 321, 327, 345  
Szmyd Jan 30, 36, 40, 42, 52, 70, 71, 198, 200, 206, 208, 263, 272, 303, 313, 342, 345–347, 349  
Sztobryn Dorota 268, 284, 343  
Sztumski Wiesław 24, 38, 40, 71, 117, 149, 151, 155, 157, 159, 160, 199, 207, 208, 231, 242, 254, 303, 337, 346  
Szuman Stefan 258, 346
- Śleboda M. 104, 346

- Śliwerski Bogusław 284, 300, 302,  
312, 313, 341, 346, 347
- Tarnowski Janusz 301
- Tarski Alfred 65, 346
- Tatarkiewicz Władysław 32, 33, 41,  
346
- Tchorzewski Andrzej M. 301, 346,  
347
- Tester Keith 11, 45, 118, 213, 225,  
235, 239, 247, 248, 338
- Thurow Lester C. 16, 146, 346
- Tischner Józef 31, 40, 187, 231, 232,  
346
- Toeplitz Krzysztof Teodor 11, 17,  
18, 199, 254, 258, 346
- Toynbee Arnold Joseph 109, 116,  
174, 181, 185, 186, 346
- Tymieniecka Anna Teresa 18, 26,  
31, 39, 40, 42, 47, 49–52, 56,  
63–68, 70–73, 82, 197, 231, 346,  
347
- Tyrała Paweł 297, 342, 346
- Tyzka Krzysztof 237, 347
- Walentowicz Halina 242, 340
- Walicki Andrzej 40, 117, 254
- Wallerstein Immanuel 38, 55, 139,  
140, 143, 181, 212, 214, 237, 249,  
296, 347
- Weber Max 114
- Week J. 272
- Weil H. 301, 347
- Wells Herbert George 311
- Welsch Wolfgang 347
- Wichrowski Marek 16, 48, 340, 343
- Wielgosz Przemysław 142, 144,  
149, 347
- Winkle Michael 285, 291
- Witkowski Lech 313, 324, 339, 347
- Wojnar Irena 56, 86, 214, 277, 301,  
337, 339, 344
- Wojtyła Karol 18, 40
- Wollheim Richard 347
- Wołoszyn Stefan 300, 347
- Woźniakowski Henryk 112, 339
- Wright Georg Henrik von 214, 347
- Wullach Lori 106
- Zachariasz Andrzej 224, 230, 347
- Zajęc Antoni 331
- Zajęc Dariusz 303, 342
- Zakrzewska Zofia 305, 339
- Zaorska Anna 103, 139, 142, 347
- Zeidler-Janiszewska Anna 347
- Zychowicz Juliusz 48, 337
- Żuk-Lapińska Ludmiła 39, 341