

MARIAN KEMPNY  
Instytut Filozofii i Socjologii PAN  
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW

## O CIĄGŁOŚCI W ZYGMUNTA BAUMANA REFLEKSJI NAD KULTURĄ

*Powroty i kontynuacje* to tytuł zbioru, który grono uczniów, współpracowników, przyjaciół złożyło w darze obchodzącemu wówczas siedemdziesiąte urodziny Autorowi<sup>1</sup>. Trudno o zarazem bardziej celne i krótsze wyrażenie myśli oddającej stałą obecność badań nad „kulturą” w twórczości autora książki *Kultura a społeczeństwo. Preliminaria* (1966). Jak sądzę, można zasadnie argumentować, że główny motyw tej pracy, opublikowanej jako ostatnia przed wymuszoną przez pomarcowe represje emigracją autora, stale powraca w jego pracach późniejszych. Co więcej, widniejące w jej podtytule „preliminaria”, określenie wskazujące na rodzaj zobowiązania do dokończenia badań teoretycznych w tym obszarze, przejścia do teorii właściwej, pozwalającej wymazać zdanie o „organicznie niedokończonym charakterze” (Bauman 1966, s. 27) powstałej wówczas analizy, to znak ciągłości jego dzieła. Właśnie przede wszystkim kontynuacji idei zawartych w tej wczesnej pracy i uporczywego powracania do tematu kluczowego dla rozumienia kondycji ludzkiej będą poszukiwał wśród bogactwa późniejszych przemyśleń Baumana. Oczywiście ryzykowna to strategia w przypadku autora tak płodnego, za którego myślą materializującą się we wciąż nowych publikacjach nadażyć wprost nie sposób. Ryzyko warte jest wszelako podjęcia, często bowiem i w różnych kontekstach pojawiają się sformułowane przez badaczy jego twórczości opinie na temat rozdziewu między polskim okresem a późniejszymi teoriami społecznymi powstającymi na emigracji. Nie negując odmienności charakteru koncepcji powstających w różnych okresach jakże długiej aktywności badawczej i pisarskiej Zygmunta Baumana<sup>2</sup>,

Adres do korespondencji: mkempny@ifispan.waw.pl

<sup>1</sup> *Powroty i kontynuacje. Zygmuntwi Baumanowi w darze*, E. Tarkowska (red.), IFiS PAN, Warszawa 1995.

<sup>2</sup> Opis tej aktywności wymagałby co najmniej osobnego obszernego artykułu. W tym zeszycie „Kultury i Społeczeństwa” Nina Kraśko zwraca uwagę na duże różnice między książkami Baumana powstającymi w Polsce oraz tymi pisanymi już w Anglii. Jej wyjaśnienie zmierza w stronę uwy-

chcę w obszarze jego dociekań problematyzujących relacje istniejące między tym, co kulturowe, a tym, co społeczne, rozumianych również jako opozycja między tym, co w życiu społecznym „subiektywne”, a tym, co „obiektywne”, poszukiwać nici przewodniej — idei łączących w spójny wzór jego teorię społeczną powstającą na przestrzeni niemal półwiecza.

Równie często mówi się o uprawianej przez Baumana nauce „refleksja socjologiczna”, co z pewnością znajduje uprawomocnienie w wyznawanej przez niego wizji socjologii. Pod pewnym względem stwierdzenia z lat sześćdziesiątych idealnie współbrzmia z poglądami na ten sam temat formułowanymi zupełnie niedawno. Przede wszystkim wyrażane wówczas przekonanie, iż jak najbardziej obfite czerpanie z twierdzeń i pomysłów przedstawicieli innych nauk społecznych (zwłaszcza antropologów) przybiera obecnie kształt swoistego modelu socjologii jako dyscypliny wymykającej się dyscyplinowym podziałom (zob. Tester 2003, s. 16–17), w której przypadku niemożność wyraźnego odgródnienia się od dyskursu toczącego się w naukach pokrewnych jest znamiem wyjątkowości i źródłem siły, nie zaś słabości.

Można twierdzić, iż w tym przypadku przekonanie o płodności „poszukiwań ponaddiscyplinowych” (Bauman 1966, s. 30) pozostaje w wyraźnym związku z rolą, jaką zajmuje w myśleniu Baumana refleksja nad kulturą. Można zarazem powątpiewać, czy tak jak niegdyś jako podstawowe zadanie socjologii nadal postrzega on tworzenie „ponaddiscyplinowej syntezy tego, co różne nauki mają na temat społeczeństwa do powiedzenia” (Bauman 1966, s. 29), teorii z prawdziwego zdarzenia, której zręby kładł w latach sześćdziesiątych. Jednocześnie uznawane obecnie za nadrzędne zadanie komentowania całości ludzkiego doświadczenia, w jego złożoności, podważania traktowanych jako oczywiste pewności (takie stwierdzenia łatwo odnaleźć w wielu współcześnie powstających jego pracach; zob. np. Bauman 2001b, s. 27–28) tłumaczy trwałą obecność problematyki kulturowej w jego schemacie badawczym. Oczywiście badania Baumana nad kulturą mogą prowokować — czy lepiej można by rzec: zapraszać — do zwrócenia się w różnych kierunkach. Padające zarazem — często równocześnie — określenia „teoretyk nowoczesności i ponowoczesności”, „analityk współczesności”, „krytyk globalizacji”, „moralista” czy „komentator kondycji ludzkiej” sugerują, że lokowanie studiów nad jego twórczością w planie czysto poznawczym nie jest zabiegiem fortunnym. Zwłaszcza że ostatecznie jego model wiedzy społecznej więcej wspólnego ma, jak się wydaje, z filozofią moralną niż z tradycyjnie pojmowaną socjologią teoretyczną<sup>3</sup>.

---

puklenia odmienności materii społecznej, którą autor w obu przypadkach analizował, zanurzony w różnych rzeczywistościach społecznych.

<sup>3</sup> Socjologia to dla Baumana formacja dyskursywna *sans frontiers* (zob. szerzej Bauman 1992a, s. 68 i nast.), nie zaś dyscyplina „podobna do fizyki”. Socjolog-teoretyk to nie czciciel jakiejś teoretycznej doktryny, lecz myśliciel „rozmawiający”, wsłuchany w „głos Innego”. Toteż nie na ustalaniu „abstrakcyjnej” prawdy, lecz na komentowaniu doświadczenia ludzkiego polega potencjalna zdol-

Nie dziwi zatem, że kiedy wnikliwi komentatorzy myśli Zygmunta Bauman — Peter Beilharz (2001) oraz Ian Varcoe i Richard Kilminster (1996) — wskazują na znaczenie, jakie kategoria kultury odgrywa w jego socjologii, to widzą ją w koniunkcji z kategoriami „władzy” i „socjalizmu”. „Kultura” jest wówczas przede wszystkim domeną wartości, którymi nasycony jest świat społeczny. Bez wątpienia sam Bauman uważa „kulturę” za jedną z najważniejszych współrzędnych niezbędnych przy kreśleniu mapy tego świata ludzkiego.

Tłumaczy to jednocześnie wielość kontekstów, w których kategoria ta w twórczości Baumana się pojawia. Najważniejszym z nich jest z pewnością nie tyle próba teoretycznej „rozbiórki” rzeczywistości działania ludzkiego i doświadczenia, ile potrzeba zrozumienia, co procesy społeczne oznaczają dla zaangażowanych w nie ludzi; jak głosi podtytuł jego wielce poczytnej (tłumaczonej na kilkadziesiąt języków świata) książki — „co z tego dla ludzi wynika”. Tak jak przypadku tej pracy poświęconej globalizacji, w większości analiz Bauman, w których pojęcie kultury odgrywa centralną rolę, kategoria ta okazuje się splątana z wymiarem władzy i wymiarem etycznym. Liczni komentatorzy i sam autor mówią tu zgodnie o współlistnieniu problematyki władzy i kultury oraz kultury i socjalizmu<sup>4</sup>.

Warto zatem dalszą analizę rozpocząć od rozpatrzenia natury tych związków. Jednoznacznie na ten temat mówią Varcoe i Kilminster (1996, s. 216): „dla Baumana kultura i władza są w sposób nierozzerwalny związane i śledzi on tę ich obustronną jedność na różnych poziomach. Na najgłębszym poziomie cały ciężar jego pracy zasadza się na próbach przełamania tradycyjnego dualizmu kultura–struktura za sprawą podkreślania ich jedności w sferze działań praktycznych”. Takie stanowisko — ich zdaniem — bierze swój początek w Baumanie odczytaniu pism młodego Marksa, która to interpretacja została wzmocniona lekturą Gramsciego. Niewątpliwie ich interpretacja trafia w sedno — w taki oto lapidarny sposób można by próbować streścić książkę, która w sposób niepodważalny czyni z Baumana teoretyka kultury, czyli *Culture as Praxis* (Bauman 1973). Wszakże jest w tej pracy daleko większy potencjał myślowy, który sam autor eksponuje we „Wstępie” do drugiego, znacznie późniejszego jej wydania (zob. Bauman 1999). Będę go traktował jako kononiczny wykład stanowiska Baumana w kwestii pojmowania kultury (choć podobną argumentację łatwo znaleźć w wielu innych pracach; zob. np. Bauman, Tester 2003).

---

ność socjologii do „zmieniania świata” (zob. Tester 2003, s. 29 i nast.). Idzie z tym w parze niewiara Baumana w jej wąsko rozumianą czysto praktyczną rolę, zdolność do rozwiązywania konkretnych problemów społecznych (zob. np. Bauman 2001b, s. 27).

<sup>4</sup> W najbardziej wyrazisty sposób myśl tę wyraża Keith Tester (Bauman, Tester 2003, s. 63), który nawiązując do książki Baumana *Socialism: The Active Utopia* (1976) sugeruje, iż to z tego rodzaju utopii socjalizmu jako szczególnego „moralnego horyzontu” człowieczeństwa można wywodzić jego rozumienie „kultury i jej wartości”.

Z kolei rozważając supozycję Beilharza na temat „upartej obecności” w swej twórczości bliźniaczych tematów — kultury i socjalizmu — Bauman wyjaśnia: „«Kultura» oznacza, że świat ludzki ma w swej naturze, iż jest przez «człowieka wytwarzany», czyli przekonanie, że ten świat jest wytwarzany przez dokładnie tych samych ludzi, którzy jednocześnie są jego tworem, nawet jeśli wyobraźliby sobie, iż świat skleciła i kieruje nim jakaś istota nadprzyrodzona, jakieś prawa natury czy historii, herosi czy święci” (Bauman 2001c, s. 343). Zarazem określenie „socjalizm” wyraża przekonanie, iż ta zdolność do „stwarzania świata” nie jest rozdzielona równo, że jednym ludziom przypada rola „kreatorów”, podczas gdy inni są jedynie „tworzywem”, a owego stanu rzeczy nie sposób uznać za sprawiedliwy i dlatego wymaga on zmiany (tamże). Stąd stała obecność tych dwóch fundamentalnych i współbieżnych kategorii w „schemacie poznawczym” Baumana, wynika ona ze swoistego „aktywizmu etycznego”, nakazującego badaczom rzeczywistości społecznej branie pod uwagę kosztów, jakie dla ludzi oznaczają określone wizje czy projekty społeczne, i myślenie o alternatywnych, nie pociągających za sobą tak dotkliwych skutkach sposobach organizacji życia społecznego. W ten sposób znajduje również wyraz nadzieja autora, że „moralność i kultura niweczą konieczność” (Bauman, Tester 2003, s. 67), czyli uwypuklają sferę ludzkich wyborów, przyrodzoną ludziom wolność od konieczności.

Łatwo dostrzec związek takich przekonań ze sformułowaniami otwierającymi książkę *Spółczesność a kultura*. Przedstawiając na wstępie główny problem swojej pracy jako zagadnienie konfliktu „kultury” i „społeczeństwa”, wskazuje Bauman na dualizm wszechobecny w życiu społecznym, a przybierający postać dwoistości kondycji ludzkiej: „życie człowieka dzieje się pośród dwu potęg [...]. We władzy pierwszej potęgi [ludzie — M.K.] są podmiotem, autorem, inicjatywą, punktem wyjścia działania. We władzy drugiej potęgi są przedmiotem, rzeczą, obiektem oddziaływań, biernym podścieliskiem form przez «to, co inne» odciskanych” (Bauman 1966, s. 7). To bycie na przemian podmiotem i przedmiotem jest właśnie źródłem konfliktu, którego inne miano to cechująca ludzką egzystencję opozycja między „wolą” i „koniecznością”. Właśnie ten konflikt angażuje badacza w „etyczny aktywizm”, ale do pełnego uchwycenia determinant „wyznaczających kształt ludzkich działań i losów” potrzebne jest intelektualne opanowanie, zestawienie w model teoretyczny, sproblematyzowanie nieusuwalnego konfliktu przez wypracowanie odpowiedniej aparatury pojęciowej. Czyli — jak to wówczas Bauman widział — teorii, dodajmy, teorii przekraczającej partykularyzmy podziałów dyscyplinowych. Dlatego — jak wyznaje — bez skrupułów czerpie z pomysłów antropologów, historyków, ekonomistów, psychologów. Wszelako to wszystko po to, by tak powstała „ponad-dyscyplinowa synteza” mogła zaspokoić ludzką potrzebę rozumienia własnego świata i czynienia w ten sposób własnego postępowania bardziej racjonalnym (zob. Bauman 1966, s. 28). Dziś bez wątplenia dodałby — i czymś bardziej moralnym.

Taki punkt wyjścia pozwala poszukiwać ciągłości skupionych wokół „kultury” dociekań Baumana również w planie czysto intelektualnym. W dalszych częściach tego szkicu będę starał się wykazać, iż starannie wyartykułowane stanowisko w kwestii kultury — ujawniające się wcześniej w jego myśleniu nie tylko w pierwocinach, ale w postaci dojrzałej koncepcji, to zarazem wynik antropologicznych założeń na temat kondycji ludzkiej, z wolnością od konieczności i przymusu jako „naturalnym warunkiem” człowieczeństwa, oraz koncepcji socjologii jako „teorii krytycznej”, ukazującej poprzez różnorodność treści pluralistyczną naturę społecznego bytu o zawsze „niedookreślonych” możliwościach. Będę starał się przy tym argumentować, iż to właśnie namysł nad zjawiskami kulturowymi, ich istotą, wyznacza w przypadku tego myśliciela kierunek tworzenia wizji teoretycznych społeczeństwa i jego przemian. Najwyraźniejszym tego odzwierciedleniem jest teoria społeczeństwa zindywidualizowanego, konsumpcyjnego, która w dobie płynnej nowoczesności powinna dostarczać narzędzi poznawczych do pochwycenia „doświadczenia jednostek i historii społeczeństw”. Jak stwierdza Bauman, w kontekście przemian teorii kultury: „przedmiot krytycznego zainteresowania i proponowane treści krytyczne muszą ulegać zmianie, jeśli przyłożony do przyszłości nóż nie ma ulec stopieniu” (Bauman, Tester 2003, s. 48). W ten sposób wyraża przekonanie, że istotą kultury jest ingerencja w rzeczywistość, „wykrawanie przyszłości” oraz że powinnością badacza społeczeństwa jest ukazywanie nieuchronnie niespełnionej natury tej rzeczywistości.

\*

Dlatego sam autor nie ukrywa, że jego przekonania co do natury kategorii kultury uległy poważnym zmianom w perspektywie blisko trzydziestu lat, które dzieliły napisanie *Culture as Praxis* od wznowienia tej książki. W największym uproszczeniu rzecz ujmując, przyznaje, iż jego myślenie w latach sześćdziesiątych pozostawało w zgodzie w dominującym wówczas socjologicznym paradygmatem: „traktowałem wówczas kulturę — pisze (Bauman 1999, s. ix) — jako pewną cechę rzeczywistości społecznej, którą należy adekwatnie ująć, opisać i przedstawić”. Główną jego troską było wówczas, jak z tym zadaniem poradzić sobie w sposób najwłaściwszy, zakładał bowiem, iż obiektywnie istnieje pewne zjawisko zwane „kulturą” (zob. tamże). To znaczy, że można wyodrębnić trzy odmienne dyskursy posługujące się tą kategorią<sup>5</sup>, w czym tkwi, jak się wydaje, sedno nieporozumień znaczeniowych, a jeśli cała operacja zostanie przeprowadzona starannie, znaczenie, w jakim pojawia się pojęcie kultury w każdym z nich, stanie się jasne i niezakłócone przez obecność innych

<sup>5</sup> Bauman (1973) wyodrębnia: tzw. rodzajowe pojmowanie kultury, ujęcie różnicujące oraz ujęcie hierarchiczne. Oczywiście, pierwociny tego rozróżnienia znajdujemy u podwalin współczesnej antropologii społecznej. Bauman pisze o tym szeroko już wcześniej w *Kulturze a społeczeństwie* (zob. Bauman 1966, s. 35 i nast.).

dyskursów. „kultura” zatem rozumiana była przezeń — wedle jego własnych słów — jako „pewnego rodzaju fakt społeczny, nie zaś zagadka domagająca się zastosowania metody archeologicznej czy potrzebująca «zdekonstruowania»” (Bauman 1999, s. ix).

Przy takim ujęciu łatwo przeoczyć, na czym w istocie polega paradoks obecności przymusu i wyboru w działaniu ludzkim, „paradoks kultury”, z którego wynika szczególna rola przydawana przez Baumana tej kategorii. Stąd łatwo dostrzegalna w myśli społecznej skłonność do „naturalizacji” kultury, zwłaszcza w odniesieniu do rzeczywistości społeczeństw tradycyjnych. Tymczasem jeśli ulokowana historycznie w dobie nowoczesności naturalizacja kultury była — jego zdaniem — wynikiem cechującego tę formację odczarowania świata, to ponowne zaczarowanie ponowoczesnego świata uczyniło możliwą jej dekonstrukcję. Nie wchodząc z konieczności w relacjonowanie, jak taka swista ewolucja dyskursu przebiegła, wskażę — za Baumanem — na jej rezultaty. Przede wszystkim „kultura” zdekonstruowana oznacza przekonanie, iż podobna Durkheimowskim faktom społecznym kultura jako zewnętrzna wobec jednostek przymuszająca siła stanowiąca gwarant ładu świata ludzkiego to w istocie maska przesłaniająca „kruchosć ludzkich przedsięwzięć” czy „upraszająca wybaczenia za przygodność ludzkich wyborów” (Bauman 1999, s. x).

W ten sposób rozumiana idea „kultury” umożliwiła pogodzenie zestawu opozycji ujawniających się w życiu społecznym — „wolności i konieczności, tego, co dobrowolne, i tego, co narzucone, elementu teleologicznego i przyczynowego, elementów wyboru i zdeterminowania, tego, co przypadkowe, i tego, co uwzorowane, tego, co przygodne, i tego, co wypływa z trzymania się praw, tego, co twórcze, i tego, co jest wynikiem rutyny, elementów nowości i powtarzalności, czyli mówiąc w skrócie — ludzkiego samopotwierdzania się i podlegania regulacji normatywnej” (Bauman 1999, s. xiii). Co więcej, towarzysząca owej cesze dyskursu kulturowego ambiwalencja okazuje się wbrew wszelkim wcześniejszym wysiłkom nieusuwalna. Albowiem nie tyle stanowi przypadkowy wynik błędu analizy pojęciowej, ile „wiernie odzwierciedla ambiwalencję warunków historycznych, dla których uchwycenia i wypowiedzenia pojęcie powstało, co czyni samą ideę tak owocnym i trwałym narzędziem percepcji i myślenia” (Bauman 1999, s. xi–xii). Nietrudno dostrzec, iż właśnie ambiwalencja, przygodność w swych społecznych materializacjach stanowią kategorię centralną dla jego diagnozy nowoczesności i ponowoczesności.

Konkludując — Bauman (1999, s. xiii) uważa, iż kategoria kultury nie miałaby wiele sensu, jeśli nie pozwalałaby dyskursywnie ugruntować zarazem ludzkiej wolności i jej braku (*unfreedom*). Dlatego owa ambiwalencja znaczeniowa nie tylko nie szkodzi, ale także wzmacnia jej poznawczą przydatność. Pozwala uchwycić za pomocą idei, która zrodziła się w określonych warunkach historycznych, uniwersalną kondycję ludzką. „Logiczna sprzeczność tkwiąca w *idei* tworzenia ładu [społecznego] sama stanowi odzwierciedlenie *sprzeczności* społecznej konstytuowanej poprzez ładotwórczą *praktykę*” (Bauman 1999, s. xiv;

podkr. oryg.). Warunkiem koniecznym kultury ludzkiej jest bowiem możliwość działania w sposób, który prowadzi do nieprzewidywalnych rezultatów, do wypracowywania alternatywnych wobec zastanych wzorów życia wspólnego.

Ta cecha tłumaczy również, dlaczego niemożność efektywnego poradzenia sobie z ambiwalencją stale prowadzi do powstawania dwóch nie przystających do siebie dyskursów wokół „kultury”. W efekcie neglizowania wzajemnego uwklania obu łatwo dochodzi do przejścia od paradoksu współlistnienia dwóch nieprzystających cech kultury „wyrastających z tego samego pnia” do statusu antynomii zachodzącej między dwiema „obcymi sobie i nie pozostającymi we wzajemnej zależności siłami” (Bauman 1999, s. xvi).

Owe siły konceptualizowane są w postaci idei składających się z jednej strony na obraz „kultury” jako domeny kreatywności, przełamywania skostniałych nawyków i tradycji, przeciwstawiania się normom i wynoszenia się ponad pospolicieść. Z drugiej strony, produkt przeciwstawnego w swym charakterze dyskursu stanowi pojęcie kultury reprezentujące nacisk na regularność i uwzorowanie. Jak wyjaśnia Bauman (1999, s. xvii), idzie to w parze z umieszczeniem wolności jednostek w rubryce „łamanie norm” i „dewiacje”. Dlatego definiuje się wówczas kulturę w sposób następujący: „jest to agregat albo, jak lepiej można rzec, spójny system nacisków mających wsparcie w postaci sankcji, zinternalizowanych wartości i norm oraz nawyków, które zapewniają powtarzalność (a co za tym idzie także przewidywalność zachowań na poziomie jednostkowym oraz monotonię reprodukcji, ciągłość w czasie, «przechowywanie» tradycji, Ricouerowskie *mêmeté* na poziomie zbiorowości” (Bauman 1999, s. xvii).

Nietrudno dostrzec tu genezę jednego z podstawowych problemów, jakie wiążą się z pojęciem „kultury”. Oba dyskursy pozostają wzajemnie w nieusuwalnej sprzeczności. Jeśli pierwszy można zakorzeńić w humanistycznych ujęciach kultury i wywodzić od Matthew Arnolda i jego definicji kultury jako *sweetness and light*, czyli czegoś najlepszego, co może osiągnąć gatunek ludzki, to drugi bierze początek z tradycji antropologii kulturowej, ale — jak zwraca na to uwagę Bauman (1999, s. xvii) — przeważał w naukach społecznych przez ponad całe stulecie, nim załamał się czy raczej utracił wiarygodność. Jego szczytowym wyrazem był system socjologiczny Talcotta Parsonsa, w którym — jak można by powtórzyć za Baumanem — kulturze przypadła rola czynnika usuwającego przypadkowość z życia społecznego.

Wypada też zgodzić się z jego opinią, iż to, co się stało udziałem dyskursu kulturowego we współczesnej socjologii, zapowiadanego już przez Simmłowski opowieści o „tragedii kultury” (zob. Simmel 1980), oznacza uznanie, iż „kultura” obecnie postrzegana jest jako mechanizm w tym samym stopniu odpowiedzialny za ład społeczny co generujący chaos. Bauman wskazuje w tym kontekście na „społeczeństwo ryzyka” Urlicha Becka, *manufactured uncertainty* Anthony’ego Giddensa oraz wizję demokracji Corneliusa Castoriadis jako „ustroju opartego na refleksyjności i samoograniczaniu”, czyli koncepcje ujawn-

niające, że „społeczeństwo musi wiedzieć, że życie społeczne nie ma jakiegoś z góry zagwarantowanego znaczenia, że zasadza się na chaosie, który poszukuje dla samego siebie formy, nigdy nie danej zawsze dla wszystkich” (Bauman 1999, s. xx).

Beck, Castoriadis, Giddens — wszyscy oni swoimi teoriami potwierdzają zatem, że zjawiska określane mianem kultury nie tyle polegają na samoodtwarzaniu, ile na ustanawianiu warunków dla dalszego eksperymentowania i zmiany. W efekcie paradoks kultury zyskuje dziś szczególnie wyraźną postać: „wszystko, co służy zachowaniu wzoru [kulturowego], jednocześnie podważa jego moc obowiązywania” (Bauman 1999, s. xx). Kultura nie może wobec tego wytwarzać niczego innego poza bezustanną zmianą, choć paradoksalnie „nie może prowadzić do zmiany w inny sposób niż przez ponawiane wysiłki na rzecz ustanowienia ładu” (Bauman 1999, s. xx).

Innymi słowy, jak szeroko argumentował Bauman już w *Prawodawcach i tłumaczach* (książce oryginalnie ogłoszonej drukiem w 1987 r.), pojęcie kultury zostało odkryte, czyli pojawiło się w oświeceniowym dyskursie, w wyniku gorączkowego poszukiwania ładu zrodzonego z lęku przed chaosem, co pociągało za sobą świadomość, że los ładu społecznego spoczywa w ludzkich rękach. Taka konstatacja była dla świata bodźcem do wkroczenia w „erę niepowstrzymanego i przyspieszonego dynamizmu form i wzorów” (Bauman 1999, s. xx), w której kultura na równi stanowi czynnik natychmiastowego starzenia się społecznych wzorów i ich uporczywego trwania.

Wydaje się, iż choć w *Kulturze a społeczeństwie* rozumiał Bauman kulturę wężej, czyli jako mechanizm ładotwórczy<sup>6</sup>, jednocześnie owo Janusowe oblicze działań człowieka było tam punktem wyjścia do rozważań nad sprzecznościami między tym, co człowiek musi, a tym, co jest przedmiotem jego wyboru. Kultura w takim ujęciu odnosi się do sfery jednostkowych motywacji do działania, jednakże analizowanych w wymiarze ponadjednostkowym. Zarazem stanowiąca oś jego rozważań kwestia sprzeczności między „tym, co pożądane, a tym, co realne”, czyli między widzianymi w wymiarze ponadjednostkowym motywacjami działań ludzkich a realnymi możliwościami („sytuacją” — jak to określa Bauman), pozwala wyartykułować odmienne rozumienie kultury. Kultura — „to zasób informacji [...] posiadanych przez daną zbiorowość ludzką, przekazywanych sobie nawzajem przez osobników za pośrednictwem symboli o ustalonych dla danej zbiorowości znaczeniach” (Bauman 1966, s. 95–96). Symbolizowanie staje się specyficznym dla człowieka narzędziem ujarzmania

---

<sup>6</sup> We „Wstępie” do tej książki mowa o następującym rozumieniu kultury: „Tę właśnie sferę celów, wartości, znaczeń i wzorów — wszystkiego tego, co bez względu na swe ponadjednostkowe pochodzenie jest zinterioryzowane lub może być interioryzowane — obejmować będziemy w tej książce pojęciem *kultury*” (Bauman 1966, s. 10).



rzeczywistości, lecz zarazem zostaje uwypuklony fakt, iż tak rozumiana kultura zaczyna żyć własnym życiem poza sferą instrumentalności — „informacje, raz oderwane od swych energetycznych aspektów, zaczęły wieść żywot własny, zaś znaczenia oddzielone od rzeczy oznaczanych mogły stać się przedmiotem kombinacji dziejących się li tylko w sferze informacji i pierwotnych wobec zdarzeń energetycznej sfery [społecznego bytu — M.K.]” (Bauman 1966, s. 97).

Takie ujęcie pozwala mówić o względnej autonomii kultury w stosunku do społecznego bytu, o jej usamodzielnianiu się, wyzwaniu od społecznych (systemowych) determinantów. Dlatego już w kilka lat później w *Culture and Praxis* Bauman rozwija koncepcję, która — zwłaszcza przez wskazywanie na analogie z formami językowymi<sup>7</sup> — uwypuklała współobecność i współzależność elementu kreatywności i rutynizacji w życiu społecznym właśnie w odwołaniu do autonomii kultury jako sfery ludzkiej *praxis*. Jak pisze: „[kultura] jest jednocześnie obiektywnym podłożem doświadczenia, któremu są przydawane subiektywne znaczenia oraz subiektywnym «zawłaszczaniem» w innym przypadku obcego człowiekowi świata” (Bauman 1973, s. 218). Kultura rozumiana jako ludzka *praxis* oznacza zatem działalność strukturującą, redukującą niepewność i ambiwalencję, ale i ujawniającą namiastkowy (i skazany w dłuższym okresie na porażkę w walce z ambiwalencją) charakter owej działalności sensotwórczej.

Tu podąża autor tropem antropologicznych rozważań Mary Douglas i Edmunda R. Leacha na temat modelowania rzeczywistości społecznej przez zabiegi klasyfikacyjne, które uważa za tożsame z „próbami zaprowadzenia ładu [społecznego]”. Uważa wszelako, iż nieusuwalność ambiwalencji, niedostosowanie znaczeń do zniuansowanej rzeczywistości jest nieuniknionym dopełnieniem wszelkich ładuotwórczych wysiłków. Tłumaczy to, dlaczego najwięcej miejsca w swych analizach poświęca Bauman krytyce ortodoksyjnego — jak go nazywa — to znaczy systemowego modelu kultury. Zwraca też uwagę, iż — wbrew utartym poglądom — to koncepcja Claude’a Lévi-Straussa pozwoliła mu dojrzeć coś, co wydaje się oczywistością w świecie globalizacji i wielokulturowości.

Oto różnica co do natury form społecznych, wyrażająca się między innymi w hasle o „końcu geografii” głoszonym przez Paula Virilio, lepiej pozwala zrozumieć, że istota kultury nic nie ma wspólnego z ich przestrzennym kontekstem. Nie oznacza to negocjowania znaczenia przestrzennego wymiaru interakcji społecznych. Bauman (1999, s. xxiii) zwraca uwagę, iż przeciwstawienie „wnętrza” i „zewnątrza” ma kluczowe znaczenie w życiu społecznym, łączy się bowiem z samą ideą „wspólnoty”. Jest tak dlatego, iż bycie „wewnątrz” przeciwstawione

---

<sup>7</sup> Już we wcześniejszych pracach Bauman odwołuje się do Lévi-Straussowskiego pojęcia „funkcji symbolicznej” w celu zrozumienia natury sprzeczności między kulturą a społeczeństwem wyrastającej z faktu, iż „wszechświat nigdy nie jest obdarzony dostatecznym znaczeniem i w której umysł zawsze posiada więcej znaczeń na podporządku niż przedmiotów, do których może je odnieść” (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, cyt. za: Bauman 1966, s. 25; zob. też Bauman 1967).

pozostawaniu na „zewnątrz” odsyła do opozycji między pewnością i niepewnością, wiarą w siebie i wahaniem. Nieproblematiczność „bycia wewnątrz” oraz „pozostawania na zewnątrz”, typowa dla wczesnych antropologicznych wizji kultury pierwotnej, została obecnie w ostateczny sposób zanegowana przez różnego rodzaju czynniki mobilności, które wiążą się z globalizacją komunikacji, lecz zasadniczy sens tej opozycji wyraża się przypisywaniu kulturze cech systemu zdolnego do „zarządzania” czy „administrowania” przestrzenią. „Obraz kultury jako «systemu» odzwierciedlającego swą postacią plan stworzony przez zarządzającego stanowił — twierdzi Bauman (1999, s. xxvi) — projekcję tego rodzaju ambicji czy zadania zarządzania przestrzenią”.

Temu obrazowi przeciwstawia Bauman wizję kultury jako „matrycy”, pochodzącą — jego zdaniem — właśnie od Lévi-Straussa. Zamiast sztywnego zestawu wartości regulujących życie społeczne czy trwałego kodeksu ściśle powiązanych norm zachowania — w rozumieniu Baumana (1999, s. xxvii i in.) — autor *Antropologii strukturalnej* obrazuje kulturę jako swoistą matrycę możliwych wyborów, której struktura pozwala w praktyce wygenerować nieprzeliczoną wielość permutacji. Prowadzi go to do interpretacji teorii Lévi-Straussa jako rewolucyjnej wizji strukturyzacji, zamieniającej „klatkę” struktury w „kapapultę”, w motor zmiany „nigdy niekończącej się i na zawsze niekompletnej”<sup>8</sup>.

O ile takie odczytanie strukturalizmu Lévi-Straussa może wydawać się sporne, to ostateczna konkluzja Baumana dotycząca istoty kultury ma niepodważalną nośność teoretyczną. Oto zwykle opisywana w socjologii w kategoriach „normatywnej koordynacji” jednowymiarowa koncepcja zyskuje swoje dopełnienie. Według sformułowania Baumana, tym, co spaja różne zjawiska kulturowe w „kulturę”, nie jest ich „systemowość”, lecz właśnie obecność „matrycy potencjalnych permutacji” oraz związane z nią „nieustające zaproszenie do zmiany”. Systemowość przy takim rozumieniu oznacza „mieszanie petryfikacji pewnych («normalnych») wyborów oraz eliminacji niektórych innych («dewiacyjnych»)” (Bauman 1999, s. xxix).

\*

Skupienie uwagi na indywidualnych wyborach kieruje naszą uwagę ku aktorom życia społecznego, ponieważ to mechanizmy ich działań przede wszystkim wymagają wyjaśnienia, jeśli mowa o kulturze jako „nożu przyłożonym do przyszłości”. Ten kontekst analizy kultury odzwierciedlił się najwyraźniej w zastąpieniu w dyskursie kulturowym w socjologii kategorii „osobowość” pojęciem „tożsamość”. Przy czym znaczenie przydawane temu ostatniemu podlegało w ostatnich latach znaczącym przeobrażeniom<sup>9</sup>. Podstawowa różnica mi-

<sup>8</sup> Bauman dostrzega związek pomiędzy Lévi-Straussa ujęciem kultury jako dynamicznej siły a Derridańską koncepcją iteracji, która pokazuje, w jaki sposób w każdy akt repetycji wtopiony jest zarodek zmiany.

<sup>9</sup> Piszę na ten temat szerzej w innym miejscu, zob. Kempny 2001.

ędzy nimi, oprócz rzecz jasna wielu innych, dotyczy statusu poznawczego obu kategorii. „Osobowość” służyła badaczom do „strukturalizowania zachowań ludzkich” na podobieństwo kultury, do której „obdarzone” osobowością jednostki przynależą, gdy tymczasem „tożsamość” (zwłaszcza w rozumieniu płynnych identyfikacji — zob. szerzej Bauman 2001a) oznacza sferę swobodnego wyboru, w obrębie której mówienie o „odchyłkach od (kulturowej) normy” niewiele ma sensu. Analizowana z tej perspektywy „tożsamość” wydaje się nieuświadomianą do końca odpowiedzią socjologii na ostateczne rozejście się kultury i społeczeństwa.

Owo rozejście można za Baumanem (1966) wiązać z przechodzeniem od „społeczeństwa homogennego” (o homogennej kulturze) do rozwojowego „społeczeństwa heterogennego” albo opisywać ogólnie jako element transformacji społeczeństw przednowoczesnych: poprzez różne społeczne odłamy nowoczesności aż do jej aktualnej postaci — płynnej nowoczesności (zob. Bauman 2000a). W celu zrozumienia autonomii kultury „pod rządami” płynnej nowoczesności warto jednak sięgnąć do bardziej szczegółowych analiz omawianego autora. Właśnie kontekst płynnej nowoczesności ujawnia, iż swoista „systemowa funkcja kultury” realizuje się poprzez jej zmienność, rozpadliwość, brak zakorzenienia i powszechną dostępność wzorów i wytworów kulturowych oderwanych od ich pierwotnego kontekstu. Według Baumana (1999, s. xiv), to te cechy stanowią współcześnie „rzeczywistość pierwotną” kultury, a zaskakujące swą różnorodnością tożsamości wyłaniają się jako rezultat długiego łańcucha „procesów wtórnych” — wyboru, wybiórczego zatrzymywania i rekombinacji przez jednostki materiału kulturowego.

Z tego powodu Bauman proponuje metaforę wiru jako modelu pozwalającego obrazowo opisywać tożsamości kulturowe: „Tożsamości utrzymują swoisty kształt tylko w takim zakresie, w jakim nie ustają w przyswajaniu i pozbywaniu się materiału kulturowego rzadko kiedy będącego ich własnym produktem. Tożsamości nie zależą od swych wyjątkowych cech, lecz w coraz większym stopniu polegają na różnych sposobach selekcjonowania, ponownego przetwarzania, aranżowania na nowo materiału kulturowego, który jest wspólny dla wszystkich albo przynajmniej potencjalnie dostępny dla wszystkich” (1999, s. xiv). Zarazem — według Baumana — trwałość tożsamości (podobnie jak kultury) paradoksalnie zależy od ich zdolności do zmiany, nie zaś od zdolności do przechowywania niezmiennych treści i utrzymywania trwałych form.

\*

„Kultura” — ze swym ambiwalentnym, płynnym charakterem, ze swą wszechobecnością — zachęca czy wręcz nęci współczesnego badacza, by zapomniał o dualizmie rzeczywistości społecznej przybierającej formy konfliktu sfery pragnień i bytu oraz o konieczności koordynacji obu sfer. Takiej przygnęcie — zapomnienia o konieczności namysłu nad determinantami działania

ludzkiego w świecie pozornej swobody wyboru z nieograniczonej puli różnorodnych, często popadających ze sobą w sprzeczność ofert — Bauman nie daje się zwieść. Rozpoznanie kulturowej kondycji łączy z teorią globalizacji i wizją społeczeństwa konsumpcyjnego.

Łatwo można wykazać, iż obie wspomniane koncepcje wyrastają z jego ustaleń na temat statusu zjawisk kulturowych, obie też starają się rzutować kulturę na jej Janusowe oblicze — społeczeństwo jako domenę relacji bliskości, przynależności i dystansów, solidarności i władzy, ale również jako obszar odtwarzania warunków realnego życia. Obie — w jego ujęciu — ukazują organiczoność autonomii kultury, dostarczającej środków do konstytucji stosunków społecznych i maskowania ich prawdziwego charakteru, o którym niejednokrotnie przesądza nierówność generowana przez struktury władzy.

Podążając za myślą Zygmunta Baumana można stwierdzić, że jeśli kapitalizm prawdziwym bohaterem socjologicznej opowieści czyni bez wątpienia produkcję i pracę w jej społecznym i kulturowym wymiarze, to jego współczesne przemiany i wynikające z nich nowe formy, jakie przybiera rzeczywistość społeczna, pociągają za sobą prymat konsumpcji. Także w sferze budowy indywidualnych tożsamości konsumpcja staje się teraz podstawowym źródłem zasobów umożliwiających (ale i organiczających) autokreację. Rzecz jasna, tacy myśliciele jak Werner Sombart, Emile Durkheim i Thorstein Veblen już na przełomie XIX i XX wieku w konsumpcji upatrywali mechanizm dynamizujący współczesny kapitalizm i decydujący o kształcie struktury społecznej społeczeństwa przemysłowego, wszelako dopiero niedawno Bauman tak wyraziście zaczął przedstawiać tzw. syndrom konsumpcyjny zarazem jako przyczynę oraz swoistą terapeutyczną reakcję na kryzys tożsamościowy rodzący się z powodu pluralizacji wspólnot, wartości i wiedzy w społeczeństwie okresu płynnej nowoczesności.

Czy jednak Bauman zgodziłby się z Jeanem Baudrillardem (1972), który w znanym stwierdzeniu, iż „to znaki, a nie produkty podlegają konsumpcji”, uwypuklił symboliczno-znaczeniową dominantę owych przemian w odniesieniu do uznania konsumpcji jako sfery semiotycznych kodów za czynnik konstytutywny dla takiego społeczeństwa? Niejednokrotnie zadawał on w swych książkach pytanie, co dzieje się z systemem społecznym w konsumenckiej fazie kapitalizmu? Formułowane odpowiedzi wskazują, iż choć praca traci moc integrowania i organizowania systemu, to raczej nie mamy do czynienia z rozpadem systemu, w miejsce pracy zaś pojawia się jakiś inny czynnik zapewniający integrację systemową i społeczną. W pracy Baumana z końca lat dziewięćdziesiątych czytamy: „W obecnym społeczeństwie zachowanie konsumenckie [...] zbliża się coraz bardziej ku pozycjom poznawczej i moralnej osi życia, więzi integrującej społeczeństwo, ośrodka systemowego zarządzania. Innymi słowy, podąża ku tej samej pozycji centralnej, którą w przeszłości — w trakcie «nowożytniej» fazy społeczeństwa kapitalistycznego — zajmowała praca w postaci opłaconego wysiłku” (Bauman 1992b, s. 24).

Tymczasem w kilkanaście lat później Bauman dowodzi, iż konsumpcja traci swoją zdolność do wyrazistej strukturalizacji stosunków społecznych. „Jeszcze dwadzieścia lat temu — pisze — Pierre Bourdieu stwierdzał ścisłą korelację między wysokością pozycji społecznej a wybrednością artystycznego gustu i surowością kryteriów. Dzisiejsze badania dowodzą, że na szczytach społecznej hierarchii obowiązuje kulturowa wszytkożerność. Im kto wyżej w hierarchii, tym bardziej czuje się jak w domu we wszystkich, z pozoru krańcowo odmiennych stylach i gatunkach artystycznych, w żadnym domu się nie zadomawiając i do żadnego z nich nie przywiązując się ze szkodą dla innych. W idiomatyce angielskiej «wysoka» kultura zwana była *high brow*, w przeciwieństwie do kultury «niższej» czy «wulgarniej», zwanej *low brow* — z kulturą *middle brow*, mieszczańsko-filisterską czy wręcz «kołtuńską», stłoczoną pośrodku” (Bauman 2004b, s. 89).

Kultura konsumpcyjna jest w efekcie przede wszystkim tworem charakteryzującym się policentrycznością i heterogenicznością; jest wypełnionym po brzegi rezerwuarem znaczeń, a właściwie elementów znaczących, które w wyniku codziennej *praxis* jednostek łączą się ze znaczącymi. W przekonaniu Baumana (2000c), te fundamentalne cechy kultury konsumpcyjnej najlepiej oddaje metafora „spółdzielni spożywców”, pozbawiająca sensu wiele podstawowych opozycji konstytutywnych dla jej „ładotwórczej wizji”. Kultura — tak widziana — okazuje się „terenem samorządnym”, zbiorem heterogenicznych treści — znaczeń, tekstów, kodów — tworem pozbawionym jakiegokolwiek stabilnej struktury, ale nie jest „terenem anarchii”. Na tym obszarze nie sposób odróżnić „autora” od „aktora”, bo w istocie wszyscy są jednocześnie autorami i odtwórcami działań stanowiących iteracje nie zaś reiteracje. Nie budzi zaskoczenia fakt, iż Bauman dostrzega harmonię, rodzaj współbrzmienia, między wspomnianymi cechami kultury konsumpcyjnej a „ambiwalencją jako endemiczną cechą współczesnych tożsamości”<sup>10</sup>.

Trudno wszakże uciec od pytania odzwierciedlającego dualizm kultury i społeczeństwa — jak wobec rynkowej metafory sugerującej nieinstrumentalność kultury jako dziedziny „nieograniczonego wyboru” formują się trwalsze konstelacje znaczeń pozwalające jednostce uzyskać orientację w świecie; w jaki sposób tkwiące w takiej kulturze jednostki konstruują wzory swego działania. Dotykamy tu zagadnienia powiązań istniejących między procesami indywidualizacji a konsumpcją, która może być traktowana jako „biograficzne rozwiązanie dla sprzeczności systemowych” (Beck 2002). Nie jest to przedmiotem uwagi Baumana, a odpowiedź wymagałaby, jak się wydaje, rewizji jego modelu konsumpcji jako aktywności „prywatnej, zatomizowanej i pasywnej” i uzupełnienia założeń tak, aby model ten obejmował również sytuacje konsumpcji jako sfery zjawisk w pełni społecznych, wymagających współzależności i angażujących wspólną aktywność (Appadurai 1986). Nie tylko zatem refleksyjność

<sup>10</sup> Zob. szerzej na temat cech tożsamości konsumenta np. Bauman (2005, s. 28 i nast.).

konsumenta uprawiającego swoją „politykę życiową” (Giddens 2003) i czerpiącego podniety z „estetyzacji życia codziennego” (Featherstone 1996), lecz i jednostka poprzez swoje konsumpcyjne wybory wprzęgana w nowe formy społecznienia, typowe dla globalnego społeczeństwa z jego nowymi internetowymi agorami, stać się musi przedmiotem analizy badacza kultury.

Zwłaszcza że bezprecedensowa swoboda wyboru stająca się udziałem jednostek, którym — zdaniem Baumana — zdjęto uciążliwe więzy ról społecznych, oznacza również konieczność refleksji nad przemianami form społecznienia, które ów konflikt wyboru i konieczności, czyli kultury i społeczeństwa, współcześnie wyrażają. Obecnie to „globalizacja” służy jak podstawowy model diagnozujący ich wzajemne relacje. „Konsumpcja” jako struktura modelująca życia społecznego wskazuje na raczej dysjunktywny niż koniunkcyjny charakter życia społecznego w warunkach płynnej nowoczesności. Rozejście się kultury i społeczeństwa przyjmuje wówczas nową postać. Wyraźnie ilustruje to Bauman (2000b) w swym ujęciu globalizacji, która przynosi rozpad bądź pomniejszenie znaczenia istniejących zbiorowych form życia społecznego, tradycyjnych wspólnot, państw narodowych, ale i klas społecznych konstytutywnych dla społeczeństw przemysłowych.

Pojawiają się jednocześnie nowe formy wspólnotowości, albo bycia razem, w których jednostki podlegają integracji także w odwołaniu do Baudrillardowskich towarów-znaków oferowanych na rynku. Innymi słowy, kultura konsumpcyjna — burząca się przeciw wszelkim regułom i „zakochana w wyborze” nie różni się w swej funkcji kultury społecznej odpowiedzialnej za walkę z ambiwalencją i wprowadzanie ładu od nowoczesnych i przednowoczesnych poprzedniczek zwalczających zaciekle wszelką niejednoznaczność i marginalność. Dlatego obok swoistych rynkowych „neoplemion”, pozbawionych wyraźnych form organizacyjnych, struktur przywództwa czy sprawnej kontroli społecznej, których żywot jest krótki i ściśle zależny od wahań cykli mody, Bauman dostrzega społeczności, których wymuszona mobilność zostaje zamieniona w „zastygłą przejściowość” cechującą migrantów, uchodźców, robotników sezonowych. To oni obok „nowych biednych” są w świecie płynnej nowoczesności „Obcymi”, których „przybycie wywiera efekt podobny trzęsieniu ziemi, [ponieważ] Obcy wstrząsa skałą, na jakiej wspiera się bezpieczeństwo codziennego życia” (Bauman 2000d, s. 21).

Zarysowana biegunowo opozycja wspólnot konsumentów zasadzających się na pozornie nieograniczonym wyborze, opartych na wspólnym pożądaniu towaru-znaku, oraz form społecznych, które zaludniają właśnie owi Obcy, „uloalnieni” i dyskursywnie zamienieni w „osady działań innych ludzi” (por. Bauman 2000b, rozdz. 4–5; Bauman 2002), w istocie także w zindywidualizowanym społeczeństwie płynnej nowoczesności skrywa wszechobecny mechanizm zmagania się jednostek z uprzedmiotowieniem, a zarazem uprzedmiotowienia relacji społecznych. Można twierdzić, iż konflikt tych dwóch tendencji — do uprzedmiotowienia i upodmiotowienia — oznacza swoistą grę o sumie zero-

wej toczącej się w imię ładu w kulturze, która „prze ku przejrzystości granic” (Varcoe, Kilminster 1996, s. 224). Owa gra generuje nowe społeczne monstra — ludzi-odpady społeczeństwa konsumpcyjnego czy wspomniane odpodmiotowione społeczności-getta.

Troska o przywrócenie jednym i drugim podmiotowości ludzkiej nie zamyka ostrości spojrzenia Baumana. Nieusuwalne napięcie między byciem podmiotem a byciem przedmiotem w społeczeństwie konsumentów powoduje, że współcześnie wszelkie relacje społeczne zużywają się (są konsumowane) według wzorów cechujących „cykl życiowy” zwykłych dóbr konsumpcyjnych (zob. szerzej Bauman 2003, 2004a). Oznacza to zarazem, iż skłonność do traktowania innych jako przedmiotów konsumpcji lub konsumpcyjnych odpadów<sup>11</sup> wyrasta z uniwersalnej logiki kultury sprzężonej — o czym pisałem na wstępie — z władzą, pojmowaną tu jako zdolność do bycia kreatorem kosztem tych, którym przypada rola tworzywa.

Ten sam wątek zamyka *Kulturę a społeczeństwo*, która to książka kończy się krytyką konsumpcyjnej kultury indywidualizmu, ale i relatywizmu. To nie tylko redukcja ekspresji osobowości do nabywania rzeczy stanowi problem cechujący taką kulturą społeczeństwa. Równie destrukcyjne dla więzi społecznych okazuje się traktowanie norm kulturowych jako części „rynku towarowego” (Bauman 1966, s. 444). Wówczas Bauman widział w tych zjawiskach konsekwencję „radykalnej, doprowadzonej do ostatecznych granic logicznych heterogeniczności wielostrukturального społeczeństwa” (Bauman 1966, s. 453), czy jednak dziś nie przychodzi nam odczytać istniejącej sytuacji jako nieuchronnej konsekwencji antynomii natury ludzkiej, w którą wpisane jest bycie podmiotem i przedmiotem zarazem, czego wyrazem jest nieustający dyskurs wokół kultury.

\*

Bycie podmiotem i przedmiotem zarazem niestety nie jest przypadłością, od której teoretyczna praktyka uwalnia socjologa zdolnego dostrzec antynomie cechujące myślenie o świecie w kategoriach kulturowych. Dlatego jak we wszelkim ludzkim działaniu ów splot tego, co kulturowe, i tego, co społeczne, decyduje o naturze socjologii jako sfery praktyki społecznej. Wysiłek, który zapoczątkowało poszukiwanie teorii wyjaśniającej paradoksy związane z pojęciem kultury w socjologii, znajduje dziś nowy wyraz, o czym pisałem krótko powyżej. Jednakże teoretyczne badania Baumana generują zarazem inny trwały motyw cechujący jego socjologię powstającą na przestrzeni niemal półwiecza. „Nie ma wyboru pomiędzy «zaangażowanym» a «neutralnym» sposobem uprawiania socjologii. Niezaangażowana socjologia jest niepodobieństwem. [...] Socjologowie mogą zaprzeczać istnieniu lub zapominać o wpływie, jaki na ich

<sup>11</sup> Jak podkreśla (Bauman 2003, s. 182): „międzyludzka solidarność jest pierwszą ofiarą triumfu rynku konsumenckiego”.

pracę wywiera przyjmowany «światopogląd», oraz o wpływie, jaki ich poglądy na świat wywierają na pojedyncze i zbiorowe działania ludzkie, wyłącznie kosztem utraty swej odpowiedzialności za podejmowane wybory, wobec których codziennie staje każdy inny człowiek” (Bauman 2000a, s. 216).

Nie budzi zarazem wątpliwości, iż za tym sformułowaniem kryje się ta sama wizja świata ludzkiego z centralną dla niej koncepcją kultury, która nakłada na badaczy zadanie ukazywania, że „wybory dokonywane przez ludzi są prawdziwie wolne, że takimi będą, w coraz większym stopniu, przez całą epokę trwania ludzkości” (Bauman 2000a, s. 216). Dlatego i dziś w obliczu wyzwania współczesności Zygmunt Bauman bez wątplenia powtórzyłby: „decyzja, jak zwykle, należy do ludzi. Aby była skuteczna, trzeba jednak zdać sobie sprawę z wymiarów alternatyw rzeczywistych i nie przeoczyć momentu, w którym wybór jest jeszcze obowiązkiem, a nie stał się już utopią” (Bauman 1966, s. 464). To ambiwalencja stanowiąca o istocie kultury, odzwierciedlająca ów wskazany na wstępie szczególnie zrost kultury oraz polityki (i socjalizmu jako „aktywizmu etycznego”), nakazuje podejrzliwość wobec projektów, które obiecują szczęście ludzkości kosztem cierpień jednostek. Również w tym sensie refleksja nad kulturą zapoczątkowana we wczesnym okresie twórczości Zygmunta Baumana stanowi trwałą podstawę socjologii, której głównym i zawsze aktualnym zadaniem jest „podważanie pewności”.

#### BIBLIOGRAFIA

- Appadurai A., 1986, *Introduction*, w: A. Appadurai (red.), *Social Life of Things*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Baudrillard J., 1972, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris.
- Bauman Z., 1966, *Kultura a społeczeństwo. Preliminaria*, PWN, Warszawa.
- Bauman Z., 1967, *Znak, struktura, kultura*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Bauman Z., 1973, *Culture as Praxis*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Bauman Z., 1992a, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London–New York.
- Bauman Z., 1992b, *Socjologia i ponowoczesność*, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek (red.), PWN, Warszawa.
- Bauman Z., 1998, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, PWN, Warszawa.
- Bauman Z., 1999, *Culture as Praxis. New Edition*, Sage, London.
- Bauman Z., 2000a, *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge.
- Bauman Z., 2000b, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa.
- Bauman Z., 2000c, *Kultura jako spółdzielnia spóżywców*, w: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa.
- Bauman Z., 2000d, *Sen o czystości*, w: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa.
- Bauman Z., 2001a, *Tożsamość — jak była, jest, i po co?*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, LTW, Warszawa.
- Bauman Z., 2001b, *The Telos Interview*, w: P. Beilharz (red.), *The Bauman Reader*, Blackwell, Oxford.



- Bauman Z., 2001c, *The Journey Never Ends. An Interview with Zygmunt Bauman*, w: P. Beilharz (red.), *The Bauman Reader*, Blackwell, Oxford.
- Bauman Z., 2002, *In the Lowly Nowherewilles of Liquid Modernity*, „Ethnography”, nr 3, s. 243–349.
- Bauman Z., 2003, *Razem, osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z., 2004a, *Identity*, Polity, Cambridge.
- Bauman Z., 2004b, *Konsumenci w społeczeństwie konsumentów*, w: M. Kempny, E. Zakrzewska, K. Kiciński (red.), *Od kontestacji do konsumpcji*, ISNS UW, Warszawa.
- Bauman Z., 2005, *Work, Consumerism and the New Poor. Second Edition*, Open University Press, Maidenhead Berkshire.
- Bauman Z., Tester K., 2003, *O pożytkach z wątpliwości*, tłum. E. Krasińska, Sic!, Warszawa.
- Beck U., 2002, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa.
- Beilharz P. (red.), 2001, *The Bauman Reader*, Blackwell, Oxford.
- Featherstone M., 1996, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Giddens, A. 2001, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Kempny M., 2001, *Globalizacja kultury i ułoknienie tożsamości*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, LTW, Warszawa.
- Simmel G., 1980, *Konflikt w kulturze współczesnej*, w: S. Magala, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Tester K., 2003, *Przedmowa*, w: Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości*, tłum. E. Krasińska, Sic!, Warszawa.
- Varcoe I., Kilminster R., 1996, *Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman*, w: R. Kilminster, I. Varcoe (red.), *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*, Routledge, London–New York.

## ON CONTINUITY IN ZYGMUNT BAUMAN'S CULTURAL ENQUIRIES

### Summary

The article offers a synoptic analysis of the cultural co-ordinate of Zygmunt Bauman's sociological thinking. The analysis has been undertaken in order to substantiate a claim that despite of Bauman's wide and changing interests his scholarship reflects remarkable consistency and continuity of theme and approach than meet the eye. It is argued that the crucial factor, which underlies such a development in Bauman's theoretical project, bears upon his firm view on “culture”. In this context a particular attention is given to his conceptualization of this notion as the two-sided on-going process responsible both for ordering social life and at the same time for offering of a creative challenge to what has been thereby established as fixed and sedimented. In effect, Bauman's view on culture allows articulating the universal human predicament of ambivalent structured/structuring nature of human activity discernible in every part of social life.

### Key words/słowa kluczowe

Bauman's view on culture / Baumana spojrzenie na kulturę; stability and change in social life / ciągłość i zmiana w życiu społecznym; culture and identity in Bauman's writings / kultura i tożsamość w pracach Baumana