

NINA KRAŚKO
Uniwersytet Warszawski

SOCJOLOGIA ZYGMUNTA BAUMANA: SPOŁECZEŃSTWO I WARTOŚCI

Zygmunt Bauman jest myślicielem o olbrzymim dorobku. I to niezależnie od tego, jakie kryterium oceny przyjmiemy — ilościowe (kilkadziesiąt książek) czy jakościowe (szerokość zainteresowań, różnorodność podejmowanej tematyki). W dorobku Baumana jest kilka książek pisanych dla ludzi, którzy nie wiedzą, co to jest socjologia, ale chcą poznać najważniejsze tezy tej nauki. To przede wszystkim *Socjologia na co dzień* i napisana kilkadziesiąt lat później *Socjologia*¹. Jest też kilka podręczników dla studentów socjologii i innych dziedzin, którzy chcą uporządkować swoją wiedzę. Do tego trzeba doliczyć kilkadziesiąt innych książek i wiele setek artykułów i wywiadów. A jednocześnie mamy wrażenie, jakbyśmy czytając uczestniczyli w jednej, długiej rozmowie.

Badacze twórczości Zygmunta Baumana dzielą zazwyczaj jego twórczość na dwa okresy — polski i angielski — najwięcej uwagi poświęcając drugiemu. Powodów jest kilka: okres polski ze względów językowych jest mniej znany badaczom spoza Polski. Ponadto osoby, które piszą o socjologii Baumana, traktują to, co napisał w Polsce, jako młodzieńcze, nie warte specjalnej uwagi, preludeum do dojrzałej twórczości. Socjologowie polscy zaś często uznają jego twórczość polską za podporządkowaną ideologii komunistycznej, dla której zainteresowanie i w społeczeństwie, i wśród socjologów bardzo się w ostatnich dekadach zmniejszyło. Sądzę, że różnice w pracach obu okresów są wynikiem odmiennych odniesień — w okresie polskim było to społeczeństwo nowoczesne w jego totalitarnym wydaniu.

Analizując wartości i założenia filozoficzne socjologii Baumana warto odwołać się do wywiadu rzeki autorstwa Keitha Testera. Ma on formę dyskusji na temat filozoficznych i aksjologicznych założeń, jakie Bauman czyni, podstawowych tez, jakie przedstawia, oraz odczytania jego myśli przez uczonych

Adres do korespondencji: n.krasko@neostrada.pl

¹ Z. Bauman, *Socjologia na co dzień*, Iskry, Warszawa 1964, wyd. 2; Z. Bauman, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1966.

i krytyków. Socjologia, którą Bauman uprawia, nie jest wolną od wartościowania nauką o funkcjonowaniu systemów i instytucji społecznych. Jego dociekania najprościej można określić jako refleksję socjologiczną. Czym się ona charakteryzuje?

Przede wszystkim wykracza poza zakres zainteresowań nauki społecznej w rozumieniu Maxa Webera. Nie oddziela się wyraźnie nie tylko od politologii, ekonomii politycznej, historii i etnografii — także od literatury. Tester pisze: „Ludzkie doświadczenie, powiada Bauman, nie uznaje ostrych podziałów na to, co polityczne, ekonomiczne czy poetyckie, i podobnie dzieje się w socjologii. Dlatego jest socjologia dyscypliną wyjątkową, a wytykane jej przez niektórych krytyków rzekome słabości — zapożyczanie idei od innych dyscyplin, niemożność odgródzenia się, na przykład, od polityki lub filozofii — stanowią w istocie jej największą siłę. [...] Bauman jest zatem socjologiem, lecz socjologiem szczególnego rodzaju. Socjologiem, który uważa, że dążąc do pełniejszego i głębszego poznania społecznej rzeczywistości, trzeba podziały na poszczególne dyscypliny naukowe, jeśli nie ignorować, to w każdym razie traktować podejrzliwie. [...] Zdaniem Baumana, socjologia mająca sprostać zadaniu poznawania płynnej i nieokreślonej egzystencji mężczyzn i kobiet musi być sama płynna i nieokreślona”².

Stanisław Ossowski pisał kiedyś, że nauka różni się od wszelkiej innej wiedzy tym, że równie ważna jak twierdzenie jest w niej droga dojścia do niego — uczony powinien ją ukazać, tak żeby każdy inny badacz, idąc w jego ślady, przyjmując te same założenia, doszedł do tych samych wyników. Bauman wprawdzie na potwierdzenie swoich tez przywołuje wyniki badań, ale uprawianą przez niego działalność intelektualną można określić jako wokółnaukową refleksję. Można powiedzieć, że stara się przekazać ludziom wyniki badań socjologów i wnioski z nich płynące. A właściwie, jak wspomniano, oprócz ustaleń wielu socjologów, zarówno klasyków, jak i współczesnych, korzysta także z danych statystycznych oraz odwołuje się do badań i refleksji innych gałęzi nauki: antropologii, politologii, filozofii. Ważna jest zatem nie tylko wiedza o społeczeństwie, ale również forma jej przedstawienia. Pisarze, publicyści, eseści często lepiej niż socjologowie potrafią ukazać problemy, z którymi styka się człowiek. Dlatego właśnie Bauman tak często odwołuje się do literatury pięknej. Na przykład w czasie rozmowy z Testerem przywołuje Georges’a Pereca, Jorge Luisa Borgesa, Roberta Musila, Henrika Ibsena, Fiodora Dostojewskiego, Hermana Melville’a, a kiedy indziej także Italo Calvino, Franza Kafkę czy Milana Kunderę³. Szerokie korzystanie z różnych źródeł, przekraczanie granic między naukami i wykorzystanie literatury pięknej możemy obserwować od początku jego twórczości. W *Wizjach ludzkiego świata* w indeksie nazwisk przeważają filo-

² K. Tester, *Przedmowa*, w: Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasieńska, Sic!, Warszawa 2003, s. 16–17.

³ Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

zofowie, psychologowie, socjologowie (w tym bardzo wielu zachodnich, często wówczas w Polsce zupełnie nieznanych), ale w *Karierze* i innych książkach upowszechniających wiedzę pojawiają się już odwołania do literatury pięknej, między innymi bajek⁴.

Druga różnica między klasyczną socjologią a refleksją socjologiczną uprawianą przez Baumana polega na stosunku do wartości. Socjologowie zazwyczaj nie afiszowali się ze swoimi przekonaniem, starali się uprawiać naukę wolną od wartościowania. Oceny były dla nich przedmiotem badań — interesowało ich, jak badani wartościują różne zjawiska społeczne, jakie stosują kryteria ocen, sami zaś zastanawiali się najwyżej, czy przyjęte przez nich kryteria tworzą spójny system, czy nie są wewnętrznie sprzeczne, do jakich praktycznych wniosków prowadzą itd. Bauman w rozmowie z Testerem podkreśla, że takie podejście trąci hipokryzją. I nie chodzi mu tylko o to, że socjologowie, nawet ci stroniący od wartościowania, częstokroć angażowali się w różne przedsięwzięcia społeczne i polityczne. Zdaniem Baumana, zaangażowanie uczonego wynika z bycia człowiekiem, z faktu, że jest on istotą moralną.

Bauman nie uprawia socjologii tylko dla poszerzenia wiedzy, zdobycia uznania społecznego i wpływu na sposób uprawiania socjologii. I uznanie społeczne, i wpływ na socjologię jest dlań produktem ubocznym, osiąganym jakby przy okazji. „Uprawia — jak pisze Tester — refleksję społeczną, ponieważ chce, by mężczyźni i kobiety tworzyli świat dla siebie; przykładali nóż do przyszłości — słowem korzystali z wolności, zamiast zaakceptować wymuszone przez konieczność ograniczenia”⁵. Bauman dodaje, że interesował się sprawami innych, ponieważ fascynowało go zagadnienie piękna i upokorzenia (nie „piękna i brzydoty”, ale właśnie „upokorzenia”). Piękno — tłumaczy — jest wyrazem ludzkiej zdolności do kreowania i wyobrażania sobie innego świata (wychodzenia poza życiowe konieczności), a upokorzenie (fizyczne upokorzenie związane z cierpieniem bądź upokorzenie materialne związane z ubóstwem) — to spiętrzenie konieczności niweczące otwarte możliwości (tym tłumaczy swoje zatroskanie konsekwencjami globalizacji dla jednostki i nowymi biednymi). Piękno ma więc charakter moralny. Zło też ma charakter moralny, jest często związane z organizacją społeczeństwa.

W rozmowie z Testerem Bauman tłumaczy, że wbrew opiniom recenzentów nigdy nie mówił, że ludzie z natury są dobrzy, a zło ma zewnętrzną, społeczną genezę. Pytanie, czy tak jest, byłoby źle postawione i nierozstrzygalne. Jednostki ludzkiej nie można wyobrazić sobie poza społeczeństwem. Na pytanie, czy ludzie z natury są dobrzy czy źli, nie da się odpowiedzieć. Można jednak stwierdzić, że są moralni. Analizując moralność Bauman odwołuje się do Emmanuela Lévinasa. Stwierdza, że bycie moralnym nie oznacza, że ktoś jest

⁴ Zob. Z. Bauman, *Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczną genezą i funkcją socjologii*, KiW, Warszawa 1964; Z. Bauman, *Kariera. Cztery szkice socjologiczne*, Iskry, Warszawa 1960.

⁵ K. Tester, *Przedmowa*, cyt. wyd., s. 21.

dobry, ale że potrafi odróżnić dobro od zła. Człowiek ma możliwość wyboru różnych działań, wybrania czynów dobrych zamiast złych, zadośćuczynienia za wyrządzone zło. Gdyby nie było wyboru, ludzie nie mogliby odpowiadać za swoje postęпки. Jedne działania ocenia się inaczej niż inne: lepiej lub gorzej. „Gdyby podstawową przypadłością istot ludzkich nie była moralność, nie byłoby możliwe ani społeczeństwo, ani ład społeczny, ani kultura — choć zarówno to pierwsze, jak drugie i trzecie starają się, jak na ironię, tę przypadłość zlikwidować, albo przynajmniej «zneutralizować» jej konsekwencje. Powiedziałbym, iż społeczeństwo to pomysłowe urządzenie, które pomaga ludziom radzić sobie ze swoim losem jako bytów moralnych: losem skazującym na dokonywanie wyborów ze świadomością (albo niejasnym podejrzeniem, jeżeli tę świadomość w sumie stłumili lub jej zaprzeczyli), że są to wyłącznie ich wybory”⁶. Bauman rozróżnia moralność i etykę. Moralność przysługuje jednostce: „[...] źródeł moralności należy szukać w odpornej na fanaberie społecznych układów modalności ludzkiego bytu, albo niczego takiego po prostu nie ma”⁷. Natomiast etyka jest tworem społecznym. Socjologia jako nauka o społeczeństwie zajmuje się przede wszystkim etyką. „A skoro socjologia zajmuje się badaniem społeczeństwa, to tym samym, świadomie czy nieświadomie, staje się nauką badającą sposoby konstruowania i «sklejania» norm etycznych, oraz sposoby dokonywania wyborów przez ludzi i dla ludzi, promowania bądź tłumienia alternatywy i dokonywanych innych manipulacji”⁸.

Bauman polemizuje z tezą Durkheima o społecznym pochodzeniu moralności. Wskazuje, że „[...] akty moralne są w istocie rzeczy posunięciami podejmowanymi wbrew społecznie uznanym i zalecanym normom, a nie w zgodzie z nimi”⁹. Są ludzie, którzy w obronie cierpiących zdolni są przeciwstawić się dominującemu w społeczeństwie pogładowi (na przykład w czasie wojny wbrew opinii większości pomóc ukrywającym się Żydom, podczas gdy wszystkie stojące na straży moralności instytucje nie potrafiły ani zatrzymać, ani przeciwstawić się „fabryce śmierci”).

Uznaje też za zupełnie nietrafny zarzut Hannah Arendt wobec Eichmanna, że nie postępował zgodnie z obowiązkiem moralnym. Oprawca ten bardzo odpowiedzialnie odnosił się do swojej pracy. Starał się jak najlepiej ją zaplanować i dobrać najskuteczniejsze środki do realizacji celu. Bauman stwierdza sarkastycznie, że gdyby wojna skończyła się wygraną Hitlera, to zapewne o zatrudnienie Eichmanna w charakterze specjalisty od zarządzania konkurowałyby najwybitniejsze uniwersytety. Albowiem „[...] logicznie poprawne i przestrzegające wszelkich reguł racjonalności myślenie jest samo w sobie (to znaczy, gdy nie nosi uzdy moralnej odpowiedzialności) kompletnie bezradne wobec

⁶ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cyt. wyd., s. 61.

⁷ Tamże, s. 73.

⁸ Tamże, s. 61.

⁹ Tamże, s. 71.

złych uczynków. Nie tylko nie potrafi ich powstrzymać, ale może się nawet okazać ich nader skutecznym motorem”¹⁰. Odpowiedzialność to pojęcie wieloznaczne. Dlatego w rozmowie z Testerem odróżnia Bauman „odpowiedzialność za” (godność i byt innych) od „odpowiedzialności wobec” (władzy, prawodawców, przełożonych). Moralność można powiązać tylko z odpowiedzialnością za innych. Bauman podkreśla, że wyborów dokonujemy zawsze w stanie niepewności; wiemy, że nasze postępowanie jest dobre lub złe, ale nie wiemy, jak rozpoznać dobro i zło. Przy czym zło łatwiej rozpoznać, bo wywołuje obrzydzenie. Dobro zaś pojawia się najpierw jako projekt, który dopiero później można zrealizować; w realizacji jest ono zawsze gorsze niż się na początku zakładało, a ubocznym jego produktem jest zło. Wtedy na pomoc przychodzi etyka, która podsuwa społeczne preferencje i rozstrzygnięcie sporu.

To, co Bauman określa jako „modalność ludzkiego bytu”, na pierwszy rzut oka przypomina prawo moralne będące podstawą imperatywu kategorycznego Kanta. Po pierwsze, przynależy wszystkim jednostkom, a po drugie nie poddaje się naciskom zewnętrznym. „Niebo gwiaździste nade mną, prawo moralne we mnie”¹¹ — to właśnie oznacza, że nieodzownym warunkiem prawa moralnego jest wolna wola, autonomiczna, nieskrępowana ani zewnętrznymi, ani wewnętrznymi czynnikami. Czyn moralny to czyn bezinteresowny podjęty dla niego samego. Działań pod wpływem skłonności nie można nazwać moralnymi. Zasady racjonalności dotyczące sprawnego osiągania celów praktycznych nie są wobec tego imperatywami moralnymi. „A zatem prawo moralne jest tym, co bezpośrednio sobie uświadamiamy (gdy nakreślamy sobie maksymy woli), co nasuwa się nam naprzód i co wprost wiedzie do pojęcia wolności, ponieważ rozum przedstawia to prawo jako motyw determinujący, który nie daje się przeważać przez żadne warunki zmysłowe i, co więcej, całkiem od nich niezależny”¹². I jeszcze jedno podobieństwo: człowiek jest dla Kanta celem samym w sobie, celem, którego nie wolno użyć jako środka do innego celu¹³.

Istnieją jednak duże różnice w pojmowaniu moralności w tych dwóch ujęciach. Dla Kanta imperatyw moralny jest uniwersalny, przedstawia zalecenia ogólnie obowiązujące: „postępuj tak, abyś mógł chcieć, aby zasada twego po-

¹⁰ Tamże, s. 75.

¹¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. i oprac. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972, s. 256.

¹² Tamże, s. 51.

¹³ Twierdzenie to jest znane w kilku sformułowaniach. W tłumaczeniu Jerzego Gałęckiego brzmi następująco: „[...] w porządku celów człowiek (a wraz z nim każda rozumna istota) jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowany jedynie jako środek, nie będąc zarazem sam przy tym celem, że więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest on bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest w sobie święte; i jedynie też ze względu na nie i w zgodności z nim w ogóle coś nazwane może być świętym” (tamże, s. 212).

stępowania była prawem powszechnym”¹⁴, wskazuje abstrakcyjny ideał i jednocześnie jest wskazówką, co prawda, formalną, ale praktyczną. Natomiast u Baumana jest to wskazanie na dobro innych, które jest trudniejsze do zdefiniowania niż nasze własne. Jeśli poprzestajemy na odczuciach jednostki, co jest dobre, a co złe, jeśli jednostka zmienia swoją opinię na ten temat (a tak jest), to trudno powiedzieć coś więcej o wspólnej moralności.

Moralność oznacza dla Baumana jednocześnie odpowiedzialność za Innych, traktowanie ich tak samo jak siebie. Zazwyczaj konkretyzujemy, kogo możemy traktować tak jak siebie. Tester przywołuje opinię Martina Bubera: „Buber uważał, że pomiędzy Ja i Ty rozciąga się cały świat postrzegany jako To — świat, w którym Inny nie jest postrzegany jako podmiot jego lub jej wolności, lecz jako istotna należąca do pewnej kategorii, którą w związku z tym możemy traktować jedynie w sposób, jaki uważamy za konieczny i nieuchronny. Tym samym To oraz wszystko, co z Innego czyni To, staje na przeszkodzie uznaniu i podjęciu moralnej odpowiedzialności. To staje się bardzo konkretnym zaprzeczeniem etyczności”¹⁵. Czyli niektórych Innych traktujemy tak samo jak siebie i tylko za nich odpowiadamy. Pozostałych nazywamy „Innymi” lub „Tymi” i ich traktujemy inaczej. A właśnie „Inny” lub „To” to Społeczeństwo. Bauman zdaje sobie sprawę, że Lévinasowi trudno odnieść zasady moralności do społeczeństwa, które uważa za sumę jednostek. Moralne społeczeństwo to zgromadzenie jednostkowych bytów moralnych. Dlatego nie ma tu mocnego oparcia dla tezy, że społeczeństwo i etyka są jakkolwiek powiązane, a etyka jest uprawniona i powołana do kontrolowania i oceny społeczeństwa. Inaczej mówiąc, łatwo traktować innych tak jak siebie wówczas, gdy są nam bliscy, znajdują się w podobnej do naszej sytuacji: gdy są to osoby najbliższe, z którymi blisko współpracujemy, które są od nas bezpośrednio zależne. „Stajesz się odpowiedzialny na zawsze za to, co oswoiłeś” — pisze w *Małym Księciu* Antoine de Saint-Exupéry¹⁶.

Bauman jest maksymalistą, chciałby przeniesienia intuicji moralnych na całą sieć stosunków społecznych, instytucji, ogół Społeczeństwa, a nawet Ludzkość. Ale niełatwo traktować całe społeczeństwo jak najbliższych. Przejście od „Ja i Ty” do Innego, od moralności ugruntowanej na indywidualnej zdolności odróżniania dobra i zła do Społeczeństwa, od moralności do sprawiedliwości, staje się dla Baumana największym wyzwaniem. W pracy *Ponowoczesność jako źródło cierpienia* śledzi wieloletnie próby rozwiązania tego problemu podjęte przez

¹⁴ W tłumaczeniu Gałęckiego cytat ten brzmi następująco: „postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego” (tamże, s. 53).

¹⁵ Z. Bauman, K. Tester, *O korzyściach z wątpliwości*, cyt. wyd., s. 80.

¹⁶ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, PAX, Warszawa 1990, s. 64: „Nie jesteście podobne do mojej róży, nie macie jeszcze żadnej wartości — powiedział różom. — Nikt was nie oswoił i wy nie oswoiliście nikogo. Jesteście takie, jakim był dawniej lis. Był zwykłym lisem, podobnym do stu tysięcy innych lisów. Lecz zrobiłem go swoim przyjacielem i teraz jest dla mnie jedyny na świecie”.

Lévinasa. Czy są to byty z innego porządku logicznego, jak początkowo Lévinas przyjmował (sprawiedliwość w odróżnieniu od moralności można oceniać racjonalnie), czy też moralność jest szkołą sprawiedliwości: „Bez przeżycia jedyności Twarzy nie byłoby idei uogólnionej, «bezosobowej» sprawiedliwości. Zależność jest faktem wbrew temu, że bezosobowość podważa i neguje jedynność, niepowtarzalność i niewymienialność osoby, czyli tę właśnie wartość, którą wynosi na piedestał, pielęgnuje i chroni czyn moralny (podejmowany wszak w imię owej jedyności)”¹⁷. Jeśli założymy, że jesteśmy podmiotem moralnym odpowiedzialnym za wszystko i wszystkich, to czy przez nasze prywatne odczucia moralne nie sterroryzujemy Innego?

Bauman słusznie stwierdza: jeśli uzna się, iż można porównywać wartości moralne i przyjąć, że jedne są ważniejsze od innych, to dla większego dobra, większego szczęścia jednych, można innym odmówić pomocy, wykluczyć ich, a nawet zlikwidować. „Wystarczy założyć, że w uporządkowanym społeczeństwie nie ma miejsca dla dysydentów albo wichrzycieli, aby wrzucanie heretyków do lochu albo skazywanie nonkonformistów na banicję zostało uznane za racjonalne sposoby dążenia do wyznaczonego celu”¹⁸.

W społeczeństwie nowoczesnym zasięg zamierzonych i niezamierzonych skutków działań ludzkich rozrósł się tak, że trudno je przewidzieć, gdyż przekraczają nasze wyobrażenie. Funkcjonowanie całości społecznych, instytucji i państw to przede wszystkim sprawa polityki, a nie moralności. To polityk porównuje różne stopnie niedoli i ustanawia priorytety, na co nie ma miejsca w „moralności we dwoje”. Władze państw i międzynarodowych instytucji stale dokonują wyborów, pomagają zaspokajać jedne potrzeby kosztem innych lub potrzeby jednych kosztem potrzeb innych, ponieważ uważają, że w ten sposób osiągną większe dobro kosztem mniejszego.

Ale Bauman uważa, że to nie przekreśla jego wcześniejszych rozważań na temat moralności. Fakt, że ludzie są bytami moralnymi, powoduje, że polityka też może być moralna. W polityce moralność oznacza sprawiedliwość. „Zasada sprawiedliwości nakłada na każdego odpowiedzialność za skutki, jakie jego działania przynoszą innym, a władza globalna nakłada globalną odpowiedzialność”¹⁹. Wybory społeczne też mogą być dobre i złe. Niektóre mogą poprawiać rzeczywistość. „Społeczeństwa to zespoły «skoordynowanych wyborów»; każda rzeczywistość społeczna, jaką badamy, jest tylko jednym z wielu możliwych: jest jednym z wielu innych wyborów. I jak każdy wybór, może być dobra albo zła, lecz równocześnie można ją zawsze uczynić lepszą, niż jest”²⁰. Wiadomo, że jest to pogląd podzielany powszechnie — każdy wie, że nie jest niczym dobrym zanieczyszczenie powietrza, przeludnianie pewnych

¹⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Sic!, Warszawa 2000, s. 78 (podkr. Z. B.).

¹⁸ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości*, cyt. wyd., s. 77.

¹⁹ Tamże, s. 89.

²⁰ Tamże, s. 62.

obszarów globu, głód, bezdomność i wólcęgostwo, wojny. Mimo to zjawiska te są powszechne. Bauman stwierdza, że gdyby sytuacja mogła się zmienić tylko pod wpływem przekonania moralnego, z pewnością by się zmieniła. „Można się domyślać, że inne czynniki, rzeczywiście za ów stan rzeczy odpowiedzialne, mieszczą się w rejonach społecznego życia, na które filozofia moralności nie ma wpływu, albo w takich, które potrafią się przed naciskiem presji moralnych wybronić, a jeszcze lepiej — nie dopuścić ich do głosu”²¹. Kataklizmy społeczne, których ofiarą może stać się każdy bez względu na pozycję społeczną, wywołują powszechne oburzenie. Natomiast wysuwane przez jakieś grupy i osoby żądanie podjęcia działań prowadzących do zaprowadzenia sprawiedliwości nie jest już tak bezdyskusyjne. Argumenty odwołujące się do uniwersalnej natury ludzkiej nie wystarczą do uznania, że w celu zaspokojenia postulatów sprawiedliwości należy wprowadzić pewien stan rzeczy. Bauman stwierdza, że „[...] trudno mówić o niezależnym, obiektywnym czasowo i przestrzennie nieokreślonym pojęciu sprawiedliwości, czy o wspólnym dla wszystkich miejsc i sytuacji wyobrażeniu o świecie sprawiedliwym”²². Trudno oczekiwać, że jakieś rozwiązanie problemów społecznych zaakceptują wszyscy jako moralne. Łatwiej przewidywać, że ci, którzy czują się poszkodowani, będą domagali się i wymuszali poprawę swojego losu, ale wówczas zmiany społeczne nie będą miały nic wspólnego z moralnością. Bauman nie przyjmuje także koncepcji Richarda Rorty’ego, który proponuje odrzucić „politykę ruchu” (w jej obrębie poszczególne akcje są traktowane jako część ogólnej polityki, dzięki której zrealizuje się społeczeństwo idealne) na rzecz „polityki kampanii” (dążenia do pragmatycznego rozwiązywania poszczególnych problemów życia społecznego). Uważa bowiem, że takie działania pomagają jedynie godzić się z większością niesprawiedliwości w życiu społecznym i są oparte na przekonaniu, że i tak nie da się od nich uciec. Stwierdza natomiast, że dążenie do ogólnej sprawiedliwości — chociaż wszystkie rozwiązania są niedoskonałe i mają wiele skutków ubocznych — jest konieczne. „Właśnie w swej irytująco nie doprowadzonej do końca, nigdy całkiem nie zadowolającej, niegdyś w pełni doskonałej postaci, zbliża się sprawiedliwość najbardziej do Lévinasowego obrazu moralności rzutowanej na wielki ekran społeczeństwa”²³.

Zainteresowania socjologiczne Baumana koncentrują się wokół pojawiającej się w różnych okresach historycznych i w różnych społeczeństwach myśli o świadomym kształtowaniu przez człowieka swojego losu. Chodzi mu zwłaszcza o czasy współczesne (dokładnie mówiąc trzy ostatnie dekady XX wieku), społeczeństwo ponowoczesne (które często nazywa późną nowoczesnością) różniące się od społeczeństwa przednowoczesnego i (mimo dużych podo-

²¹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, cyt. wyd., s. 86.

²² Tamże, s. 89.

²³ Tamże, s. 112.

bieństw, na które wskazuje określenie „późna nowoczesność”) — od nowoczesnego.

We wstępie do rosyjskiego wydania *The Individualized Society*²⁴ Bauman pisał, powtarzając tezy takich socjologów jak Max Weber, Ferdinand Tönnies, że w społeczeństwie przednowoczesnym ludzie wierzyli, iż ich los jest określony z góry. Społeczeństwo to nie miało pojęcia ustalonych, formalnych norm sprawiedliwości, a nawet nie próbowało ich wprowadzić mimo zdarzających się protestów przeciwko niesprawiedliwości i rozprzestrzenienia się utopijnych idei oskarżających istniejący porządek jako niesprawiedliwy. Ale rzadko określano jako niesprawiedliwe trudności, z którymi stykały się jednostki. Tylko nieszczęścia nadzwyczajne, nieporównywalne z dawnymi, wywoływały protesty. Najczęściej domagano się jedynie powrotu do tego, co było dawniej, do poprzedniej miary obciążeń. Inne trudności były przyjmowane bez sprzeciwu jako wyrok losu, na który człowiek nie ma wpływu.

Kiedy socjologowie piszą o społeczeństwie nowoczesnym (a jest to podstawowy przedmiot ich zainteresowań od czasów Augusta Comte'a), zwracają uwagę na coraz większą wiedzę o siłach przyrody, pozwalającą lepiej panować nad swoim losem. Znika zależność prawna jednej jednostki od drugiej (a także jednej kategorii społecznej od drugiej — na przykład chłopów poddanych od szlachty czy arystokracji). W społeczeństwie nowoczesnym w coraz większym zakresie podstawą stosunków międzyludzkich stają się nie zwyczaj i przyzwyczajenie, lecz prawo i racjonalność. Dominację uprawy roli jako źródła utrzymania zastępuje dominacja przemysłu, posiadanie nie zależy od pozycji społecznej, to pozycja zależy od posiadania. Urodzenie nie określa pozycji społecznej człowieka na całe życie, pozycja przypisana zmienia się w osiąganą. Zmienia się też organizacja pracy: organizacja tradycyjna przekształca się w organizację podporządkowaną regułom, pracownicy podejmują pracę w oparciu o umowy, w odróżnieniu od osobistej zależności od pracodawcy w społeczeństwie przednowoczesnym. Władza w państwie przekształca się z tradycyjnej, sprawowanej przez arystokrację, w legalną, demokratyczną, określoną regułami, na którą zyskują wpływ wszyscy dorośli członkowie społeczeństwa, otrzymując czynne i bierne prawa wyborcze. Coraz większą rolę odgrywają regulacje prawne, które dotyczą wszystkich obywateli i którym podlegają również władze. Wraz z rozwojem kapitalizmu i gospodarki rynkowej coraz bardziej rozwija się prawna regulacja stosunków pracy, uprawnień pracownika: czasu pracy i opłaconego odpoczynku, minimalnej pensji itp.

Wszystkie cechy, które Bauman przypisuje społeczeństwu nowoczesnemu, dotyczą tego dojrzałego stadium. W początkach społeczeństwa nowoczesnego

²⁴ W dalszej analizie zmian społecznych sięgam głównie do pracy *The Individualized Society* (Polity Press, Cambridge–Malden, MA 2001), a zwłaszcza do wstępu do jego rosyjskiego wydania. Zob. Z. Bauman, *Indywidualizowanie obszczestwo*, tłum. z ang. pod redakcją B. Ł. Inoziemcewa, Łogos, Moskwa 2002.

pracownicy dopiero rozpoczynali walkę o prawa socjalne. W tym stadium, jak wskazywali klasycy socjologii, między innymi Herbert Spencer, państwo miało niezbyt wiele do powiedzenia w sprawie organizacji życia ludzkiego i nie oczekiwano od niego takich interwencji.

Z nastaniem nowoczesności ludzie zaczęli wierzyć, że ich los zależy od nich, a nie od sił nadprzyrodzonych. Zaakceptowali to, że mają sami kształtować swój los, poprawiać warunki życia. Epoka modernizacji otworzyła szeroko drzwi do zakwestionowania warunków uznanych za niesprawiedliwe czy zbyt ciężkie i do sprzeciwu wobec nich. Każde rozwiązanie akceptowane w danej chwili mogło być wystawione na krytykę i nie było pewności, czy kiedyś nie zostanie uznane na niesprawiedliwe i czy nikt nie będzie się domagał jego zmiany. W miarę jak coraz to nowe warunki uznawano za zależne od człowieka, malała odporność człowieka na trudności.

Ostatecznie, jak pisze Bauman, społeczeństwo nowoczesne obiecało szczęście dla wszystkich — mówiła o tym zarówno amerykańska Deklaracja Niepodległości, jak i francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela. Zaspokojenie wszystkich potrzeb wszystkich ludzi stało się jedną z najważniejszych funkcji państwa.

W 1929 r. Zygmunt Freud w pracy *Kultura jako źródło cierpień* nakreślił obraz nowoczesności jako ustroju, w którym objawia się wymiar humanistyczny losu człowieka. Najważniejszą, najistotniejszą cechą cywilizowanego społeczeństwa miało być uwolnienie człowieka od cierpienia i nieszczęść, takich jak brak bezpieczeństwa czy kalectwo. Zakładano, że wolność od strachu przed cierpieniami spowoduje, że ludzie zaczną eksperymentować i ryzykować, a to właśnie będzie sprzyjać realizacji stojącego przed nimi trudnego zadania rozwoju osobowości. Zakładano, że wolność i samodzielność uczyni każdego panem swego losu. Uzgadnianie wspólnych wartości i interesów społecznych przekazano legalnie sprawującemu władzę państwu, jego władzom wykonawczym, ustawodawczym i sądowniczym, które stały się suwerenne w stanowieniu prawa, zapewnianiu bezpieczeństwa i optymalnej organizacji społeczeństwa. Było to ogromne, w praktyce niewykonalne wyzwanie. Bauman odwołuje się do Ernesta Cassirera stwierdzając, że politycy znaleźli się w roli „znachorów obiecujących wyleczyć wszystkie choroby ludzkości”. „Najważniejszy dylemat epoki modernizmu na drodze ku powszechnemu szczęściu polegał na tym, że z jednej strony zrzuć odpowiedzialność za rozwiązanie tego problemu na państwo — wyższy organ władzy i ostateczne ucieleśnienie samowystarczalnej i samorządnej ludzkości — prowadziło do wielu nadużyć (toteż wkrótce zaczęto traktować je jako źródło dodatkowych obciążeń, a nie sposób uwolnienia się od nich); z drugiej strony osiągnięcie przez jednostkę pewności siebie i wzięcie na siebie odpowiedzialności w rezultacie uwolnienia się od wszelkich ograniczeń wydawało się jeszcze trudniejsze do przyjęcia”²⁵. Coraz częściej uznawano, że

²⁵ Tamże, s. XXXVII–XXXVIII.

wolność to raczej obciążenie niż przywilej, ponieważ nieuniknionym towarzyszem każdej indywidualizacji stają się samotność, bezsilność i brak poczucia bezpieczeństwa. W rezultacie wielu myślicieli doszło do wniosku, że zgodnie z przyrodzonym instynktem człowiek wybiera zależność, a nie wolność. Kusił totalitaryzm, jak wydawało się, rozwiązujący różne problemy psychologiczne obywateli cierpiących pod brzemieniem odpowiedzialności. Bauman przypomina tezę Otto Schmitta (którego całym sercem popierał Hitler, a jak twierdzi — zapewne zaakceptowałyby Stalin, gdyby przeczytał), że pojawienie się totalitarnego państwa stało się prawie największym wydarzeniem tysiąclecia, powtórnym przyjściem utraconego albo zmienionego, opiekuńczego i szczodrego, wszechobejmującego, wszystko regulującego, świętego porządku społecznego.

Współwystępowały tu dwie różne, ale powiązane tendencje: niezadowolenie obywateli, którzy musieli nieustannie dokonywać wyboru, oraz dążenie żądnych władzy polityków, którzy chcą rządzić ograniczając możliwość wyboru albo całkowicie ją eliminując. Przekonywano, że skoro ludzie nie potrafią stworzyć sprawiedliwych stosunków, niesprawiedliwości istniejącego porządku mają swoje zalety. Ludzie krytykują obowiązki, których nie są w stanie wypełnić, dlatego państwo wyraża gotowość zdjęcia ich z ich barków, ale razem z wolnością.

Oceny ambicji państwa różniły się, ale oczekiwania były zastanawiająco zbieżne. Antyutopie Georga Orwella i Aldousa Huxleya miały z dążeniami totalnymi jedną cechę wspólną: podkreślały wszechmoc państwa śledzącego wszystkie aspekty życia, nawet najbardziej intymne, karzącego surowo tych, którzy nie podporządkowywali się dyscyplinie. Wszechwiedzące, wszechobecne i wszechmogące Państwo, z którym ostatecznie wiązało się zniewolenie (dla niektórych oswobodzenie) jednostki epoki nowoczesności, było domeną pełnego determinizmu. Niewielu myślicieli końca poprzedniego stulecia wierzyło w realność demokracji zgodnej z założeniami Arystotelesa — połączenia autonomii władzy z autonomią obywateli. Niektórzy żalowali, inni akceptowali ten stan rzeczy, bo inny uważali za nierealny. Ale nikt nie wróżył demokracji dłużej, bezchmurnej przyszłości. Obserwatorzy zgadzali się, że rola państwa będzie wzrastać, a prawa jednostek będą się kurczyć. „Ostatnim z zachodnich polityków wyższych szczebli władzy, wierzącym w zbawczą moc społeczeństwa — pisał Peter Drucker — był Willy Brandt... Nikt, prócz być może «teologów wyzwolenia» z Ameryki Łacińskiej, nie wierzy już w to, że społeczna aktywność może doprowadzić do powstania doskonałego społeczeństwa lub choćby zbliżenia do tego ideału...”²⁶

Państwo totalitarne polegało na pełnym przejęciu odpowiedzialności i zmniejszeniu do minimum zakresu wyborów jednostkowych. Ale była to też forma modernizacji. A mówiąc dokładniej — modelowy sposób tworzenia społeczeństwa nowoczesnego. Przyjmowano, że państwo nie tylko zaspokoi

²⁶ Z. Bauman, *Indywidualizowanoje obszczestwo*, cyt. wyd., s. XLIX.

potrzeby wszystkich (okres socjalizmu — każdemu według pracy — i komunizm — każdemu według potrzeb), ale jednocześnie zakładano, że państwo powinno też zastąpić rynek w roli ostatecznego sędziego w wyścigu o powodzenie. Trudno jednak stworzyć społeczeństwo, które mogłoby kontrolować wszystkie czynniki, jednocześnie zaspokajając wszystkie potrzeby społeczeństwa. Tym bardziej że potrzeby rosną, a ludzie oczekują ich zaspokojenia.

W społeczeństwie nowoczesnym i pracodawcy, i pracobiorcy wiedzieli, że będą bardzo długo współistnieć i współpracować, że są i będą od siebie zależni, więc każda ze stron potrzebuje drugiej. Dotyczyło to zarówno gigantów produkcyjnych w ZSRR, jak i fabryk Forda. Bogactwo i władza zależały od robotników i warunków ich życia, a warunki życia robotników zależały od właścicieli i menadżerów przedsiębiorstw. Pracownicy skarżyli się na warunki, organizację, rutynę pracy, a kierownictwo — na ich niezainteresowanie obowiązkami. Jakkolwiek antagonistyczne, nieprzyjemne i drażniące było to współistnienie, każda ze stron starała się wypracować formy współżycia wiedząc, że to długo-terminowa inwestycja w niezmiennym systemie.

Spółczesne społeczeństwo było często krytykowane za nadmiar ładu i niedostatek wolności indywidualnej. Bauman przypomina, że przejrzysta organizacja, będąca podstawą tego typu społeczeństwa, przyczyną i warunkiem wszystkich zdobyczy socjalnych, była jednocześnie postrzegana przez Freuda jako przemoc, represja, wyrzeczenie. „W ramach cywilizacji nastawionej na zapewnienie bezpieczeństwa, powiększanie zasięgu wolności równało się uszczupleniu rozmiarów niezadowolenia. W łonie cywilizacji, jaka zdecydowała się powiększać i umacniać bezpieczeństwo kosztem ograniczenia wolności, rozszerzanie i gruntowanie ładu szło w parze ze wzrostem niezadowolenia i buntu”²⁷.

Pisząc o Wielkim Bracie Orwell sportretował twardą, bezideową władzę planującą los każdej jednostki i niszczącą każdego, kto śmiał nie podporządkowywać się zasadom albo nie spełniać oczekiwań. Wielki Brat nie tylko chciał, żeby każdy zachowywał się tak, jak się od niego oczekuje, ale wiedział też doskonale, czego może oczekiwać od swoich poddanych od ich narodzin do śmierci. Nadto domagał się wdzięczności i miłości. Rządził państwem, w którym królowała dwulicowość i demagogia. Niewolnictwo oznaczało wolność, a poddaństwo uwłaszczenie.

Symbolem nowych czasów również stał się Wielki Brat, ale nie z powieści Orwella, tylko z gry wymyślonej przez Johna de Molle’a. Jak stwierdza Bauman, nowy Wielki Brat nie ma wiele wspólnego z prototypem, ale dobrze charakteryzuje współczesne społeczeństwo. Świadomość tego jest powszechnie dostrzegana, o czym świadczy zainteresowanie grą. Zwykle o udział w programie walczy mnóstwo osób (w Wielkiej Brytanii w *castingu* wzięło udział kilka razy więcej młodych ludzi niż w wyborach do parlamentu). Scenariusz zakładał, że uczestnicy programu — z których każdy w niewielkim stopniu interesuje

²⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, cyt. wyd., s. 7.

się przeszłością innych uczestników i mało zastanawia się nad ich przyszłością — powinni przeżyć w swoim towarzystwie kilka tygodni, od początku układając swoje stosunki. Wielki Brat stawia przed uczestnikami kolejne zadania, które oni wypełniają. Każdy wie, że wszyscy po kolei będą odchodzić, ale ważne, żeby inni odeszli wcześniej. Świat zewnętrzny jest niewiadomą — ani uczestnicy, ani widzowie nie wiedzą skąd dostarczane są produkty i zabawki, kto decyduje, jakie będzie następne zadanie itp. Dlatego Wielki Brat staje się uogólnioną nazwą świata zewnętrznego, który wydaje się uczestnikom i widzom nieprzewidywalny, serwuje jedną po drugiej niespodzianki, ale nigdy nie pokazuje swoich kart. Teraz widzowie mogą się przekonać, ponieważ im to naocznie zademonstrowano, że to, co dotychczas uważali za własne błędy lub niepowodzenia, było wcześniej zaplanowane, bo taki jest porządek świata.

Inna gra to „Najsłabsze Ogniwo”. Tu grupa potrzebna jest graczowi tylko po to, żeby pomóc przebić się najsilniejszym. Obydwa programy pokazują instrumentalne traktowanie jednostki. Na każdym etapie człowiek gra tylko na siebie i dla siebie, na początku może współdziałać z innymi, żeby pozbyć się tych, którzy stają mu na drodze, aby następnie przechytrzyć tych, z którymi współdziałał. Koalicje są z założenia tymczasowe, przydatne tylko wówczas, gdy pomagają iść do przodu, a potem stają się niepotrzebne, a nawet niebezpieczne, bo przekształcają się w zobowiązania. Wykop innych, bo inaczej wykopią ciebie — to recepta na sukces. Nie mają znaczenia wcześniejsze zasługi, nie zwiększają ani nie zmniejszają szans. Wszystkie zdolności i możliwości należy zmobilizować tu i teraz, inaczej nie mają sensu. Wszyscy wiedzą, że w końcu wszystko dostanie się jednemu lub parze. Do tego dochodzi publiczna spowiedź, przy czym miejsce spowiednika zajmuje kamera. Zwycięzca jest pewien, że sukces osiągnął tylko dzięki sobie, choć podkreśla zasługi współtowarzyszy, których przecież przechytrzył i wykorzystał.

Bauman podkreśla ogromne różnice między dawnym a nowym Wielkim Bratem. Strach jest teraz zupełnie inny. Wielki Brat gier telewizyjnych nie ma twarzy. Twarz jest mu zupełnie niepotrzebna, nie potrzebuje on ani wierności, ani hołdów. Chodzi mu o to, żeby podopieczni akceptowali jego istnienie i działalność, ale nie wtrącali się do niej, i żeby nie myśleli o motywach jego decyzji, nie próbowali ich podważać ani zrozumieć. Wielki Brat zapewnia wszystko, co potrzebne do gry: scenę, wyposażenie, źródła utrzymania. Reszta zależy od uczestników. Ich gesty, wątpliwości i protesty pozostaną bez odpowiedzi. Wielki Brat jest obiektywny i nie wtrąca się. Jego nie interesuje, kto wygra czy przegra, ani co robi z wygraną. Jest bezstronny i sprawiedliwy, ponieważ jest mu wszystko jedno. Kieruje się własnymi motywami, jest nieprzewidywalny jak Bóg. Wcześniej ludzie domyślali się, że żyją zgodnie z tymi prawidłowościami, teraz widzą to naocznie.

Współczesny Wielki Brat jest oczyszczonym modelem pokazującym zazwyczaj niezauważane aspekty życia społecznego — to laboratorium na wyższym etapie „nowoczesności”, podobnie jak obozy zagłady, które służyły nie tylko

zabijaniu ludzi i poniżeniu ludzkiej istoty, ale także zdobyciu doświadczeń w zastosowaniu naukowych metod zabijania (Hannah Arendt zwróciła na to uwagę, a Bauman poświęcił oddzielną książkę). „Dokładnie mówiąc w naszych czasach bada się zakresy rozregulowanej, własnej i zindywidualizowanej rzeczywistości; wewnętrznej tendencji w pełnej mierze indywidualnego świata”²⁸.

Rządy państw stają się nie mniej, ale bardziej aktywne niż kiedykolwiek w przeszłości. Ale ich działalność przypomina działalność telewizyjnego Wielkiego Brata — pozwalają poddanym grać we własne gry i winić siebie, jeśli rezultaty nie odpowiadają zamierzeniom. Państwo gotowe jest przekazać jak najwięcej funkcji prywatnym instytucjom, skłania obywateli do większej elastyczności i zadowolenia z ryzyka koniecznego w warunkach elastycznego (a naprawdę chaotycznego i nieprzewidywalnego) życia. Władze tłumaczą ludziom, że nie ma alternatywy, bezpieczeństwo oznacza zależność, a dbałość państwa o interes społeczny pozbawia ludzi wyboru, uniemożliwia podejmowanie decyzji. Władze, które przedstawiłyby długotrwały program społeczny i podjęły wysiłek jego realizacji, naraziłyby się na krytykę i zarzut, że nie znają zasad rynku, nie rozumieją interesów ekonomicznych państwa. Natomiast na pochwałę zasłużyliby ci przywódcy, którzy stan niepewności uznają za pozytywną zasadę ogólnej organizacji. Współczesna suwerenność polityczna państw to tylko cień ich dawnej politycznej, ekonomicznej, wojennej i kulturalnej autonomii. Teraz niewiele decyzji mogą one podejmować samodzielnie, a rządy nawet tego nie ryzykują. Gdyby obywatele domagali się powrotu do dawnych stosunków społecznych, okazałoby się, że władze państwowe nie mogą tego zrobić, gdyż boją się, że wystraszą inwestorów, spowodują spadek produktu globalnego, a więc zagrożą rozwojowi państwa. Przedstawiciele rządu powiedzą, że zasady gry, w której uczestniczą, są znane i mogą być zmienione jedynie z pomocą sił, na które oni prawie w ogóle nie mają wpływu. Te siły to konkurencja, wolny handel, rynki światowe, interesy globalne. To siły nie mające określonego adresu, pozapaństwowe, nie podporządkowujące się interesom państw narodowych, swobodnie przemieszczające się w przestrzeni — w odróżnieniu od instytucji państwowych powiązanych z określonym terytorium. Nie zmniejsza to poczucia niepewności i niejasności podrywających zaufanie do samego siebie, będące warunkiem koniecznym uczestnictwa w życiu społecznym.

Rutyna pracy, na którą skarżyli się dawni pracownicy, nie przeszkadzała im przedstawiać żądań. Rutyna może poniżyć człowieka, ale może go również ochraniać, życie człowieka jest bowiem całością; ale obecnie w obecnym systemie panowania, w którym szuka się jednostkowych rozwiązań problemów systemowych, jest to niemożliwe. Warunki stale się zmieniają, życie zmienia się od jednego epizodu do drugiego, również nieprzewidywalnego. Nie są możliwe żadne długofalowe plany.

²⁸ Z. Bauman, *Indywidualizowanoje obszczestwo*, cyt. wyd., s. L.

Za Ulrichem Beckiem Bauman wskazuje, że w takiej rzeczywistości poszukuje się subiektywnych, indywidualnych rozwiązań sprzeczności na poziomie poszczególnych instytucji i całego społeczeństwa. Człowiek musi sam rozwiązywać dylematy systemowe. W przewidywalnym otoczeniu, dzięki doświadczeniom można nauczyć się, jak postępować, by osiągnąć sukces. Wiedza o prawidłowościach życia społecznego nie pomoże wpływać na swój los, ale może okazać się samobójcza, jeśli związki między działaniami a rezultatami są przypadkowe, zmieniają się bez uprzedzenia. „Jakkolwiek wydawałoby się to paradoksalne, wewnętrzne dążenie do tego, by zgodnie z własnym przekonaniem kierować swoim losem, może prowadzić do zmniejszenia wpływu człowieka na jego los”²⁹. Nie tylko politycy przerzucają na obywateli ciężar systemowych dylematów. Doradcy i eksperci, którzy ukazują przeciwieństwa, również wymagają od jednostek oceny i wskazania rozwiązania. „Jeżeli nawet założymy (w wielu, a może nawet większości wypadków, bez żadnych podstaw), że ekspert daje prawidłową odpowiedź, jak «wziąć sprawy w swoje ręce», i jeśli nawet przyjmiemy, że człowiek, postępując zgodnie z jego radą, stałby się panem własnego losu, to w dalszym ciągu otwarte pozostaje pytanie: skąd czerpać zasoby, bez których przecież nie można zaakceptować rady, nie mówiąc już o tym, żeby z niej skorzystać”³⁰. Obywatele współczesnych państw są z woli losu indywidualistami, którzy dysponują bardzo ograniczonymi środkami własnymi i jednocześnie przyjmują pełną odpowiedzialność za rezultaty swych decyzji.

W kilku ostatnich dekadach zróżnicowanie ludzkości znacznie wzrosło, bieguny bogactwa i nędzy jeszcze bardziej oddaliły się, a ubóstwo stało się bardziej dokuczliwe, ponieważ wzrosła średnia długość życia (ludzie częściej dożywają wieku średniego, a nawet późnego), zmniejszył się zasięg analfabetyzmu, prawie wszyscy potrafią czytać i pisać, a dzięki rozwojowi komunikacji można porównywać swą sytuację z sytuacją innych. W dojrzałym społeczeństwie nowoczesnym bezrobotni to rezerwowa armia pracy, której członkowie znajdowali zatrudnienie, gdy poprawiała się koniunktura. Współcześni bezrobotni — to ludzie zbędni, margines nie przynoszący korzyści ani sobie, ani społeczeństwu. Ci, którym się powiodło, przyjmują, że na razie bezrobocie i ubóstwo to nie ich problem. Nie widzą sensu zajmowania się biednymi, co najwyżej chcą, żeby sami znaleźli rozwiązanie swoich problemów, a przynajmniej znikli im z oczu³¹.

Presja na samodzielne rozwiązywanie problemów odciąga myśli i działania od warunków społecznych określających indywidualne dążenia i perspektywy ich realizacji, umniejsza to, co społeczne i wspólne, powoduje, że jednostka nie uwzględnia w swoich życiowych planach sytuacji społecznej. Ludzie zaczynają wierzyć, że prawa, zgodnie z którymi funkcjonuje społeczeństwo, są raz

²⁹ Z. Bauman, *Indywidualizirwanne obszczestwo*, cyt. wyd., s. LIII.

³⁰ Tamże, s. LII.

³¹ Por. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, cyt. wyd. Bauman opisuje tam całe kategorie ludzi, którzy stali się odpadem społecznym, nie mając nadziei na zmianę sytuacji.

na zawsze ustalone i nie nadają się do reformowania, nie warto więc dążyć do uzgadniania wspólnych działań, bo i tak nie przyniosą one żadnej korzyści. Bauman konkluduje: jakkolwiek życie każdego człowieka dopuszcza wiele alternatyw, w tej formie społecznej, w jakiej obecnie przebiega, żadnej alternatywy nie ma. W rezultacie spada zainteresowanie dobrem wspólnym, poszerza się przepaść między „społecznym” a „osobistym”, upada sztuka przekładania osobistych problemów na język problemów społecznych i na odwrót — w tej sytuacji trudno podtrzymywać dialog zasilający siłą życiową każdą politykę. Pojęcia dobra i zła w ich obecnej, sprywatyzowanej formie nie tworzą obrazu sprawiedliwego społeczeństwa, a nadzieje jednostek na pojawienie się dobra nie są związane z państwem. Zainteresowanie działalnością władz państwowych pojawia się tylko wtedy, gdy podejmują one decyzje związane z usuwaniem jakiejś bieżącej awarii.

Maleje partycypacja w życiu politycznym, zainteresowanie polityką (ruchami i partiami politycznymi, udziałem w wyborach), ludzie zatracają przekonania polityczne. Obywatele interesują się tylko obniżeniem podatków lub wzrostem zarobków, skróceniem kolejek w szpitalach, zmniejszeniem liczby żebraków na ulicy (a nie poprawą warunków tak, by ludzie nie zostawali żebrakami), zamknięciem przestępców w więzieniach, wyławiania i usuwaniem z rynku produktów złej jakości.

Ludzie poszukują winnych swej frustracji, tych, ku którym mogą skierować swój gniew. Podsuwa się współczesnej opinii publicznej, często organizowanej przez prasę, osoby prywatne lub grupy nacisku. Mogą to być mniejszości, obcokrajowcy. Ponieważ nagromadzona frustracja może znaleźć ujście tylko na krótką metę, trzeba szukać wciąż nowych obiektów służących do jej rozładowania. Przedłużająca się bezsilność sprawia, że duża część agresji łatwo przenosi się na najbliższych, partnerów, członków rodziny, kolegów, sąsiadów. Wyładowując rozgoryczenie, ludzie szukają rozwiązań, których nie znajdują w wymiarze społecznym. Ich wysiłki, chociaż psychologicznie usprawiedliwione, są irracjonalne w tym sensie, że nie prowadzą do celu, ponieważ nie odnoszą się do prawdziwych przyczyn ich bezsilności. Nie usuwają źródeł niepokoju, tylko osłabiają lub rozrywają związki międzyludzkie, niweczą możliwość współdziałania pozwalającego usunąć prawdziwe przyczyny niepokoju.

Agresja taka nie może być tolerowana przez państwo chroniące porządek prawny. Przemoc w rodzinie, przemoc wobec sąsiadów, wandalizm kibiców sportowych są zwykle karane, ale ci którzy prawo naruszyli, uzyskują kolejny dowód swej bezsilności. Dlatego często przenosi się agresję na siebie samego, własny organizm lub psychikę. Tym można tłumaczyć nasilenie się takich zjawisk, jak depresja, anoreksja, bulimia, narkomania itd., a także koncentrację uwagi na własnym zdrowiu, odchudzaniu się, przestrzeganiu różnych diet, treningach itp.

Jak należało się spodziewać, pojawia się dysonans poznawczy, który zmniejsza się wbijaniem do głowy przeświadczeniem, że nie należy opłakiwać końca

kolektywnej działalności, ponieważ zawsze była ona i będzie nieskuteczna, a nawet szkodliwa z punktu widzenia pomyślności i szczęścia jednostki. Bauman — jak każdy lewicowiec, socjolog i człowiek zaangażowany — stwierdza, że takie nastawienie nie jest niczym usprawiedliwione. „Wszystko wskazuje na to, że w dowolnym wypadku klucza do rozwiązania problemów, które zaskoczyły uczestników współczesnego życia politycznego i zaniepokojonych badaczy, trzeba szukać (i znajdować) w usunięciu przyczyn bezradności istniejących instytucji polityki”³².

ZYGMUNT BAUMAN'S SOCIOLOGY: SOCIETY AND VALUES

Summary

The author presents the philosophical and methodological assumptions underlying the work of Zygmunt Bauman — one of the most interesting and best-known (if not the single most interesting and best known) Polish sociologists. He has devoted himself to engaged sociology, ie, one that is subject to moral values, though his understanding of morality differs from that in classical Durkeimian sociology. While for Durkheim morality is a social fact, created by society and based in society, for Bauman the source of morality is to be found in the modality of human existence. Morality is the ability to distinguish between good and evil. Bauman calls that which society treats as morality “ethics”. He believes that behaving in accordance with social norms, established in institutions and human consciousness, very often interferes with the upholding of morality. For Bauman, morality also means responsibility for Others, who should be treated the same as oneself. He is a maximalist and would like to transfer moral responsibility to the entire network of social relations, institutions and the whole of Society, and even Humanity. This possibility depends on the condition of society and the dominant social relations. Bauman presents two types of society: modern and postmodern, which he sometimes also calls a society of “liquid modernity”. His analyses of each kind of society have nevertheless an autotelic value and demonstrate the values of Bauman's reflections.

Key words/słowa kluczowe

Zygmunt Bauman; sociological reflection / refleksja socjologiczna; morality / moralność; ethics / etyka; responsibility / odpowiedzialność; modern society / społeczeństwo nowoczesne; postmodern society / społeczeństwo ponowoczesne; social institutions / instytucje społeczne

³² Z. Bauman, *Indywidualizowani i obszczeni*, cyt. wyd., s. LXIV.