

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

O PEWNEJ WERSJI NATURALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO (Wokół hermeneutyki Zygmunta Baumana)

„A może wyobrażamy sobie człowieka zbyt antropomorficznie?”
Stanisław Jerzy Lec

1. O popularności filozofów

Uznanie, jakim cieszy się myśliciel żyjący w danej epoce, świadczy o duchu jego czasów. Czyjaś popularność zawsze odzwierciedla jakieś oczekiwania społeczne, co oznacza, że w uznawanej twórczości wyraża się to, czym żyje znaczna część zbiorowości, w co ona wierzy, co ceni, a co potępia; w jaki sposób pewna grupa społeczna myśli. Idol intelektualistów ubiera te zbiorowe treści w słowa.

Jedną z postaci, która cieszy się dziś w Polsce wyjątkową estymą jest siedemdziesięcioletni Zygmunt Bauman¹ - laureat medalu Komisji Edukacji Narodowej w roku 1996. Pod jego urokiem pozostają m. in. «liberałowie» z „Gazety Wyborczej” i Fundacji im. Stefana Batorego, oraz wydawcy z Instytutu Kultury, PWN, a nawet „Znaku”. Oto charakterystyczne opinie o autorze: (Dla polskich studentów) „Bauman jest mistrzem, gdy mówi o źródłach Holocaustu, o wolności, o źródłach moralności i o współczesnych stylach życia”²; „nasz przewodnik w pionierskiej wyprawie na ziemię wolności, dodaje nam nadziei”³; „odgrywa (on) obecnie tę rolę, którą przez wiele lat Kołakowski odgrywał (...) przejął rząd dusz”⁴.

W ciągu czterech lat ukazało się w Polsce aż siedem książek Baumana: *Nowoczesność i zagłada* (1992), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* (1994), *Wolność* (1995), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* (1995), *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* (1995), *Socjologia* (1996) oraz *Etyka ponowoczesna* (1996). Choć Bauman znany jest głównie kręgom intelektualistów, jego idee

¹ Z dziejami życia autora, w których oprócz losu ujawnia się przyrodzona konstrukcja człowieka, można zapoznać się w: M. Cichy: *Przewodnik po królestwie wolności*. „Gazeta Wyborcza”, 25/26 listopada 1995.

² A. Michnik: *Profesor Bauman ma 70 lat*. „Gazeta Wyborcza”, 18/19 listopada 1995.

³ M. Cichy: Dz. cyt., s. 16.

⁴ Tamże, s. 13.

znajdują rezonans dużo szerszy. Przyjrzenie się jego dokonaniom ma tę wartość, że daje pojęcie o duchowej kondycji narodu, a przynajmniej jakiejś liczącej się jego części. Popularne książki mówią coś bowiem o ekspansji pewnej wspólnoty duchowej; o jej hierarchii wartości i o samowiedzy, czyli jej wizji człowieka.

2. O stylu pisarskim

Zygmunt Bauman zyskał rozgłos w Europie w ciągu ostatniej dekady, na fali postmodernizmu. Jego twórczość określana jest mianem „hermeneutyki socjologicznej”. Jest to przede wszystkim hermeneutyka, czyli pewna filozofia - zasadnicze jej tezy należą do sfery hipotetycznej, nie empirycznej. Socjologia ma tylko dostarczać jej ilustracji. Ściślej, jest to hermeneutyka filozoficzna typu asocjacyjnego - „poruszająca się w świecie ulotnych skojarzeń i ogólnych refleksji nad wszystkim”⁵. Charakterystycznym rysem tego rodzaju pisarstwa jest zawołowane moralizatorstwo zamiast aspiracji poznawczych. O tym drugim świadczy nie liczenie się z logiką. Autor powiada: „Jeżeli chce się naprawdę zrozumieć rzeczywistość (...) to trzeba sobie zdać sprawę, że wszelkie próby systemotwórcze (...) utrudniają zrozumienie”⁶. Bauman preferuje przenośny sposób wysławiania się, stawia go ponad jednoznaczny. Zupełnie inaczej niż Platon albo Elzenberg, którzy metafory, owszem wysoko cenili, ale traktowali je jako forpoczty myśli stosując tam, gdzie nie da się jeszcze ująć rzeczy jaśniej⁷. U nich, za ewentualną niejasnością słów, z zasady kryje się jasna myśl. U Baumana - metafora jest celem ostatecznym zabiegów intelektualnych. Uważa on, że „twierdzenia naukowe są właściwie z zamierzenia zamknięciem dyskusji. Metafory są zaproszeniem do (niej)”⁸. Tę postawę pisarską dobrze charakteryzuje następujący passus: „Wbrew pozorom prawdanie jest elementem dyskursu filozoficznego,... (ale) władzy. A«prawdaobiektywna» jest już wręcz dążeniem do monopolu”⁹. Jej uparte poszukiwanie prowadzi, zdaniem autora, do totalitaryzmu¹⁰.

3. Filozofia człowieka i natura ludzka

Głównym celem niniejszego artykułu jest ustalenie jakim bytem jest człowiek w świetle poglądów Zygmunta Baumana. Inaczej mówiąc, chodzi nam o określenie typu antropologii filozoficznej, którą reprezentuje ów autor.

⁵ R. Legutko: *Horror postmodernistyczny*. „Znak” nr 6/1996, s. 129 (krytyczna recenzja z dwóch książek Z. Baumana).

⁶ *Chaos nasz powszedni. Z Z. Baumanem rozmawiają J. Tokarska-Bakir i M. Cichy*. „Gazeta Wyborcza”, 29/30 października 1994, s. 17.

⁷ Por.: H. Elzenberg: *O funkcji komunikatywno-poznawczej wysławiania się obrazowego*. W: Tegoż: *Wartość i człowiek*. Toruń 1966, s. 160.

⁸ *Chaos nasz...* dz. cyt.

⁹ Tamże.

¹⁰ „Wewnątrz świata stwórczego przez nazistów rozum stał się przeciwnikiem moralności” (Z. Bauman: *Nowoczesność i zagłada*. Warszawa 1992, s. 279).

Przez antropologię filozoficzną, za Bogusławem Wolniewiczem, rozumiemy „wszelki wyraźnie sformułowany i w miarę spójny - choć może i fałszywy - pogląd na naturę ludzką, łącznie z poglądem, że nic takiego jak «natura ludzka» w ogóle nie istnieje”¹¹. Tę ostatnią rozumiemy w duchu Elzenberga, który przez «naturę (istotę) czegoś» rozumiał tradycyjnie „sumę cech albo najistotniejsze cechy - ogólnie każdego bytu”¹², a w stosunku do człowieka: „całokształt rysów psychicznych, głównie jednak (rozumiał przez to całokształt - P. O.) popędów i dążeń”¹³.

Zygmunt Bauman pojęciem natury ludzkiej raczej się nie posługuje, dostrzega jednak jakieś stałe elementy widoczne w zachowaniu istot ludzkich. Pisze: „ludzkie działania regulowane są przez ponadindywidualne siły, które przychodzą z zewnątrz (jako jawny przymus), lub działają «od środka» (jako różne życiowe projekty lub jako sumienie). Istnienie takich sił w pełni tłumaczy wyraźną nieprzypadkowość ludzkiego zachowania”¹⁴. Główna idea jednej z książek Baumana rzuca światło na jego pojmowanie natury ludzkiej. Uważa on, że „wyobrażenie ludzkich istot jako wolnych ma związek raczej z typem społeczeństwa, w którym wyobrażenie to powstało niż z uniwersalną ludzką naturą (...); wolna «z natury» jednostka jest gatunkiem rzadkim, zjawiskiem co najwyżej lokalnym. Powstał on w wyniku szczególnego zbiegu okoliczności, i może przetrwać tylko wskutek utrzymywania się tych okoliczności. Wolność jednostki nie jest uniwersalnym stanem człowieczeństwa, lecz tworem historycznym i społecznym”¹⁵. Ponieważ pojęcie wolności, jakby go nie rozumieć, sprzężone jest zawsze z możliwościami ludzkich zachowań, to skorelowane jest ono także z pojęciem natury ludzkiej. Jeśli, według Baumana, wolność człowieka jest tylko czymś relatywnym i historycznym, to także względna musi być natura ludzka. Skoro autor wypowiada szereg tez ogólnych o człowieku, to odnoszą się one zawsze do jakiejś zrelatywizowanej postaci natury ludzkiej N_r - odniesionej zawsze do danej formacji historycznej, a ściślej, do grupy społecznej. Tego typu pogląd - kwestionowanie natury ludzkiej jako stałej charakterystyki gatunkowej - rozpowszechnił się szeroko w filozofii XX wieku. Merleau-Ponty powiadał w tym duchu: „naturą człowieka jest nie mieć natury”¹⁶. Stanowisko takie jest błędne i bierze się z przyczyn natury logicznej - z bałaganu myślowego. Błąd polega tu na nie rozróżnianiu dwóch komplementarnych aspektów człowieka: jego substancji (osoba ludzka) oraz jego życia (ciąg zdarzeń). Z tego, że typowe w jakiejś grupie życie ludzkie jest zupełnie różne od życia w innej nie wynika, że mamy do czynienia z odmiennymi substancjami. Kłopot w tym, że pojęcie natury ludzkiej, odnoszące się właśnie do substancji człowieka, jest wyjątkowo trudne do uchwycenia. Jest to bowiem pojęcie modalne. Natura ludzka jest złożona ontologicznie, a jej pojęcie mówi o potencjalnościach, o tkwiących w każdym człowieku możliwo-

¹¹ B. Wolniewicz: *Filozofia iwartości*. Warszawa 1993. s. 95.

¹² H. Elzenberg: *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*. W teoż: *Z historii filozofii*. Kraków 1995, s. 116.

¹³ Tamże.

¹⁴ Z. Bauman: *Wolność*. Kraków 1995, s. 10.

¹⁵ Tamże, s. 11. *Por. też teoż: Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa. 1994, s. 11-12.

¹⁶ Por.: M. J. Adler: *Dziesięć błędów filozoficznych*. Warszawa 1995, s. 139.

ściach, które tylko mogą, ale nie muszą być urzeczywistniane¹⁷. Pojęcie natury ludzkiej jest ściśle skorelowane z pojęciem osoby ludzkiej. Według klasycznej definicji Boecjusza osoba jest to „*rationalis naturae individua substantia*”, czyli indywidualna substancja rozumnej natury. Bogusław Wolniewicz definiuje osobę ludzką jako „ogół potencji duchowych jednostki”, inaczej - „ogół tkwiących w kimś możliwości zachowań”¹⁹. Pod pojęciem osoby kryje się indywidualna charakterystyka jednostki. Czyjaś osoba to czyjeś konkretne, co do wielkości lub stopnia, dyspozycje do zachowań, a jeszcze inaczej mówiąc - indywidualny, co do ich stopnia, zespół dążeń i skłonności ludzkich. Natura ludzka jest natomiast charakterystyką gatunkową. Określa ona tylko **typy możliwych ludzkich zachowań** albo typy dyspozycji - rodzaje dążeń i skłonności przysługujące w jakimkolwiek stopniu każdemu przedstawicielowi gatunku, tj. wszelkim osobom ludzkim (bez wnikania w indywidualną jakość tych dążeń i skłonności).

Jeżeli nawet Bauman, charakteryzując człowieka, ma na uwadze wyłącznie jakieś zrelatywizowane pojęcie natury ludzkiej N_p , to charakterystyka ta mieści się w obrębie uniwersalnej natury ludzkiej N . Skoro człowiek jest jakiś w sensie N_p , to jest też taki w sensie N , ponieważ w potencjach najogólniejszych mieszczą się potencje szczegółowe. Natura ludzka ma wiele stron, czyli takich właśnie «natur zrelatywizowanych», co oznacza, że pewne ludzkie dyspozycje są w określonych warunkach wyraźnie widoczne, zaś inne nie są wcale.

Mamy zatem prawo to, co Bauman mówi o człowieku z określonej grupy społecznej, odnieść do człowieka w ogóle i jego wizję człowieczeństwa traktować jako antropologię filozoficzną, a nie tylko opis socjologiczny. Inna rzecz, że zdaniem Baumana (o czym będzie mowa dalej), w faworyzowanej przez niego grupie społecznej potencje ludzkie są najwzszechstronniej realizowane.

Czym innym niż negowanie natury ludzkiej w ogóle - co jest błędem logicznym - jest negowanie wyjątkowości natury ludzkiej, tzn. natury innego zupełnie rodzaju niż bytów przyrodniczych, w szczególności zwierząt. Jest ono równoważne odrzuceniu osobnej kategorii ontologicznej, mianowicie kategorii osoby i sprowadza się do stanowiska naturalizmu antropologicznego.

4. Typy antropologii filozoficznych

Zygmunt Bauman nie podaje wprost żadnych wyraźnych tez charakteryzujących naturę ludzką. To, co charakterystyczne natomiast dla jego poglądów, trudno jest merytorycznie porównać z innymi filozofiami człowieka, a przez to nie sposób określić jasno, jakiego rodzaju jest antropologia Baumana. Nazywanie jej, na przykład, «liberalną» (w związku z akcentowaniem znaczenia wolności) niewiele mówi, jest wręcz mylące. Trzeba zatem jakieś jasne twierdzenia o człowieku wydobyć z pism Baumana na własną rękę.

¹⁷ Por.: Tamże, s. 143-145.

¹⁸ Por.: Ks. J. Majka: *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982, s. 121 (r. *Koncepcja osoby*).

¹⁹ B. Wolniewicz: Wykład nt. *Człowiek* w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego z 14 maja 1992 (na podstawie notatek własnych).

Otóż, dla potrzeb niniejszego artykułu zakładamy, czego nie będziemy w nim obszernie uzasadniać, że na gruncie wszelkiej antropologii filozoficznej istnieją trzy niezależne problemy, które nazywamy fundamentalnymi. Wyrażają je trzy opozycje pewnych twierdzeń. Innymi słowy, w każdej filozofii człowieka zawarte są zawsze, wprost lub niejawnie, trzy niezależne tezy odnoszące się do owych fundamentalnych zagadnień. Porównując filozofie ze względu na to, jakie z owych tez zawierają, da się je poszeregować, to znaczy dokonać podziału wszelkich antropologii.

Oto nasze trzy tezy główne, reprezentujące trzy fundamentalne kwestie wszelkiej antropologii:

T1 (AN) Człowiek niekiedy realizuje także wartości duchowe;

T2 (PJ) Człowiek niekiedy, rozpoznawszy wartość, nie pragnie jej;

T3 (A) Człowiek zawsze pragnie wartości tylko we wspólnocie.

Próbując teraz odpowiedzieć na pytanie, jakiego typu antropologią jest Baumanowska filozofia człowieka, będziemy starali się ustalić, jak się ona ma do powyższych trzech aksjomatów. Czy Bauman im przeczy, czy może któreś z nich aprobuje? Jaki jest stosunek jego twierdzeń o człowieku do aksjomatów T1 - T3?

Ponieważ w tekstach Baumana nie ma twierdzeń bezpośrednio odnoszących się do nich (ze względu choćby na zupełnie inny słownik autora oraz wystrzeżenie się przez niego sformułowań najogólniejszych, czyli metafizycznej natury), musimy je z jego teorii wydobyć posiłkując się obecnością ich konsekwencji logicznych. Nasze zadanie będzie polegało na zbudowaniu pewnych trzech sylogizmów kategori-cznych, stosownie do trzech sformułowanych przez nas aksjomatów. W każdym z sylogizmów dwie tezy pochodzić będą od Baumana, tyle że jako wyrażone w swoistym języku, zostaną przełożone na język naszych aksjomatów. Wskażemy takie tezy w pismach Baumana i dokonamy ich stosownego przekładu. Trzecia teza każdego sylogizmu będzie tożsama albo będzie negacją, odpowiednio któregoś z aksjomatów. O ile dany sylogizm jest poprawny, musi ona, mocą logiki, należeć do Baumana. Na podstawie tak wydobytych, niejawnych u niego twierdzeń można tę antropologię sklasyfikować.

5. Naturalizm antropologiczny

Aksjomat T1 nazywamy, za Elzenbergiem²⁰, tezą antropologicznego antynaturalizmu (AN). Ze stanowiska tego człowiek jawi się jako byt zanurzony w przyrodzie, ale ją także przekraczający (transcendujący). Antropologiczny antynaturalizm idzie w parze z aksjologicznym, który uznaje istnienie wartości duchowych (transcendentnych), różnej zupełnie natury od utylitarnych. Człowiek, w myśl antynaturalizmu, tym właśnie przekracza przyrodę, że ma do wartości duchowych dostęp poznawczy i może je urzeczywistniać. T1 reprezentuje problem antropologiczny, który konwencjonalnie określa się jako kwestię substancjalnego stosunku człowieka do przyrody, albo jako zagadnienie swoistości duszy ludzkiej. Najwcześniej teza ta znajdowała wyraz w religijnej idei nieśmiertelności. Na gruncie filozofii można ją

²⁰ Por. def. antynaturalizmu antropologicznego: U. Schrade: *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*. Warszawa 1988, s. 44 (r. *Antynaturalistyczna filozofia kultury*).

odnaleźć, jasno sformułowaną choć w odmiennym języku (z centralnym pojęciem Rozumu) u Greków: Sokratesa, Platona, Arystotelesa; następnie w filozofii chrześcijańskiej.

Negacją TI jest teza naturalizmu antropologicznego: (N) człowiek nigdy nie realizuje wartości duchowych, a tylko utylitarne. Naturalizm neguje istnienie natury ludzkiej odrębnego zupełnie (bo duchowego) typu.

Stanowisko Baumana wobec TI zawarte jest najwyraźniej w wątku «wolnościowym» jego twórczości - jednocześnie jednym z głównych tematów prac tego autora.

Bauman ignoruje klasyczne w filozofii rozróżnienie dwóch pojęć wolności, mianowicie wolności zewnętrznej i wewnętrznej; inaczej: negatywnej i pozytywnej, albo wolności «od» i «do». Już zdaniem Arystotelesa, w pierwszym znaczeniu słowa „wolność” wolne są te czyny, których przyczyna tkwi w działającym²¹. Ale ponieważ różne przyczyny różnych czynów w nas tkwią, Arystoteles wyróżnia drugi sens „wolności”: „Człowiek wolny tak będzie się zachowywał, jak gdyby sam dla siebie był prawodawcą”²², albo w tym samym duchu - wolne jest działanie, którego „zasada znajduje się w osobie działającej”²³. Identycznie sprawę stawiał Kant; „... wolność wewnętrzna (czyli zdolność do takiego) oswobodzenia się od gwałtownego natęctwa skłonności, aby w ogóle żadna, nawet najulubieńsza, nie miała wpływu na postanowienie, do którego powzięcia mamy teraz posługiwać się naszym rozumem

U Baumana nie ma nawet śladu takiego pojmowania wolności jakie jest u Kanta i Arystotelesa. Autor nawet nie wspomina o *Dwóch koncepcjach wolności* sir Isaiaha Berlina, sławnego z ich powodu w świecie²⁵. Nie powołuje się on na klasyczną filozofię, gdyż klasyczne ujęcie sprawy absolutnie mu nie odpowiada. Jego koncepcja wolności jest radykalna, wymierzona właśnie w tradycję. Dopuszcza on wyłącznie pojęcie wolności zewnętrznej, a to pociąga daleko idące konsekwencje. Mówi wprost; „Znaczenie wolności pozostaje jasne tak długo, jak długo utożsamia się ją ze zniesieniem ucisku, z usunięciem tego czy innego specyficznego przymusu, przeszkadzającego nam w realizacji najsilniejszego pragnienia, którego frustrację odczuwamy w danej chwili najsilniej”²⁶. „Wszelkie myślenie o innych odmianach wolności zakrawa na utopijne i pozbawione realizmu”²⁷. Na utopijny i pozbawiony realizmu zakrawa więc, zdaniem Baumana, wybór między dobrem i złem (rozumianymi obiektywistycznie i absolutystycznie) - tradycyjny synonim wolności. „Wolność polega bowiem - według niego - na wyborze pomiędzy satysfakcją większą i mniejszą. Racjonalność polega na wybraniu większej satysfakcji”²⁸.

²¹ Por.: *Arystoteles: Etyka nikomachejska*, III, 1, 1110b.

²² Tamże. IV, 8, 1128a.

²³ Por.: A. Anzenbacher *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków 1987, s. 290.

²⁴ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984, s. 254-255; Por.: O. Hoffe: *bnmanuel Kant*. Warszawa 1995, s. 198-199.

²⁵ Zob.: I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991, s. 113-114.

²⁶ Z. Bauman: *Wolność*. Dz. cyt., s. 63.

²⁷ Tamże, s. 114.

²⁸ Tamże, s. 93.

Autor nie uznaje wartości duchowych, jako czegoś wyższego i różnej natury niż tylko to, co sprawia satysfakcję.

Aby wykazać wprost, że stanowisko Baumana jest naturalistyczne, weźmiemy, spośród wielu podobnych, jego tezę następującą: B1. „Rzeczywistość, tak jak doświadcza jej konsument, jest dążeniem do przyjemności”²⁹. Ponieważ, według Baumana, „konsument” = człowiek wolny („wolność indywidualna, o ile w ogóle jest ludziom pisana, objawia się pod postacią wolności konsumenckiej”³⁰), to B1. możemy przeformułować do: B1’: Rzeczywistość, tak jak doświadcza jej człowiek wolny... itd. Po rozszyfrowaniu otrzymujemy: B1’’: Wszelkie działania ludzi wolnych są źródłem przyjemności. Tę samą myśl Baumana wyraża następujący ustęp: „Aż nazbyt realne są bowiem dobroczynne skutki tej zmiany (zwiększenia ludzkiej wolności - P. O.): współzawodnictwo, indywidualna energia, jakiej ono dostarcza, wielość wyborów, które umożliwia, osobista satysfakcja, którą przynosi. Wszystko to daje ludziom radość, jest źródłem przyjemności...”³¹. Zatem, zdaniem autora, powinniśmy dążyć do przyjemności.

Weźmy inną tezę Baumana: B2. „Ludzie wolni obracają swą wolność na cele, jakie rynek przed nimi rozacza”³². Ponieważ „sfera wytwarzania i dystrybucji dóbr (= rynek) służy zaspokajaniu potrzeb ludzkich”³³, a zaspokajanie ich jest, zdaniem autora, dobre, to można B2. przekształcić do postaci B2’: Ludzie wolni zawsze realizują jakieś wartości (cele wartościowe).

Uwzględniając fakt, że zdaniem Baumana ludzie zniewoleni nie mogą realizować wartości („Zawsze istnieje poziom, poniżej którego zasoby Jednostki będą zbyt małe, by wolność wyboru stała się prawdziwie uwodzicielska”³⁵). „Ich «niedoskonałość» - ludzi zniewolonych, np. ubogich materialnie - „polega na ich niezdolności do uczestniczenia w grze z udziałem wolnego wyboru”³⁶, to istotną myśl autora oddaje teza B2’’: Wszelkie realizacje jakichś wartości są działaniami ludzi wolnych.

Realizację wartości pojmujemy jako to, że ktoś realizuje wartość. Z tez B1’’ (= N1) i B2’’ (= N2) otrzymujemy sylogizm:

N1. Wszelkie działania ludzi wolnych są źródłem przyjemności.

N2. Wszelkie realizacje jakichś wartości są działaniami ludzi wolnych.

N3. Wszelkie realizacje jakichś wartości są źródłem przyjemności.

Jeśli zdefiniujemy, w duchu Elzenberga, wartość użyteczną jako to, co zaspokaja jakąś naturalną potrzebę³⁷, to prawdziwa jest zależność: coś, co jest dla kogoś źródłem przyjemności = coś, co zaspokaja jakąś naturalną potrzebę ponad upragniony przez

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 108.

³¹ Tamże, s. 73.

Tamże, s. 121.

³³ Tamże, s. 55.

³⁴ Z. Bauman: *Dwa szkice...*, dz. cyt., s. 82.

³⁵ Tegoż: *Wolność*, dz. cyt., s. 82.

³⁶ Tamże, s. 103.

³⁷ Por.: U. Schrade: *Natura ludzka a wartości*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 34-1990, s. 78.

kogoś poziom => coś, co jest wartością utylitarną”. Po podstawieniu „wartości utylitarniej” za „źródło przyjemności” do N3. otrzymujemy: „wszelkie realizacje jakichś wartości są utylitarne”, co jest równoważne tezie N: Człowiek realizuje tylko wartości utylitarne. Teza powyższa, jako konkluzja przedstawionego sylogizmu, zawarta jest *implicite* w antropologii Baumana. Jest ona negacją naszego aksjomatu T1, zatem antropologia Baumana jest naturalistyczna.

6. Melioryzm antropologiczny

Aksjomat T2 nazywamy, za Bogusławem Wolniewiczem, tezą pejoryzmu antropologicznego³⁹. Pejoryzm głosi, że „człowiek nie zawsze dąży do tego, co obiektywnie lepsze, nawet gdy jasność jego sądu jest pełna. A zatem niekiedy, przy pełnej jasności sądu, dąży do tego, co gorsze (*peius*)”⁴⁰. Pejoryzm jest negacją melioryzmu (od *melius* - lepszy), stanowiska, które już w starożytności zaznaczyło się wyraźnie w postaci intelektualizmu etycznego Sokratesa. T2 reprezentuje drugi fundamentalny problem wszelkiej antropologii, określany mianem stosunku człowieka (jego woli) do świata wartości albo mianem zagadnienia przyrodzonego dobra i zła. Pejoryzm pierwotnie znajdował wyraz w religijnej idei grzechu pierworodnego, z którą pejorystyczne chrześcijaństwo wyraźnie przeciwstawiło się melioryzmowi greckiemu.

Teza pejorystyczna ma dwie dopuszczalne interpretacje, w zależności od tego, co rozumie się przez predykat „nie pragnie wartości”. Istnieją zatem dwie odmiany antropologicznego pejoryzmu: słabsza i mocniejsza. Pierwsza głosi, że człowiek niekiedy, rozpoznawszy wartość, ignoruje ją; druga - że człowiek niekiedy, rozpoznawszy wartość, pragnie jej zniszczenia. Pejoryzm pierwszego typu nazywamy gnostyckim, gdyż zgodnie z doktrynami gnostycko-platońskimi utożsamia on dziedzinę zła z materią, przyrodą, ciałem⁴¹. Ignorowanie rozpoznanych wartości (np. duchowych przez antynaturalistów albo tzw. „wyższych potrzeb” przez naturalistów) polega wtedy tylko na ludzkiej słabości; na uleganiu silniejszemu pokusom ciała, czyli preferowaniu doraźnych korzyści. Pejoryzm drugiego rodzaju nazywamy manichejskim, bo zgodnie z wierzeniami manichejsko-mazdejskimi utrzymuje on, że są w człowieku dwie dusze: dobra i zła⁴². Pragnienie zniszczenia rozpoznanej wartości nie jest tedy wynikiem zaćmienia umysłu ani wyrazem egoizmu, ale działaniem złej woli. Pejoryzm w słabszej wersji reprezentują np. św. Augustyn, Hobbes, Kant, Elzenberg; w mocniejszej - Schopenhauer, Wolniewicz, a także Lem.

Stanowisko Baumana w sprawie stosunku ludzkiej woli do świata wartości najlepiej oddaje w jego twórczości wątek - nazwijmy go tak - „intuicjonistyczny”.

³⁸ Tamże, s. 79.

³⁹ B. Wolniewicz: *Filozofia...* dz. cyt., s. 218.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 91-92. Por. też: K. Rudolph: *Gnoza*. Kraków 1995, s. 60.

⁴² Tamże. Por. też: H. Jonas: *Religia gnozy*. Kraków 1994, s. 225, 229. („«Materia» występuje tu zawsze w funkcji mitologicznej postaci, a nie filozoficznego pojęcia. Ma ona nie tylko osobowy charakter, ale posiada aktywną naturę duchową, bez której nie mogłaby być «zła»: jej esencją jest pozytywne zło, a nie pasywna materialność”).

W *Moralności bez etyki* autor wypowiada swą główną ideę: „Zmierch etycznego prawodawstwa nie musi oznaczać upadku moralności (...) moralność nie nękana już, onieśmielana i ubezwłasnowalniana przez «my wiemy lepiej» etycznych ustawodawców (...) może poczuć się pewniej i - kto wie - rozwinąć nawet krępowane dotąd skrzydła”⁴³. W innym miejscu ujmuje rzecz dosadniej: „kres «ery etyki» jest początkiem «ery moralności»”⁴⁴.

Bauman przez „etykę” i „moralność” rozumie to, co Elzenberg, a za nim Wolniewicz precyzyjnie określają jako, odpowiednio, etykę abstrakcyjną i etykę konkretną⁴⁵. Zdefiniujmy te pojęcia, aby nadać im jasną treść. Etyka abstrakcyjna to zbiór zasad postępowania, w które ludzie wierzą i które głoszą; etyka konkretna natomiast, to zbiór zasad postępowania, którymi się ludzie faktycznie kierują⁴⁶. Określenia Baumana idą w tym samym kierunku: „etyka” to „sądy wiążące o tym, co dobre a co złe (...) których prawdziwość nie zależy od tego, co ludzie czynią ani od tego, co uważają, że czynić powinni”⁴⁷. Autor używa szeregu synonimów „etyki”, np. „ustawodawstwo etyczne”, „etyczne dekretowanie”, „dekretowanie ładu”, „kodeks etyczny”, „to, co się głosi za autorytetami” itp. O „moralności” zaś pisze tak: (zasady kierujące wszystkim tym, co) „dzieje się w toku zawiązywania i rozwiązywania stosunków międzyludzkich, w trakcie tego, jak ludzie schodzą się ze sobą i rozchodzą, porozumiewają i kłócą, przyjmują lub odrzucają stare lub nowe więzi i lojalności”⁴⁸. Z drugiej strony, jak widać w cytowanym wcześniej fragmencie, oba pojęcia są u Baumana wartościujące: „etyka” - ujemnie (bo „nęka” itd.), a „moralność” - dodatnio (bo „rozwinie skrópowane skrzydła”). Otóż, w przeciwieństwie do Elzenberga i Wolniewicza, którzy traktują oba pojęcia czysto opisowo (dopiero w obrębie różnych etyk abstrakcyjnych albo różnych etyk konkretnych można - ich zdaniem - wartościować), Bauman traktuje je także normatywnie. Etyka abstrakcyjna jest zawsze zła. Autor podkreśla to wielokrotnie pod zasłoną moralizatorstwa. Oto przykładowy *passus*, w którym kpi on z etyki abstrakcyjnej: „Dla każdego, kto przywykł myśleć o moralności jako o produkcie końcowym przemysłu etycznego, zmierzch Wieku Etyki (a więc wieku ferowania praw dla moralności) zwiastuje zmierzch moralności. Wraz z rozmontowaniem taśm produkcyjnych dostawa dóbr musi wszak ustać? Na miejsce świata trzymanego w ryzach przez przykazania Boże i świata administrowanego przez Rozum, nadciąga oto świat zaludniony przez mężczyzn i kobiety zdane na własny spryt i pomysłowość. Mężczyźni i kobiety puszczone luzem... Mężczyźni i kobiety luźnych obyczajów?”⁴⁹.

Bauman wyraźnie przeciwstawia pouczeniom Kościoła albo pouczeniom moralistów - indywidualny spryt i pomysłowość ludzką. Etyka konkretna bowiem jest

⁴³Z. Bauman: *Dwa szkice...*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁴Tamże, s. 83.

⁴⁵Por.: B. Wolniewicz: *Etyka abstrakcyjna i konkretna*. W M. Omyła (red.): *Nauka i język*. Warszawa 1994, s. 393.

⁴⁶Tamże.

⁴⁷Z. Bauman: *Dwa szkice...*, dz. cyt., s. 41-42.

⁴⁸Tamże, s. 52.

⁴⁹Tamże, s. 73.

zawsze dobra, bo oparta na jakiejś intuicji moralnej. Autor znów ironicznie powiada: „pod nieobecność autorytetu, ludzie zdani są na pastwę swych impulsów i instynktów”⁵⁰, ale dalej mówi całkiem serio: „czyni jawią się (im wtedy) jako kwestie odpowiedzialnego wyboru”⁵¹. Pomiedzy etyką abstrakcyjną i konkretną jest zapewne jakiś tajemniczy związek, choć - według Baumana - rzecz przedstawia się prosto: „Małżeństwo między wzrostem (etycznej - P. O.) kontroli racjonalnej a rozkwitem społecznej i osobistej autonomii (moralnej - P. O.) było mezaliansem i nie zostało skonsumowane”⁵². Po rozszyfrowaniu powyższa teza brzmi tak: korelacja pomiędzy powszechnością etyki abstrakcyjnej a poziomem etyki konkretnej jest ujemna. Można powiedzieć to jeszcze inaczej: czym więcej ludzi wyznaje etykę abstrakcyjną, tym ich faktyczne zasady postępowania są gorsze. Z tezy tej wynika kolejne twierdzenie Baumana, co umacnia naszą interpretację: „Auschwitz i Gułag (a także «czystki etniczne» i przejawy ksenofobii) są logicznym wytworem «dekretowania ładu»”⁵³. Po dokonaniu przekładu czytamy: Auschwitz i Gułag (...) są skutkiem wyznawania przez ludzi, którzy je sprawili, jakiejś powszechnej etyki abstrakcyjnej. Dlaczego Bauman odrzuca etykę abstrakcyjną? Bo jest ona - jego zdaniem - samooszustwem. Ludzie lubią wprawdzie słuchać kazań, czują się przez to jakoś lepsi, lecz owo poczucie jest wyłącznie subiektywne. Nie ma ono, jakby można rzec, żadnego pokrycia w złocie. Odwrotnie - etyka abstrakcyjna otumania, stwarza ludziom miraże, mydli oczy. Dotyczy to wszystkich: i tych, co głoszą kazania i tych, którzy ich słuchają. Ktoś może oczywiście (szczególnie robi to władza) wykorzystywać taką sytuację dla własnych interesów, ale jest to tylko skutek oddziaływania etyki abstrakcyjnej, a nie przyczyna jej głoszenia. Tak można by w skrócie zrekonstruować poglądy Baumana w tej arcyważnej sprawie, do której jeszcze wrócimy.

Żeby definitywnie stwierdzić, jakie jest stanowisko Baumana w dtugiej fundamentalnej kwestii antropologicznej, tzn. żeby ustalić, czy aprobeuje on, czy też odrzuca nasz aksjomat T2, weźmy pewną jego tezę, której po dotychczasowych objaśnieniach nadać można określony sens. Autor twierdzi, że: B3. „Ceną nowoczesnej wersji humanizacji było poczęcie działań w skutkach swych nieludzkich”⁵⁴. Ponieważ z pominiętego tu kontekstu wynika, że nowoczesna wersja humanizacji ” polega na powszechności etyki abstrakcyjnej, możemy B3 przełożyć jako B3’: Skutkiem wyznawania przez jakichś ludzi etyki abstrakcyjnej były ich niemoralne zasady postępowania. Powiemy to samo jeszcze inaczej: B3’’. Ludzie, którzy wyznawali etykę abstrakcyjną nie byli moralni. Teza ta odnosi się do określonych grup społecznych wyznających określone etyki - czyli do «zrelatywizowanej natury ludzkiej». Można ją jednak prawomocnie uogólnić, gdyż Bauman neguje wartość wszelkiej etyki abstrakcyjnej, i odnieść do uniwersalnej natury ludzkiej. Otrzymujemy: B3’’’. Żaden człowiek, który wyznaje etykę abstrakcyjną, nie jest moralny.

⁵⁰ Tamże, s. 51.

⁵¹ Tamże, s. 84.

⁵² Tamże, s. 65.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

Weźmy teraz tezę kolejną: B4. „Dzięki rozproszeniu etycznej zasłony dymnej, jaka przesłaniała rzeczywistą kondycję człowieka moralnego można dziś wreszcie stanąć oko w oko z nagą prawdą dylematów moralnych”⁵⁵. Po dokonaniu przekładu zapisujemy tezę równoważną: B4'. Bez wyznawania etyki abstrakcyjnej można widzieć wartość. Inaczej to samo: B4". Wszyscy ludzie, którzy nie wyznają etyki abstrakcyjnej, widzą lub nie widzą wartości. Teza ta równoważna jest innej: B4'''". Wszyscy ludzie, którzy wyznają etykę abstrakcyjną nie widzą wartości.

Możemy zbudować sylogizm kategoryczny podstawiając za mniejszą przesłankę B3''' (= M2) a za konkluzję B4''' (= M3):

M1. Każdy człowiek, który widzi wartość jest moralny.

M2. Żaden człowiek, który wyznaje etykę abstrakcyjną nie jest moralny.

M3. Żaden człowiek, który wyznaje etykę abstrakcyjną nie widzi wartości.

Jeżeli przyjmiemy na mocy definicji, że „ktoś jest moralny” znaczy to samo, co „ktoś pragnie istnienia wartości (dobra)”, to otrzymujemy z M1. twierdzenie następujące, które jako przesłanka większa powyższego sylogizmu należy do antropologii Baumana:

(M) Każdy człowiek, który widzi wartość pragnie jej istnienia. Teza M jest negacją naszego aksjomatu T2 (PJ), zatem antropologia Baumana jest meliorystyczna.

Wróćmy jeszcze krótko do związku między etyką abstrakcyjną i konkretną. Otóż, ludzie wyznają tę pierwszą nie po to, żeby ją realizować, tzn. żeby zbliżyć do niej swą etykę konkretną, lecz po to tylko, żeby nie realizować odpowiedniej antyetyki. Głoszone tylko, abstrakcyjne zasady postępowania są jakby łańcuchem, na którym uwiązane zostają reguły faktycznych uczynków. Te ostatnie mają znaczną swobodę, nie mogą wszakże przekroczyć wytyczonego przez łańcuch koła. Poza nim leży pole antyetyki i zasady postępowania nie mają już tam żadnego odniesienia do sprawiedliwości. Rola etyki abstrakcyjnej jest więc stosunkowo skromna, ale świat bez niej byłby zupełnie bezbronny wobec zła. Jeśli ktoś głosi szczerze zasadę „nie zabijaj”, to uniemożliwia wcielenie w czyn maksymy „zabijaj do woli”.

Bauman ocenia wszelką etykę abstrakcyjną pejoratywnie dlatego, że nie dopuszcza w ogóle możliwości antyetyki konkretnej, tj. świadomie przyjętych diabelskich zasad postępowania. Jeżeli, jego zdaniem, człowiek czyni zło, to nieświadomie, a winna jest temu etyka abstrakcyjna. W życiu społecznym, wbrew Baumaniowi, idzie o to, jaka ona jest, a nie o to, że w ogóle jest.

7. Augustynizm antropologiczny

Aksjomat T3 nazywamy tezą antropologicznego augustynizmu (A). Ze stanowiska tego człowiek jawi się jako byt zanurzony zawsze we wspólnocie, bez możliwości pędzenia autonomicznej egzystencji. Teza augustynizmu reprezentuje trzecią wielką antynomię wszelkiej antropologii, określaną tradycyjnie jako kwestia stosunku człowieka do społeczeństwa albo problem zależności woli jednostkowej od zbiorowej. W starożytności kwestię tę analizowali wnikliwie Platon i Arystoteles (por. tego ostatniego - „*phyei politikon zoon*”). Dopiero na gruncie chrześcijaństwa została

⁵⁵ Tamże, s. 84.

ona radykalnie postawiona w formie opozycji, jednak nie wprost a w postaci idei religijnej i na polu teologii. Chodzi o ideę łaski Bożej. Największy wkład w to zagadnienie wniósł św. Augustyn, dlatego od jego imienia wywodzimy nazwę stanowiska antropologicznego.

Św. Augustyn twierdził: I „Łaskę posiadają jedynie wierzący”⁵⁶ albo „Duch łaski sprawia, że posiadamy wiarę”⁵⁷. Uznał też, że 2. „Łaska jest bezwzględnie konieczna, by wolna wola zmierzała do dobra”⁵⁸. Przeformułując tezy 1. i 2. oraz uogólniając je tak, że „Łaska” = „łaska Boża” + „brak łaski” a „ludzie wierzący” = „członkowie jakiejś wspólnoty” (biskup Hippony miał na myśli wspólnotę Kościoła rzymskiego), otrzymujemy następujący sylogizm;

I. Wytworem działania Łaski są zawsze członkowie jakiejś wspólnoty⁵⁹.

II. Każdy człowiek pragnący wartości jest wytworem działania Łaski.

III. Każdy człowiek pragnący wartości jest członkiem jakiejś wspólnoty.

Teza III. jest już nie teologiczna lecz antropologiczna. Jest ona równoważna naszemu aksjomatowi T3.

Negacją augustynizmu jest pelagianizm antropologiczny (od imienia głównego oponenta św. Augustyna w sygnalizowanej sprawie - Pelagiusza). Pelagianizm głosi, że: (P) Człowiek niekiedy pragnie wartości poza jakąkolwiek wspólnotą (bez względu na Łaskę - mówiąc językiem teologii). Stanowisko takie zajmował, na przykład, Elzenberg głosząc ideę «samostarczalności» jednostki⁶⁰.

Stanowisko Baumana wobec naszego aksjomatu T3 oddaje dobrze wątek „konsumencki” jego twórczości. Kluczowym terminem u Baumana jest «ponowoczesność». Autor używa go w rozmaitych znaczeniach, np. jako -pewnego etapu rozwoju jednostek i stosunków społecznych”; jako „nowej świadomości społecznej określającej style życia” itd. Jednym z bardziej przejrzystych ustępów na ten temat jest następujący fragment: „nazywamy «ponowoczesnym» taki układ społeczny, w jakim wspomniane warunki nie są spełnione”⁶¹. A oto owe warunki, które podajemy za Baumanem: 1. Przyszłości nie można sobie wyobrazić; 2. Cele dążeń ludzkich są niestałe; 3. Efekty ludzkich dążeń są nietrwałe⁶². Zdefiniujemy pojęcie ponowoczesności nie gwałcąc myśli autora. Ponowoczesność to czasy, w których ludzie w nic nie wierzą, tylko konsumują (wszyscy inni są chorzy)⁶³.

Bauman stara się jakoś zanalizować czasy ponowoczesne, rzeczowo je scharakteryzować i wyjaśnić. Za tym *quasi*-obiektywizmem kryje się jednak głębsza inten-

⁵⁶ Św. Augustyn: *Łaska a wolna wola*. W: Tegoż: *Traktaty o łasce*. Poznań 1971, s. 128.

⁵⁷ Tamże, s. 130.

⁵⁸ Tamże, s. 114.

⁵⁹ Znajdujemy tę ideę we współczesnej myśli katolickiej (Por.: E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Warszawa 1953, s. 227-228; ks. J. Majka: dz. cyt., s. 312).

⁶⁰ „Istnieje bohaterstwo egoizmu i nazywa się: samostarczalność (5 III 1945)”. H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, wyd. II. Kraków 1994, s. 347. Por. tamże indeks rzeczowy; Por. też *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*. W: H. Elzenberg: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 354.

⁶¹ Z. Bauman: *Dwa szkice...*, dz. cyt., s. 14.

⁶² Tamże.

⁶³ O „chorych” zob.: Z. Bauman: *Wolność*, dz. cyt., s. 81, 113.

cja, mianowicie apologetyczna. Autorowi chodzi przede wszystkim o to, żeby przekonać czytelników, iż w ponowoczesności jest dobrze. Pisze on: „późne społeczeństwo kapitalistyczne w fazie konsumeryzmu pozwala ludziom cieszyć się wolnością w stopniu większym niż jakiegokolwiek inne znane społeczeństwo”⁶⁴; „Uderzająca jest wyższość tego modelu sukcesu (w ponowoczesności - P. O.) nad wzorem dotychczasowym, tradycyjnie kojarzonym z kapitalizmem i lansowanym w pierwszej fazie jego istnienia (...) może być praktycznie urzeczywistniany przez większość społeczeństwa”⁶⁵. Bauman mówi wręcz: „rynek konsumencki (gwóźdź ponowoczesności - P. O.) realizuje obietnicę «społeczności z marzeń», gdzie zgodnie współistnieją wolność i poczucie bezpieczeństwa, niezależność i więź społeczna”⁶⁶. Wymowie tych sformułowań nie przeczy fakt, iż w innych ustępach Bauman kluczy z oceną, jak uciekinier dla zmylenia pogoni. Wskazując ujemne strony ponowoczesności (np. „rośnie zasa zależność od rynku, ekspertów i ich wiedzy”⁶⁷), stwarza tylko pozór obiektywizmu. Nie po to je wskazuje, by krytykować, lecz dla «plastyczności obrazu». Ostateczna ocena ponowoczesności jest jednoznaczna, bo wspólnota konsumencka, która owym czasem nadaje ton, jest - zdaniem Baumana - najlepszą ze wspólnot możliwych. „Tak czy owak, zamiast w kryzysie, znaleźliśmy ów system (ponowoczesność - P. O.) w całkiem dobrej kondycji”⁶⁸. „«Ostatnią rubieżą» naszego społeczeństwa jest konsumpcja”⁶⁹ („rubież” to nie tylko termin topograficzny, czyli opisowy, ale także militarny, oznaczający coś strategicznie ważnego).

Podstawowym pojęciem w analizie ponowoczesności jest pojęcie społeczeństwa konsumpcyjnego. Definiujemy je jako społeczeństwo, w którym dominuje wspólnota konsumencka (ale obecne są też zawsze inne wspólnoty). Tę część społeczeństwa konsumpcyjnego, która nie tworzy wspólnoty konsumenckiej Bauman umieszcza w sferze ubóstwa⁷⁰. Są to ludzie, którzy np. walczą, a nie konsumują. Mogą to być jednak, wbrew autorowi, rozmaite grupy ludzkie-niekoniecznie „głodni”. Wspólnota konsumencka natomiast to wspólnota przeniknięta duchem konsumeryzmu. Bauman pisze o niej: „w obrębie sposobu życia konsumentów zostaje zawarty sojusz między rzeczywistością a przyjemnością”⁷¹; „wszystkim, co niezbędne dla integracji społecznej (tej grupy - P. O.) jest prorynkowa orientacja ludzi dążących do zaspokojenia swych wciąż rosnących potrzeb”⁷². Konsumeryzm rozumiemy jako uznawanie wyłącznie wartości konsumpcyjnych. Bauman charakteryzuje je wielokrotnie, nie oddając jednak istoty sprawy, a koncentrując się na przejawach konsumeryzmu⁷³. Definiujemy je jako to, co zaspokaja naturalne potrzeby ludzi na wybranym

⁶⁴ Tamże, s. 71.

⁶⁵ Tamże, s. 74-75.

⁶⁶ Tamże, s. 76.

⁶⁷ Tamże, s. 82.

⁶⁸ Tamże, s. 111.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. Tamże, s. 56, 103, 104, 113.

⁷¹ Tamże, s. 95.

⁷² Tamże, s. 100.

⁷³ Por. Tamże, s. 72.

przez nich poziomie bądź na wyższym, spośród poziomów publicznie wskazywanych. Definicja taka jest częścią Elzenbergowskiej charakterystyki wartości użytecznej⁷⁴. Wartości konsumpcyjne są szczególnego rodzaju wartościami użytecznymi, niejako z «wyższych rejestrów». Prosto mówiąc stanowią to, co ludzie nabywają spośród towarów produkowanych i oferowanych masowo („reklamowane produkty zdają się stapiać w jedno z sytuacją, stanowiącą przedmiot pożądania”⁷⁵).

Po dotychczasowych ustaleniach, oczywista z punktu widzenia Baumanowskiej koncepcji jest następująca teza: B5. Niektórzy ludzie są konsumentami.

Przez konsumenta rozumiemy tu osobnika, który pragnie tylko wartości konsumpcyjnych. Dla potwierdzenia tezy B5 weźmy taki oto ustęp: „Niełatwo byłoby ludziom wyrzec się tego źródła (konsumpcji jako źródła przyjemności - P. O.), a już z całą pewnością nie wyrzekliby się go w zamian za reglamentowanie potrzeb i racjonowanie zadowolenia”⁷⁶. Inna teza Baumana głosi, że: B6. Niektórzy członkowie wspólnot są konsumentami. Jej potwierdzenie znajdujemy np. w takim fragmencie: „To samo społeczeństwo konsumpcyjne, które czyni ludzi wolnymi, samoistnymi jednostkami (tj. konsumentami - P. O.), rodzi też «nastroje plemienne» i do indywidualności zniechęca”⁷⁷. Istnieją zatem, obok konsumenckiej, zupełnie inne wspólnoty, a wspólnota konsumencka składa się właśnie z owych «samoistnych» jednostek.

Z tez B5 (= A1) oraz B6 (= A3) otrzymujemy sylogizm:

A1. Niektórzy ludzie są konsumentami.

A2. Wszyscy ludzie są członkami jakichś wspólnot

A3. Niektórzy członkowie wspólnot są konsumentami.

Przyjmujemy definicyjnie, że członek wspólnoty to osoba, która pragnie wyłącznie wartości uznawanych w danej wspólnotcie. Wtedy teza A2. tożsama jest z naszym aksjomatem T3, zatem antropologia Zygmunta Baumana jest augustynizmem.

Bauman wypowiada tezę augustynizmu wprost, lecz w sposób, jak zwykle, niejednoznaczny: „Żadna ludzka istota nie istnieje w oderwaniu od społeczeństwa, niezależnie od tego, że utrzymuje się z własnych środków i czuje się całkowicie niezależna decyzyjnie”⁷⁸. „(...) Choćby nasze dążenia wydawały się nam jak najbardziej własne, zawsze są one dużo bardziej zapożyczone niż przez nas wymyślone, a przynajmniej z perspektywy czasu dzięki poparciu jakiejś grupy społecznej zyskują one na znaczeniu”⁷⁹.

8. Wnioski

Po pierwsze, rezultat przeprowadzonej dotychczas analizy jest następujący: antropologia Zygmunta Baumana jest naturalizmem meliorystyczno-augustiańskim

⁷⁴ Por. przypis 37 i 38.

⁷⁵ Z. Bauman: *Wolność*, dz. cyt., s. 79.

⁷⁶ Tamże, s. 73.

⁷⁷ Tamże, s. 124.

⁷⁸ Tamże, s. 48.

⁷⁹ Tamże, s. 63-64.

Inaczej można tę wersję antropologii filozoficznej określić jako optymistyczno-kolektywistyczną. Jest to filozofia człowieka tego samego rodzaju, co marksistowska. Inna jest w niej tylko «przodująca formacja historyczna», tzn. innego rzędu wspólnota utylitarna jest w niej podstawą antropologicznych uogólnień - mniej siermiężna a bardziej «dworska».

Pośród nielicznych w czasopismach uwag krytycznych do pism Baumana, znajdujemy taką oto myśl Piotra Skórzyńskiego: „Bauman prezentuje kliniczny przykład przedstawiciela współczesnej lewicy, który z faktu zawalenia się utopii socjalistycznej wyciąga wnioski nie ten, iż rację mieli ci, co przed nią ostrzegali, lecz że w ogóle nikt nie ma racji - bo żadna racja nie istnieje. Odwrotną stroną marksizmu jest bowiem nihilizm - i to właśnie możemy podziwiać w jakże uczonej i wymownej formie «postmodernizmu». (...) Dla Baumana nie ma zbawienia poza Kościołem - a jest to rzecz jasna nowy, ufundowany na Rewolucji Francuskiej i marksizmie Kościół lewicy”⁸⁰.

Po drugie, Bauman, wbrew temu co głosi na temat wszelkiej etyki abstrakcyjnej, sam takową wyznaje i pewną jej odmianę krzewi, mianowicie «etykę konsumencką». Używa nawet nieopatrzenie takiego terminu, który przecież w świetle jego rozważań nie może oznaczać spontanicznej, na intuicji opartej moralności: „w życiu kierowanym przez etykę konsumencką dzieje się (to i to - P. O.) - to w korzyściach materialnych poszukuje się teraz i znajduje spełnienie, autonomię i wolność”⁸¹. W poglądach Baumana tkwi zatem sprzeczność.

Po trzecie, popularność tego autora wskazuje na fakt, że wielkim uznaniem cieszy się w dzisiejszej Polsce konsumeryzm. Oznacza to istnienie i siłę jakiejś wspólnoty duchowej typu utylitarnego. Etienne Gilson, omawiając dzieło św. Augustyna pisał: „jaka miłość, taki lud, jeśli bowiem miłość jest węzłem, który tworzy społeczeństwo, to wystarczy wiedzieć, co dany lud kocha, by poznać Jaki jest: *ut videatur qualis quisique populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit*”⁸². Współczesne wspólnoty duchowe, ze względu na «atomizację» społeczeństwa, nie zawsze są widoczne gołym okiem. Członkowie wspólnot są rozproszeni, a o ich tożsamości grupowej decydują nieraz wyłącznie trudno uchwytne zasady postępowania. Jest tak, jak u św. Augustyna z państwem Bożym i ziemskim: „Albowiem poplątane i pomieszane ze sobą są te dwa państwa na tym świecie, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli”⁸³. Nie da się zatem wobec ekspansji konsumeryzmu zrobić nic, oprócz pielęgnowania własnej wspólnoty duchowej.

Po czwarte w końcu, filozofia Baumana słabo tłumaczy rzeczywistość. Procesy sądowe ciężkich zbrodniarzy przekonują o tym, wbrew autorowi, że bywają ludzie pozbawieni sumienia. Nie przez chorobę, ani ogłupianie jakąś doktryną, lecz z powodu własnej substancji. Zdarza się, że są to «dobrzy konsumenci» - w Baumanowskim sensie. Filozofia ta jest groźną utopią. Utylitarystyczny intuicjonizm zagłusza sumienia, dopuszcza bowiem do głosu ludzi bez serc. Skoro wartości i nakazy

⁸⁰ P. Skórzyński: *Filozofów Rzeczpospolita*. „Nowe Książki” 1/1995, s. 10.

⁸¹ Z. Bauman: *Wolność*, dz. cyt., s. 92.

⁸² E. Gilson: Dz. cyt., s. 229.

⁸³ Św. Augustyn: *Państwo Boże*. Poznań 1930, t. 1, s. 68 (I, 35).

sumienia są względne, to mamy obowiązek powstrzymać się przed narzucaniem ich drugim. Rzecz w tym, że znajdują się tacy, którzy nie powstrzymają się nigdy. Pascal zastanawia się w *Mysłach*, czy konsekwentnie wcielać w życie piękną normę „Nie zabijaj”. I odpowiada: „Nie, powstałby straszliwy zamęt i źli pozabijaliby wszystkich dobrych”⁸⁴. Postmodernistyczne pomysły Zygmunta Baumana prowadzą właśnie do takiego *straszliwego zamętu*.

⁸⁴ B. Pascal: *Mysli* (w układzie Chevaliera; 228). Warszawa 1983, s. 97-98.