Studia Philosophica Wratislaviensia
vol. XIII, fasc. 3 (2018)
DOI: 10.19195/1895-8001.13.3.2

SŁAWOMIR CZAPNIK
ORCiD: 0000-0001-6479-5066
Uniwersytet Opolski

Dialektyka jako filozoficzny rdzeń myśli Zygmunta Baumana. Na przykładzie kwestii wolności

Wprowadzenie

Zmarły na początku roku 2017 Zygmunt Bauman był niezwykłą postacią, choć w obliczu faktu, że od ćwierćwiecza pisał głównie z myślą o nieakademickich odbiorcach, może pojawiać się tendencja, aby ujmować go nie jako poważnego myśliciela, lecz popularyzatora filozofii i etyki. Niniejszy tekst wychodzi z założenia, że idee Baumana godne są namysłu i analizy, zaś ich literacka, a niekiedy poetycka forma nie powinna być ku temu przeszkodą. Wręcz przeciwnie: można uznać, że w pewien sposób nawiązuje ona do starożytnych tradycji uprawiania filozofii, choćby w tej mierze, w jakiej kolejne książki Baumana są swobodnymi dialogami między rozmówcami, przywołując — w najlepszych momentach — greckie wzorce.

Uważny czytelnik Baumana przyzna zapewne, iż w całej rozciągłości zgadza się on z konstatacją z *Ucieczki od wolności* Ericha Fromma, wedle którego rdzeniem nowożytnych dziejów Zachodu są próby zerwania pęt krępujących ludzi — politycznych, ekonomicznych i duchowych. Zdaniem frankfurtczyka:

> Ciemiężeni i domagający się nowych swobód walczyli z tymi, którzy chcieli bronić swych przywilejów. Klasa walcząca o własne wyzwolenie wierzyła, że walczy o wolność dla całej ludzkości i dzięki temu mogła odwoływać się do ideału, do pragnienia wolności inspirującego wszystkich ludzi uciskanych[1].

Frommowska diagnoza odsyła nas do kwestii moralności. Ten wymiar myśli autora koncepcji płynnej nowoczesności został już jednak przeanalizowany ponad dwie dekady temu przez Adama Chmielewskiego, dlatego zainteresowanych nim wypada odesłać do artykułu o znamiennym podtytule — *Uwagi o ponowoczesnej filozofii moralności Zygmunta Baumana*[2]. Zaznaczmy jedynie, iż Bauman po wie-

[1] E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1999, s. 21.

[2] A. Chmielewski, *Czy możliwa jest etyka postmodernistyczna? Uwagi o ponowoczesnej filozofii moralności Zygmunta Baumana*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 1–2 (1997), s. 359–376.

© for this edition by CNS

lokroć krytykował zjawisko, które określał mianem „moralnej ślepoty" i „utraty wrażliwości"[3].

Bauman opublikował w roku 1988 książkę zatytułowaną po prostu *Wolność*[4], lecz zawarte w niej kluczowe wątki rozwijał w swych rozlicznych pracach praktycznie aż po kres życia. Nie oznacza to bynajmniej, że zagadnienia wolności nie poddawał on pogłębionej analizie znacznie wcześniej, jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy to przynależał — obok między innymi Leszka Kołakowskiego — do grona polskich rewizjonistów marksizmu.

Bauman, jak ujmuje to jeden z jego interpretatorów, był dialektykiem[5]. Dialektyczne wizje świata, filozoficzne i naukowe, najżywotniejsze były w okresach radykalnych przemian życia społecznego i umysłowego, nie sprzyjały zaś im czasy zastoju społecznego i myślowej stagnacji. Dialektyka nie może obywać się bez uwzględniania w rozważaniach sprzeczności i odnajdywania punktów łączących przeciwstawne momenty[6].

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza z nich szkicuje jeden z podstawowych dylematów dialektyków — czy jej prawa można stosować nie tylko do świata społecznego, lecz również przyrodniczego. Drugi rozdział zarysowuje filozofię szkoły frankfurckiej, pod wieloma względami intelektualnej poprzedniczki Baumana. Trzecia część skupia się na triadzie wolności, determinacji i zniewolenia.

Wszelkie kontrowersje dotyczące życiorysu Baumana, a także jego zamiłowania do — zwykle niezaznaczanych w tekście — powtórzeń z wcześniejszych prac, leżą poza polem niniejszych rozważań. Podobnie jak publicznie wyrażana nienawiść, jakiej przedmiotem stał się Bauman, czego wyrazem było zakłócenie jednego z jego wykładów we Wrocławiu[7].

Między przyrodą a społeczeństwem

Zakres dialektyki, a nade wszystko fundamentalne pytanie, czy i w jakiej mierze można rozciągnąć ją poza świat społeczny, od wieków stanowią przedmiot namysłu, a niekiedy i żarliwych sporów.

Dialektyka pierwszych myślicieli greckich, w tym jońskich filozofów przyrody, sięga czasów poezji kosmogonicznej i mitologii — wcześniejszych prób zrozumienia świata poprzez wskazanie jego genezy. Dla greckich filozofów, w tym Heraklita z Efezu (znanego dzięki tak zwanemu wariabilizmowi), fundamentalne pytanie dotyczyło przy tym nie tylko początków świata przyrodniczego, lecz również jego własności. Jan Such w następujący sposób opisuje relatywizm Heraklita:

> W nieustannym przepływie rzeczy zacierają się granice między przeciwieństwami. Nie ma nigdzie wyraźnej granicy, wszędzie są tylko przejścia ciągłe, np. między dniem i nocą, młodością i starością. Przeciwieństwa są przeto w swej osnowie jednym i tym samym (tożsamość przeciwieństw): dzień i noc,

[3] Z. Bauman, L. Donskis, *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, Cambridge-Malden, MA 2013.

[4] Z. Bauman, *Wolność*, tłum. J. Tokirska-Bakir, Kraków 1995.

[5] P. Beilharz, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*, London 2000.

[6] J. Such, *Dialektyczne wizje świata*, Warszawa, Poznań 1992, s. 3–4.

[7] Zob. np. A. Chmielewski, *Academies of Hatred*, „Socialiniu Mokslu Studijos" 1 (2014), s. 197–210.

© for this edition by CNS

młodość i starość, życie i śmierć, dobro i zło. Wszelkie zatem własności są względne, nic co istnieje, nie posiada własności stałych (trwałych) i bezwzględnych. Wartość złota jest względna. Tylko dla ludzi ma ono wielką wartość: „osły wolałyby słomę niż złoto". Woda morska jest jednocześnie najczystsza (dla ryb) i najbrudniejsza (dla ludzi, gdyż nie nadaje się do picia). Najmądrzejszy z ludzi „w porównaniu z bogiem wydaje się małpą — i pod względem mądrości i pod względem piękna, i pod wszystkimi innymi względami"[8].

Można powtórzyć za Henrim Lefebvrem, iż w każdym produkcie, jakkolwiek przyziemnym (choćby stole), aspekty subiektywne i obiektywne, działanie i rzecz, są ściśle z sobą powiązane[9]. Wyizolowane przedmioty wyodrębniono z Przyrody[10]. Słowo i koncepcja ostatecznie unieruchamiają przedmiot, oddzielając go od Przyrody, niemniej jednak wciąż są przedmiotami Przyrody. Przyroda nie zapewnia surowego materiału, który jest wrogi formie, surowy materiał warunkuje formę, którą przedmiot może przyjąć. Każdy produkt, czyli każdy przedmiot, jest zwrócony w stronę zarówno Przyrody, jak i człowieka. Jest konkretny, jak też abstrakcyjny. Jest konkretny, gdyż składa się z danej substancji, pozostając konkretnym, gdy poddaje się lub opiera naszym działaniom. Jest abstrakcyjny, gdyż jego skończone, mierzalne kontury mogą wejść w świat istnienia społecznego, stanowiąc przedmiot pośród innych podobnych przedmiotów; jest nośnikiem nowych stosunków — w języku czy ilościowej ocenie społeczeństwa jako towaru.

Analiza wyizolowanego produktu, kontynuujmy za Lefebvrem, może być porównana do filozoficznej analizy zrozumienia (*Verstand*). Produkcja wyizolowanych przedmiotów, która je oddziela od siebie i determinuje ich aspekty i własności, zawiera główne cechy *Verstand*: działalności intelektualnej, która oddziela i definiuje, wyraża szczególne znaczenie przedmiotów, wiążąc się z techniką myślenia (gramatyką, techniką analizy logiki formalnej). Rozważania o wyizolowanym przedmiocie są tylko pierwszym krokiem w procesie myślenia — dla filozofii kluczowe zawsze było rekonstruowanie całości. To, co jednostkowe, jest powiązane z kompleksem uwarunkowań, które determinują cele, które chce się osiągnąć. Filozofia zawsze próbowała świadomej integracji elementu w ramy totalności. Reguły integracji można doszukiwać się w ludzkiej działalności, pojmowanej jako suma abstrakcyjnych operacji, bądź też użyć techniki logiki formalnej. Filozofia, która próbuje ponownie ukonstytuować całość w ten sposób skutkuje przyjęciem abstrakcyjnego spojrzenia na określone działania w ściśle określonym momencie, kiedy chce wykroczyć poza abstrakcje, połączyć konkret z totalnością. Tak właśnie się dzieje w klasycznym idealizmie. Można również uzyskać totalność po jednej stronie abstrakcyjnej działalności, pomijając tę działalność — poprzez powrót przez wyobraźnię na poprzednim etapie działalności, trafiając na poziom mentalności prymitywnej. Ta forma „intuicyjnego" myślenia ignoruje sedno problemu[11].

W badaniu ludzkiej działalności trzeba brać pod uwagę istnienie konkretnych elementów — są one rzeczywiste, rzeczami samymi w sobie, momentami całości; z innego jednak punktu widzenia są prostymi abstrakcjami w relacji z całością.

[8] J. Such, *op. cit.*, s. 10.

[9] H. Lefebvre, *Dialectical Materialism*, tłum. J. Sturrock. Minneapolis, MN-London, s. 107.

[10] Pisownia wielką literą w oryginale.

[11] *Ibidem*, s. 112–114.

© for this edition by CNS

Całość społeczna jest dana jako organizacja praktyczna czy też *Praxis*[12]. Zmianie skali odpowiada filozoficzne przejście od zrozumienia (*Verstand*) do rozumu (*Vernunft*). Integracja nie jest spekulatywną fantazją. Jedność świata, który jest podzielony w drodze fragmentacji, produkcji oddzielonych przedmiotów i konsolidacji (materialnej bądź intelektualnej) poszczególnych ciągów przyczynowych, jest prawdą również w odniesieniu do świata ludzkiego. Francuski myśliciel ujmuje to w następujący sposób:

> Każda działalność to współpraca. Ludzkie potrzeby nie są absolutnie oddzielone od siebie w czasie i przestrzeni, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i grupowym. Jedna technika rodzi inną technikę, jedna technika doskonali inną technikę etc. Rozum stanowi funkcję ruchu, całości, totalności życia i wykraczania poza nie[13].

W stosunkach z przyrodą, powtórzmy za Tadeuszem Klementewiczem,

> elementem cywilizacji światowej jest przestrzeń ludzkiego świata. Jego granice wykreślają techniczne przedłużenia rąk ludzkich. W obecnej fazie społeczeństwa przemysłowego tak szeroko objęła ona środowisko przyrodnicze, że współcześnie nie można już uprawiać refleksji nad życiem społecznym nie uwzględniając kategorii i wiedzy nauk przyrodniczych, a nawet technicznych[14].

Co ciekawe, pojawiają się badania, które rzucają nowe światło na dialektykę przyrody i społeczeństwa, interesujące zwłaszcza w obliczu epoki w dziejach Ziemi zwanej antropocenem, a zatem epoką, gdy na kształtowanie naszej planety największy wpływ miał człowiek. James C. Scott w sposób nader przekonujący wykazuje, że odejście od uzależnionego od rytmów przyrody zbieracko-łowieckiego trybu życia do starożytnych proto-państw Żyznego Półksiężyca wiązało się z ustanawianiem hierarchii społecznych i wyzysku[15]. Rolnictwo, a zwłaszcza pewne jego formy, było preferowane, gdyż umożliwiało zebranie w naturze podatków. Jak czytamy w recenzji książki Scotta, rzekome ześlizgnięcie się w barbarzyństwo danych ludów było wyrazem dezaprobaty dla sytuacji wyzwolenia się spod państwowego ucisku[16]. Tu warto pokusić się o krótką dygresję. Grecki wyraz *barbaros* wywodzi się z imitowania nieartykułowanego bełkotu: *bar-bar-bar*. Karol Modzelewski pisze, iż starożytni Grecy przedrzeźniali tych, których mowy nie pojmowali, określając tak wszelkie ludy obcojęzyczne. Rzymianie przejęli tę kategorię i używali jej we wtórnym znaczeniu, które opierało się na przeciwstawieniu cywilizacji barbarzyństwu[17].

Dialektyka, zauważa Fredric Jameson, nie jest zjednoczonym systemem filozoficznym, nie tylko dlatego, iż na obecnym stanie rozwoju nauk, nie pociąga nas tradycyjna retoryka filozofii i jej filozoficzne samousprawiedliwienia. Istnieją różne

[12] *Ibidem*, s. 115.

[13] *Ibidem*, s. 116.

[14] T. Klementewicz, *Geopolityka trwałego rozwoju. Ewolucja cywilizacji i państwa w trakcie dziejotwórczych kryzysów*, Warszawa 2013, s. 43.

[15] J.C. Scott, *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*, Yale, CN 2017.

[16] S. Mithen, *Why We Did Start Farming?*, „London Review of Books" 23 (2017), s. 11–12.

[17] K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 8.

© for this edition by CNS

inne możliwości — wielość lokalnych dialektyk z jednej strony i koncepcja radykalnego zerwania przez dialektyczne myślenie jako takie, z drugiej[18].

Zaznaczmy, iż

> O ile natura zawsze jest w jakimś sensie kulturowa, o tyle nasze kultury powstają w ramach nieustającej wymiany z naturą, zwanej pracą. Miasta wyrastają z piasku, drewna, żelaza, kamienia, wody i innych składników, są więc naturalne w takim stopniu, w jakim wiejskie idylle są kulturowe[19].

Innymi słowy, w ludzkich tworach, efekcie pracy, nie ma nic z gruntu nienaturalnego: człowiek jest człowiekiem — także (choć nie tylko) gatunkiem biologicznym.

Dla Baumana jasne jest, iż człowiek jest zwierzęciem, a jego biologiczny wymiar jest przedmiotem transcendencji, lecz w ostatniej instancji gatunkowa istota *homo sapiens sapiens* nie stanowi bynajmniej ograniczenia, lecz wręcz przeciwnie. Nie jest ona przeszkodą dla realizacji istoty ludzkiego życia, lecz jest tym, czym opór powietrza dla ptaków — warunkiem niezbędnym, aby latać, w przypadku naszego gatunku: wzlatywać ponad wymiar ściśle cielesny, by nie rzec: fizjologiczny. Nic nie jest dalsze od myśli polskiego myśliciela, aniżeli darwinizm społeczny i biologiczna determinacja ocierająca się wręcz o biologiczne zniewolenie. Jako przejaw dehumanizacji i totalitarnego zniewolenia, prowadzącego aż do ludobójstwa, traktuje on cytowane przez siebie słowa Adolfa Hitlera:

> Jeśli już mam uznać jakieś PRZYKAZANIE — to będzie nim „Chroń gatunek". Życiu jednostki nie należy przypisywać zbyt wysokiej ceny. Gdyby jednostka była ważna w oczach natury, to ta powinna ją chronić. Z milionów jaj złożonych przez muchę wylęga się bardzo niewiele much — a jednak muchy mają się dobrze[20].

W *Nowoczesności i Zagładzie* Bauman jednoznacznie wykazuje, skąd bierze się tego typu myślenie i jakie zbrodnicze niesie z sobą konsekwencje, które dotknęły europejskich Żydów[21].

Dialektyka relacji człowieka z przyrodą jest istotna z oczywistego względu — od środowiska przyrodniczego zależy przetrwanie człowieka jako takiego. Bauman zaznacza, że człowieka można traktować jako gatunek pasożytujący na Ziemi, którą może doprowadzić nie tylko do wyniszczenia, lecz nawet śmierci. W odróżnieniu jednak od pasożytów roślinnych i zwierzęcych nie znajdzie on żywiciela zastępczego, jeśliby żywicielski potencjał obecnego się wyczerpał:

> W odróżnieniu od tych innych stworzeń, dla których nazwę „pasożyt" wymyślił (by dopiero grubo po niewczasie pojąć, z mieszaniną zdumienia, przerażenia i wstydu, że do jego własnego sposobu-bycia-w-świecie ta nazwa jak ulał pasuje), pasożyt zwany homo sapiens jest więc jedynym z pasożytów, który doprowadzając organizm żywiciela „do wyniszczenia, a nawet śmierci«, nie może nie doprowadzić zarazem do „wyniszczenia a nawet śmierci" samego siebie[22].

---

[18] F. Jameson, *Valences of Dialectics*, London-New York, s. 10.

[19] T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Warszawa 2012, s. 10–11.

[20] Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 36–37.

[21] Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2013.

[22] Z. Bauman, *Panika wśród pasożytów, czyli komu bije dzwon*, [w:] H. Welzer, *Wojny klimatyczne. Za co będziemy zabijać w XXI wieku?*, tłum. M. Sutowski, Warszawa 2010, s. 5.

© for this edition by CNS

Jak czytamy w książce *Wizje ludzkiego świata. Studia nad genezą i funkcją socjologii*, w epoce optymizmu środowiska intelektualne były z reguły przekonane, że zadaniem teorii społecznej jest głoszenie chwały techniki i nauk o przyrodzie, popularyzacja ich ustaleń i wzmacnianie ich społecznej percepcji. Oczywistym się zdawało, że uszczęśliwić ludzkość znaczyło jedynie tyle, co ujarzmić przyrodę. Filozofowie mieli ułatwiać pracę tym, co ją ujarzmiają. Świętą trójcą postępu technicznego, ironizuje Bauman, są fizyk, inżynier i fabrykant — należy im zaufać, a „już oni nas urządzą"[23]. Trzeba pamiętać, że jednoznaczna niechęć i nieufność wobec technokracji — a przypomnijmy, iż technokraci zobowiązali się zapewnić ludziom powszechną wolność od ograniczeń przyrodniczych i społecznych — miała już na zawsze towarzyszyć refleksji Baumana. Raziła go zapewne zwodnicza technokratyczna obietnica zniesienia władzy i przymusu w stosunkach społecznych – administrowanie rzeczami miało jakoby zastąpić rządzenie ludźmi[24]. Trafnie można zakładać, że technokratyczny scjentyzm, choć przedstawia się jako siła antyidedologiczna, naukowa, nie zrywa całkowicie z przeszłymi formami myślenia ideologicznego[25]. Technokratyzm zdaje się wiarygodny, postępowi technicznemu zawdzięczamy bowiem bezsprzeczną poprawę warunków egzystencji człowieka (a raczej — niektórych ludzi).

Podsumowaniem tego rozdziału mogą być uwagi Theodora W. Adorna, wedle którego nie można przenosić na przyrodę dialektyki w funkcji uniwersalnej zasady objaśniania. Nie powinno się również równolegle wprowadzać dwóch rodzajów prawdy: dialektycznej w odniesieniu do społeczeństwa i kolejnej, obojętnej wobec niej. Można zatem uznać, twierdzi Adorno, że podział na byt społeczny i pozaspołeczny, skądinąd wzorowany na podziale nauk, wprowadza w błąd w kwestii tego, że ślepa przyrodniczość znajduje przedłużenie w wielowymiarowych dziejach[26].

Dialektyka szkoły frankfurckiej

Pośród intelektualnych poprzedników dialektyki Baumanowskiej poczesne miejsce zajmuje szkoła frankfurcka, ze szczególnym uwzględnieniem jej pierwszej generacji, zwłaszcza zaś wspomnianego Adorna.

Baumanowi bliskie jest stanowisko Adorna, który

> podkreślał, że chociaż perspektywa ludzkiej emancypacji stworzona wokół idei innego i lepszego społeczeństwa wydaje się dziś mniej obiecująca, niż wydawała się Marksowi, to oskarżenia wysuwane przez niego przeciw nieludzkiemu światu nie straciły ani trochę na aktualności, a żadne grono kompetentnych sędziów nie przedstawiło jeszcze rozstrzygającego dowodu na nierealność pierwotnych projektów emancypacji. Nie ma więc żadnego wystarczającego, a co dopiero koniecznego powodu, by rezygnować

[23] Z. Bauman, *Wizje ludzkiego świata. Studia nad genezą i funkcją socjologii*, Warszawa 1964, s. 10.

[24] I. Varcoe, *Technocracy and Democratic Politics*, [w:] *Culture, Modernity and Revolution. Essays in Honour of Zygmunt Bauman*, R. Kilminster, I. Varcoe (eds.), London-New York 1996, s. 73–74.

[25] *Ibidem*, s. 80.

[26] T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa-Ojak, wsp. Sław Krzemień-Ojak, Warszawa 1986, s. 195–196.

© for this edition by CNS

z dążenia do emancypacji. Przeciwnie, uporczywość problemów społecznych stanowi kolejny mocny powód, by dążyć do niej jeszcze usilniej[27].

W *Dialektyce negatywnej* czytamy, iż logika dialektyczna jest poniekąd bardziej pozytywistyczna niż sam pozytywizm. Respektuje ona jako myślenie to, co ma być pomyślane, choćby przedmiot nie czynił zadość regułom myślenia. Myślenie, zaznacza paradoksalnie frankfurtczyk, może myśleć przeciwko sobie, nie rezygnując zarazem z siebie: to skądinąd mogłaby być najlepsza definicja dialektyki. Zaślepieniem jest totalność logicznego roszczenia myślenia. W tym kontekście nie powinno zatem dziwić, iż doświadczenie przedmiotu odrzuca hipostazę stosunku przyczyny i następstwa[28].

Rozum dialektyczny, kontynuuje Adorno,

posłuszny jest impulsowi, by związek przyrodniczy i jego zaślepienie, kontynuowane w subiektywnym przymusie reguł logicznych, transcendować, nie narzucając mu swego panowania: bez ofiar i zemsty. Jego własna istota jest również czymś, co powstało i co przeminie, jak społeczeństwo antagonistyczne. Antagonizm, oczywiście, podobnie jak cierpienie, odnosi się nie tylko do społeczeństwa[29].

Dialektyka negatywna odnosi się również do dialektyki teorii i praktyki. Dobra praktyka wymaga nie wyrugowania teorii, lecz czegoś wręcz dokładnie odwrotnego — odzyskania przez nią autonomii. Gwoli ścisłości: relacje momentu teorii i praktyki są historycznie zmienne. Pewnym paradoksem jest, że stosunek praktyki do teorii ma wyraźny odcień *Hassliebe*: praktyka wyraźnie gardzi teorią, lecz w swym współczesnym permanentnym dążeniu do zmiany musi posiłkować się teorią. Wedle Adorna:

Kto łaje teorię, że jest anachroniczna, postępuje według toposu, zgodnie z którym to, co, nieprzezwyciężone, nadal sprawia ból, trzeba odrzucić jako przestarzałe. Tym samym żyrowany zastaje bieg świata, podczas gdy ideą teorii jest nie przyzwalać nań toteż nawet jeżeli na sposób pozytywistyczny lub w drodze dekretu teorię udaje się zlikwidować, nie trafia się jej teoretycznie[30].

Wyraźny jest etyczny element dialektyki. Jej zakorzenienie w kwestiach dobra i zła — tak widoczne u Baumana — Max Horkheimer ujmuje poprzez odwołanie się do Immanuela Kanta. Dla Kanta, tyleż teoretyczne, co praktyczne pytanie, „Czego mogę się spodziewać?", wiąże się z kategorią najwyższego, absolutnego dobra. Świadomość moralna z oczywistych względów buntuje się na myśl, iż werdykt rzeczywistości (*des Bestehenden*) miałby być ostateczny[31]. Oznaczałoby to, że wszelka nędza — jawna i (być może nawet przez to bardziej dojmująca) ukryta — i wszelakie niegodziwości miałyby mieć ostatnie słowo w sprawie ofiar. Kant podkreślał, że do końca nierealizowalna idea sprawiedliwego porządku powinna mieć wpływ na nasze działania, abyśmy próbowali uczynić wszystko, co w naszej mocy dla jej urzeczywistnienia.

[27] M. Jacobsen, K. Tester, Z. Bauman, *Rozmowy o socjologii*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2014, s. 63.

[28] T.W. Adorno, *op. cit.*, s. 194–195.

[29] *Ibidem*, s. 195.

[30] *Ibidem*, s. 198.

[31] M. Horkheimer, *O pojęciu człowieka*, tłum. pod kier. H. Walentowicz, „Nowa Krytyka" 28 (2012), s. 12.

© for this edition by CNS

Warunki materialne dla racjonalnego urządzenia świata niezwykle polepszyły się od czasu Kanta, lecz — konstatuje Horkheimer — daje się odczuć wyraźny brak chętnych, aby wyciągnąć Kantowski wniosek. Wolna myśl, która w epoce oświeceniowej była siłą pozbawiającą instytucje oparcia w głupocie i uświadamiającą mieszczaństwo, stała się bezsilna. Rzeczywistość jest zmanipulowana i tak gęsto zorganizowana, że jednostce pozostawia się tylko tyle spontaniczności, ile trzeba dla podążania ścieżką kariery[32].

Horkheimer przestrzega przed mieliznami werbalizmu i niczym nie popartego (pseudo)moralizmu:

> Abstrakcyjne opowiedzenie się za człowiekiem — jak gdyby leżało bezpośrednio w jego mocy odwrócenie nieszczęścia czyhającego za całym cudem gospodarczym — brzmi wymijająco i uspokajająco zarazem. Rzeczywiste cierpienie z powodu nieprawości, złożoności egzystencji — która mimo wzrostu standardu i długości życia staje się coraz cięższa i mniej pewna — bagatelizuje się, kładąc nacisk na osobowość; psychiczne cierpienie zaś uśmierza się, odwołując się do postaci historycznych i współczesnych, które mają ręczyć za to, że można wciąż jeszcze być człowiekiem, a nie masą, do której nikt nie chce należeć[33].

Fromm zwraca z kolei uwagę na wielkie oszustwo, które przenika wszystkie sfery życia społecznego. Do tego wielkiego szachrajstwa zalicza: towary, które już z góry mają wpisane w siebie cechę bezużyteczności; produkty o zawyżonej cenie, bezużyteczne dla kupującego, a nawet szkodliwe; reklamę, która stanowi połączenie małych prawd i wielkich fałszów. W utowarowionym społeczeństwie kapitalistycznym świat zostaje zredukowany do towaru, a człowieka wciąż namawia się, by zaczął siebie samego traktować jako towar (czymże innym są wszakże rozliczne wezwania ekspertów instruujących, jak najlepiej sprzedać samego siebie?). Tymczasem rzeczywista wartość towarów zostaje ukryta — wartość wymienna dominuje nad wartością użytkową[34].

Obecna etyka praktyczna ogniskuje się wokół zjawiska konsumpcji. Na ową konsumpcję — która, skądinąd, stanowi jeden z kluczowych elementów rozważań późnego Baumana — trzeba spojrzeć dialektycznie. Posiada ona zdecydowanie przeciwstawne cechy. Z jednej strony uwalnia od niepokoju, to bowiem, co się posiada, nie może być już danej jednostce — a konsumpcja to koniec końców czynność nader indywidualna — odebrane. Z drugiej jednak strony, konsumpcja domaga się swej nieustannej ekspansji, jest *ex definitione* nienasycona i nienasycalna. Zaspokojony konsument i konsumentka to *contradictio in adiecto*. Oczywistym zatem jest, iż konsumpcja napędza egoizm. Przekłada się to skądinąd na świat polityki — i to w sposób nader destrukcyjny dla dobra społecznego. Przywódcy polityczni i opinia publiczna są egoistycznie skupieni niemal wyłącznie na urzeczywistnianiu prywatnych spraw, nie przykładając większej wagi do tego, co wykracza poza sferę prywatną[35].

Konsumpcja w pewien sposób wiąże się z technologicznym fetyszyzmem, technologia bowiem warunkuje wyprodukowanie rosnącej liczby towarów, dzięki me-

[32] *Ibidem*, s. 13.
[33] *Ibidem*, s. 14.
[34] E. Fromm, *O sztuce istnienia*, tłum. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław 1997, s. 22.
[35] E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2009, s. 24, 46.

© for this edition by CNS

chanizmom promocji — obecnie dzięki coraz bardziej celowanemu marketingowi, pozwalającemu lepiej niż kiedykolwiek dotrzeć do potencjalnych odbiorczyń i odbiorców. Jak pisze w kontekście Herberta Marcusego Wiesław Gromczyński, technologiczna racjonalność jest w swej istocie głęboko irracjonalna[36]. Przejawia się to w ogromnym marnotrawstwie wytwarzanych dóbr, ich przedwczesnemu starzeniu się czy też rabunkowej eksploatacji zasobów naturalnych. Obok niezmiernego bogactwa istnieją obszary nędzy. Owa nierówność — a pamiętajmy, że w roku 1964, kiedy opublikowano *Człowieka jednowymiarowego* Marcusego dochody i bogactwo w ramach państw wysoko uprzemysłowionych były znacznie równiej podzielone — jest wbudowana w system. Irracjonalność systemu przejawia się też w tym, że możliwości naukowe, środki materialne i intelektualne nie są skierowane na wielowymiarowy, harmonijny rozwój jednostki, zaspokojenie potrzeb życiowych wszystkich ludzi na świecie, do likwidacji wojen, nędzy i znojnego trudu.

Na koniec tego rozdziału warto powrócić do pierwszego pokolenia szkoły frankfurckiej, Adorna i Horkheimera, a konkretnie do ich *opus magnum*, czyli *Dialektyki oświecenia*. Przywołują oni Spinozjańską formułę z Etyki, iż „Dążność samozachowawcza jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty" (*Conatus sese conservandi primum et unicum pirtutis est fundamentum*); przekonują, iż stanowi ona prawdziwą maksymę cywilizacji zachodniej[37]. „Społeczna praca jednostki w gospodarce burżuazyjnej", zauważają frankfurtczycy,

> jest zapośredniczona przez zasadę jaźni; jednym na przynosić pomnożenie kapitału, innym siłę do dodatkowej pracy. Im bardziej jednak proces samozachowania związany jest z burżuazyjnym podziałem pracy, tym bardziej wymusza to alienację jednostek, które cieleśnie i psychicznie mają formować się zgodnie z wymogami aparatury technicznej. Myśl oświecona znowu to uwzględnia: transcendentalny podmiot poznania — jako ostatnie wspomnienie po subiektywności — zostaje w końcu pozór sam wyeliminowany i zastąpiony przez bardziej gładko przebiegającą pracę samodzielnych mechanizmów porządkujących[38].

Horkheimer i Adorno przypuszczają również atak na pozytywizm, który — ich zdaniem — opiera się na formalizmie, zakładającym, że z dwóch zdań sprzecznych, tylko jedno może być prawdziwe, drugie zaś musi być fałszywe[39]. Powyższe stwierdzenie, zdaniem niemieckich autorów, wiąże się z nieprzejrzystością oraz splątaniem interesów w społeczeństwie, w którym utrzymanie się form i utrzymanie się jednostek jedynie przypadkiem może być tożsame. Następuje w ten sposób wyrugowanie myślenia z domeny logiki, które jest akademickim uzasadnieniem urzeczowienia człowieka w fabryce i biurze. Dziś, dodajmy, sami uczeni czego przykładem może być Polska — są skazani coraz częściej na rolę biurokratów — z samej swej natury biurokrata jest figurą opozycyjną wobec intelektualisty[40].

[36] W. Gromczyński, *Wstęp*, [w:] H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Warszawa 1991, s. XXXVII.

[37] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 45.

[38] *Ibidem*, s. 46.

[39] *Ibidem*, s. 46–47.

[40] S. Czapnik, *Biurokrata czy intelektualista? O dylematach polskich politolożek i politologów*, „e-Politikon" XXII (2017), s. 95–114.

© for this edition by CNS

Ideałowi jednolitej nauki towarzyszy praktyka podległa bezwzględnemu mechanizmowi historycznego.

Patrząc dialektycznie, zauważają frankfurtczycy, zagarnięta przez cywilizację jaźń roztapia się w żywiole nieludzkości, od którego cywilizacja od samego swojego początku starała się uciec. Podkreślają oni, że żywą pamięć o przeszłości — włącznie nawet ze stadium koczowniczym, a po wielokroć bardziej o czasach przed patriarchalnych — od tysiącleci tłumiono za pomocą dotkliwych kar[41]. W czasach nowoczesnych stygmat zastąpił stosy i karę koła w roli czynnika piętnującego wszelki irracjonalizm. Inna rzecz, że — jak nie bez racji zauważa David Graeber — nie należy nie doceniać roli groźby użycia przemocy: to ze względu na nią (przynajmniej w ostatniej instancji) ludzie podporządkowują się bezdusznej biurokracji[42]. Wydaje się jednak, że uwagi Horkheimera i Adorna o pielęgnowaniu przez mieszczaństwo cnoty środka obecnie są raczej dyskusyjne[43]. W niczym nie ujmuje to wielkości ich myśli — trudno krytykować piszących w latach czterdziestych XX stulecia autorów za to, że nie przewidzieli trajektorii, jaką przyjmie kapitalizm za pół wieku. Być może rację ma przywoływany przez Jamesona Akira Asada, wedle którego należałoby odwrócić tradycyjną periodyzację kapitalizmu. Kapitalizm wczesny byłby zatem fazą starczą (tworzyli go bowiem nudni tradycjonaliści), dojrzały mógłby zachować swoją nazwę (ucieleśniali go kapitalistyczni rabusie i awanturnicy), późny kapitalizm to faza dziecięca („nie ma już tarć, konfliktów, [...] na dobre zapanowała wolna gra automatyzacji, a ludzie przekształcili się w plastycznych, urabialnych konsumentów; gdzie nie spojrzeć, tam widać tylko deskorolkowców")[44].

Trudno uznać za przypadek, że Bauman napisał posłowie do *Pasaży* Waltera Benjamina, które jest swoistym credo intelektualisty. Prawdziwy intelektualista jest wiecznym tułaczem, osobą w głębi tego słowa samotną. Baumanowski Benjamin to teoretyk i praktyk możliwości[45], a możliwość jest tożsama z wolnością wyboru. Intelektualiście z natury rzeczy zatem może być bliska radykalna zmiana istniejącego, a nieznośnego stanu rzeczy: „Rewolucja nie jest tutaj oprawą jeszcze nieuchwyconej przyszłości, lecz spłaceniem długu wobec utraconej przeszłości. Rewolucja nie jako postawienie na szali żywych, lecz jako wyzwolenie martwych"[46]. Niemiecki myśliciel dał ostateczny wyraz swej wolności, popełniając samobójstwo.

Triada wolności, determinacji i zniewolenia

Jakkolwiek polski myśliciel pod koniec życia podkreślał, iż nie jest żadnym „-istą" i ze wszelkich tradycji czy szkół myślenia bierze to, co uważa za stosowne,

[41] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *op. cit.*, s. 47–48.

[42] D. Graeber, *Utopia regulaminów. O technologii, tępocie i ukrytych rozkoszach biurokracji*, tłum. M. Jedliński, Warszawa 2016, s. 43.

[43] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *op. cit.*, s. 47–48.

[44] F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Kraków 2011, s. 376.

[45] Z. Bauman, *Walter Benjamin — intelektualista*, tłum. B. Frydryczak, [w:] W. Benjamin, *Pasaże*, Kraków 2005, s. 1154.

[46] *Ibidem*, s. 157.

© for this edition by CNS

resztę ignorując[47], to do końca życia pozostał pod pewnym wpływem marksizmu, zwłaszcza zaś jego tendencji do systematyzacji i systemowości, rozróżnienia między pozorem a rzeczywistością, odbiciem a istotą. Jednym z tego przykładów są odwołania do idei Antonia Gramsciego, Bauman — przynajmniej o pokolenie wcześniej niż Chantal Mouffe — podkreślał znaczenie hegemonii kulturowej w sprawowaniu władzy.

Warto w tym miejscu przytoczyć wywód sprzed ponad pół wieku. W jednej ze swych książek Bauman podkreśla, że klasa panująca sprawuje zazwyczaj władzę nad instytucjami wychowania społecznego, doprowadzając do akceptacji jej celów i norm przez klasę podporządkowaną. Owa akceptacja jest warunkiem *sine qua non* trwałego istnienia społeczeństwa. W starożytności niewolnicy akceptowali fundamentalną zasadę swych społeczeństw, wedle której praca fizyczna to wyłączna domena niewolników — jeżeli uzyskiwali wolność, postępowali w zgodzie z nią. W średniowieczu chłopi uznawali prawo nobilitetu do zwierzchnictwa nad nieurodzonymi szlachetnie. W kapitalizmie wielu robotników uznaje prawo do indywidualnego bogacenia się i zawłaszczania owoców pracy zatrudnionych osób. Akceptacja celów, wartości i norm klasy panującej przybiera zazwyczaj formę ideologii tej klasy, uzasadniającej jej panowanie za pomocą odwołania się do czynników o odpowiednim autorytecie[48].

Pojęcie „ideologii", powtórzmy za Eagletonem, ma charakter semiotyczny bądź dyskursywny. Ideologia jest istotowo związana ze znaczeniami. Jeśli przyjąć, że wszelki język jest ideologiczny, to kategoria ideologii upada, obarczona do granic wytrzymałości. Wywołanie tego efektu jest częścią ideologicznej intencji każdego, kto twierdzi, że „wszystko jest retoryczne"[49]. Wydaje się, że, abstrahując od tendencji postmodernistycznych, pewne zjawiska i procesy mają charakter obiektywnie zagrażający wolności (dosłownej, cielesnej, a także metaforycznej, duchowej, ideowej), zaś jednostka czy grupa — jeśli nie są poddane manipulacji — mogą rzetelnie rozpoznać własną kondycję. Interpretacje są zarówno ważne, jak i nieuniknione, lecz nie mogą one zawisnąć w próżni — muszą odnosić się do faktów[50]. Nikt poważny nie może twierdzić, że interesy jednostki i grupy (w tym klasy) są prostym odbiciem uwarunkowań materialnych, przy czym mamy do czynienia nie z automatyczną przyczyną danych stanowisk, lecz ich powodem. Jak ujmuje to Eagleton:

> Ideologiczne opinie galernika dotyczą siedzenia przez piętnaście godzin dziennie przy trzecim wiośle od przodu. Mówi on o tym, co robi, a to, co robi, jest powodem tego, co mówi. To, co „rzeczywiste", z pewnością istniało wcześniej i niezależnie od dyskursu tego niewolnika, o ile jako „rzeczywisty" rozumiemy pewien szczególny zespół praktyk, które dostarczają powodów dla tego, co on mówi, i stanowią jego punkt odniesienia[51].

[47] Z. Bauman, S. Czapnik, *Jak słowo ciałem uczynić* (rozmowa), „Studia Krytyczne — Critical Studies" 2 (2016), s. 15.

[48] Z. Bauman, *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962, s. 156.

[49] T. Eagleton, *Dyskurs a ideologia*, tłum. A. Czarnacka, „Lewą Nogą" 17 (2005), s. 426.

[50] *Ibidem*, s. 434.

[51] *Ibidem*.

© for this edition by CNS

Bauman zwraca uwagę, że, historycznie rzecz ujmując, ideologie zniewalające człowieka przez bardzo długi okres miały charakter na wskroś mitologiczny. Podaje przy tym kilka przykładów. Pierwszym z nich jest powiastka Platona o ulepieniu przodków klas panujących ze szlachetnych kruszców, zaś klas niższych — ze zwykłych metali. Kolejnym przykładem jest mit Ojca Kościoła, św. Tomasza z Akwinu, o stworzeniu harmonii ziemskiej na wzór harmonii niebiańskiej, o boskim pochodzeniu hierarchii społecznej i religijnym obowiązku właściwego pełnienia roli przypisanej do danej pozycji, która z woli Boga została przyznana. W nowszych epokach, konstatuje Bauman, ideologie klas panujących uwalniają się z otoczki religijnej, lecz nadal powołują się na jakąś naczelną zasadę, która jest niesprawdzalna, często zaś ma wynikać jakoby z „natury człowieka"[52].

Podkreślmy, iż na łamach tego pisma niespełna dekadę temu sam Bauman rozliczył się filozoficznie z młodzieńczej wiary w drogę na skróty do wolności w postaci komunizmu. W tekście pod znamiennym tytułem *Komunizm: czas na »post mortem«?* pisze, iż komunizm był typową dla wczesnej, solidnej, ciężkiej fazy nowoczesności utopią racjonalnego ułożenia ludzkich spraw. Komunizm obiecał skok do „królestwa wolności", pojmowany jako uwolnienie od typowych dla kapitalizmu przypadkowości i przygodności: człowiek miał być wolny dzięki trwałym, niewzruszonym strukturom, odpornym na działanie czasu i przemian społecznych. Komunistyczna, leninowska wersja marksizmu była drogą na skróty, zniewoleniem mas, aby uczynić je podatne na inżynierię społeczną. Pchnięta do granic nowoczesna obietnica szczęśliwości okazała się nie tylko brakiem wyzwolenia od „królestwa konieczności", lecz była wyrokiem śmierci w męczarniach wydanym na ludzką wolność[53].

W rozmowie z Keithem Testerem Bauman składa ważną deklarację:

> To z Marksa zaczerpnąłem, lub stworzyłem pod jego wpływem, ramy poznawczo-wartościujące, jakim, mam nadzieję, nadal hołduję: obrzydzenie do wszelkich form społecznie uwarunkowanej niesprawiedliwości, pasja obnażania kłamstw, w jakie opakowuje się odpowiedzialność za ludzką niedolę, czyniąc ją niewidoczną, oraz umiejętność wyczuwania pisma nosem, ilekroć ludzkiej wolności usiłuje się nałożyć wędzidło albo taką próbę usprawiedliwić. Myślę, że Marks wpoił mi przekonanie o nieskończoności i wiecznym niespełnieniu ludzkich możliwości[54].

Bauman podkreśla, że choć brak zakazu i sankcji jest warunkiem koniecznym, by podjąć działanie wedle woli, nie jest to warunek wystarczający. Wolność jest tylko pozorem, jeżeli brak środków, aby ją urzeczywistniać. Swoboda wypowiedzi i działania w wolnym społeczeństwie nie jest tożsama z jego skutecznością. Prawda czy mądrość poglądów nie są warunkiem koniecznym, by je głosić. Co więcej, działanie nie musi być rozsądne, by było dopuszczalne. Być w wolnym kraju oznacza działać na własną odpowiedzialność. Wolno nam realizować zamierzone cele, zarazem jednak wolno nam błądzić. Pierwsze zakłada drugie. Dopiero *ex post* dowiemy

[52] Z. Bauman, *Zarys socjologii...*, s. 156–157.

[53] Z. Bauman, *Komunizm: czas na »post mortem«?*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 4 (2010), s. 33.

[54] Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasińska, Warszawa 2003, s. 38.

© for this edition by CNS

się, czy dokonanie tego, czego pragniemy, przyniesie nam oczekiwaną korzyść, a nawet jakąkolwiek korzyść w ogóle[55].

Wolna wola jednostki to ważki problem, konieczne są zatem wytężone wysiłki, aby utrzymać porządek społeczny, trzeba było zatem tłumić przynajmniej niektóre społecznie szkodliwe ludzkie zamierzenia. Socjologia rozwinęła się więc jako „nauka o niewolności", o skłanianiu ludzi do określonych działań. Badania historyczne i antropologiczne jednoznacznie wskazują, że niejako naturalnie wolna jednostka powstała w wyniku określonego zbiegu okoliczności, mogąc przetrwać wyłącznie wtedy, kiedy utrzyma się owe okoliczności. Wolność jednostki, zaznacza Bauman, nie jest uniwersalnym stanem ludzkości, ale tworem historycznym i społecznym[56].

Wolność jest w społeczeństwach rozwiniętego kapitalizmu koniecznym warunkiem społecznej integracji i reprodukcji systemu. To stan ciągle odtwarzany poprzez działanie systemu. Obecnie, w społeczeństwie konsumpcyjnym, wolność jednostkowa jako ogniwo łączące indywidualną egzystencję, społeczeństwo i system społeczny stała się kwestią o kluczowym znaczeniu. Indywidualna wolność stwarza warunki umożliwiające funkcjonowanie rynku[57].

Fundamentalne znaczenie ma wymiar podmiotowy wolności. Swoboda działania pewnej jednostki lub grupy jest ściśle powiązana z ograniczaniem wolności innych jednostek lub grup, czynieniem ich przyszłych wyborów przewidywalnymi, zgodnymi z ustalonymi wzorcami. Można uznać, iż stopień kontroli w danej sytuacji zależy od tego, w jakim stopniu może ona determinować, określać zachowanie innych. Rozciągnięcie kontroli w ten sposób oznacza *in last instance* eliminowanie niepewności z zachowania innych, ograniczanie pola jej manewru[58].

Podsumowanie

Z oczywistych względów powyższe rozważania mają charakter szkicu, można by je rozwinąć o kolejne teksty, a może nawet poszerzyć do rozmiaru niewielkiej objętości monografii. Bauman jest wysokiej próby dialektykiem, często dokonującym analiz o charakterze syndromatycznym. Wielostronność rozważań, ujmowanie zjawisk przez pryzmat jedności przeciwieństw, która nadaje sytuacji dynamiki, to nieodłączne cechy pisarstwa polskiego myśliciela. Jest to prawdą, jak próbowano powyżej wykazać, w odniesieniu do kluczowej kategorii Baumanowskiej, a mianowicie wolności. Przy czym należy pamiętać, że pojęcie „wolności" ma „długą i burzliwą historię, o której mało kto pamięta. Jest dużo bardziej dwuznaczne, niż skłonni jesteśmy przyznawać. Słowem, więcej tu (do-)wolności, niżby się na pozór wydawało"[59].

[55] Z. Bauman, *Wolność...*, s. 6.

[56] *Ibidem*, s. 9. 11.

[57] *Ibidem*, s. 12.

[58] I. Varcoe, R. Kilminster, *Appendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman*, [w:] *Culture, Modernity and Revolution*, s. 219.

[59] Z. Bauman, *Wolność...*, s. 5.

© for this edition by CNS

Dialectics as the philosophical core of Zygmunt Bauman's thought. The case of freedom

Summary

The aim of this paper is to analyse the philosophical roots of Zygmunt Bauman's thought, epitomized by dialectics, especially in the context of the issue of freedom. In the first part of the article the author analyses the problem of the dialectics of nature and society by means of the concepts borrowed from Henri Lefebvre. The second part discusses Bauman's philosophical predecessors, especially the members of the Frankfurt School, i.e. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer and Erich Fromm. The final part is focused on tripartite condition of freedom, unfreedom and determination, as diagnosed by Bauman.

© for this edition by CNS