

z uwagami krytycznymi. Przedstawione dyskusje ewidentnie zubożają wizerunek polskiej sceny filozoficznej, bo oto pominięte zostały choćby prace dotyczące metafizyki, ontologii, dyskusje filozofów nauki wokół realizmu i instrumentalizmu w nauce, spory o relatywizm i kilka świeżych problemów i postaci ostatnich 20 lat (okres ten Mackiewicz ignoruje kompletnie – więc podtytuł *Polska filozofia najnowsza* jest nieco mylący).

Niezwykle interesująca jest, raczej z retorycznego punktu widzenia, przedstawiona z zapalem w książce atmosfera dyskusji i ich standardów. Po roku 1945 dyskutowano tak, iż celem było ośmieszenie przeciwnika, wykazanie jego niekompetencji, wymuszanie zmiany poglądów, a ostatecznie pozbawienie możliwości dalszego uczestnictwa w dyskusji. Mackiewicz wydobywa perełki, nie filozoficzne rzecz jasna, ale raczej retoryczne, płynące z zapachu polemicznego dyskutantów. Na przykład Kołakowski, pisząc o książce Bocheńskiego, zarzuca jej autorowi „tępotę kołtuńską”, wedle zaś Bocheńskiego, materializm dialektyczny dla chrześcijanina jest „nauką szatańską” (s. 81); H. Holland w książce o Twardowskim filozofię tego ostatniego uznaje za „skrajnie obskurancją, fideistyczną, klechowską” (s. 76).

Ważne w książce Mackiewicza są również ustalenia faktów i dokumentów archiwalnych związanych z tym, jak np. ówczesna władza obchodziła się z „rewizjonistami” Kołakowskim i Schaffem (s. 150–153); sprawa metryki urodzenia B. Baczki i dyskusja z tym związana (s. 208–213). W filozofii ważniejsze są jednak tezy i poglądy, pytania i rozstrzygnięcia, ich autorzy jako jestestwa empiryczne nie mają doniosłości teoretycznej, dlatego konieczna jest praca analizująca polską filozofię powojenną w kontekście problemów i zagadnień, a trochę mniej partycypujących w niej osób. Tak aby ustalić, czy jest coś w spuściźnie filozoficznej polskich marksistów godnego upamiętnienia, czy pozostawione przez nich prace i polemiki mają jakąś – poza antykwaryczną rzecz jasna – wartość jeszcze dzisiaj i czy mogą mieć ją za lat kilka, kilkadziesiąt, czy stanowią jedynie kolejny niechlubny epizod czasu marnego, kiedy filozofia po raz kolejny stała się, co urażało jej autoteliczną godność strażnicy mądrości, służką, tym razem systemu politycznego?

ZW

**Zygmunt Bauman, *Razem osobno*, WL, Kraków 2003, ss. 308.**

Książkę Zygmunta Baumana, polskiego filozofa i socjologa, mieszkającego i tworzącego w Anglii, wydaną w Wydawnictwie Literackim w 2003 r., noszącą tytuł *Razem osobno*, można odczytywać na różne sposoby. Można odnajdywać w niej refleksje dojrzałego humanisty na temat miłości, pożądania i pułapek „czystego seksu” lub też potraktować ją jako trafną diagnozę kondycji człowieka ponowoczesnego, który zamieszkuje enklawę globalizującego się świata, jaką jest cywilizacja Zachodu. A można też połączyć obydwa wątki dominujące w odbiorze tej książki – trzecim, spajającym je w jednolitą całość. Jest nim z całą pewnością troska o dobro wspólne w sytuacji jego stopniowego zaniku w cywilizacji zachodniej.

Na niemożność uzgodnienia dobra publicznego z dobrem indywidualnym wskazywano już od dawna. Pojawiły się także recepty rozsądnego, pragmatycznego rozwiązania tego problemu. R. Rorty, na przykład, w pracy *Przygodność, ironia i solidarność* radzi, aby marzenia o jednostkowej autonomii i doskonałości całkowicie „uprywatnić”, zrezygnować z poszukiwań idealnych ustrojów realizujących tę autonomię, a na co dzień, w sferze publicznej dostosowywać się do innych, by (zgodnie z duchem klasycznego liberalizmu) minimalizować cierpienie.

Bauman sądzi, że owa niemożność prowadzi raczej do ucieczki od dobra wspólnego i postępującego procesu jego zaniku. Niekoniecznie oznacza to przecież, że ów proces jest nieodwracalny. Nie znaczy to też, że nie powstają dzisiaj, w globalizującym się, ponowoczesnym świecie żadne wspólnoty, nie powstaje żaden typ socjalności. Wylaniają się bowiem, jak pisze tu Z. Bauman, *wspólnoty tosa-mości*, oparte na podobieństwie grupy osób takich jak my. Nie ma w nich ryzyka nieporozumień, konieczności uzgadniania znaczeń należących do różnych odrębnych światów. Nie ma bólu, lecz nie ma też zaangażowania, socjalizacja jest tu powierzchowna. Powstawanie tylko tego rodzaju wspólnot jest efektem *miksofobii* (termin Stevena Flusty'ego), czyli szeroko rozpowsechnionej negatywnej reakcji na różnorodność typów ludzkich i stylów życia oraz zróżnicowania kulturowego środowisk miejskich w dobie globalizacji. *Wspólnoty tosa-mości* zapewniają psychiczny komfort, zwalniają bowiem z wysiłku rozumienia i zawierania kompromisów, w które obfituje życie w świecie pełnym różnic (s. 230–232). Należą do nich, między innymi, wspólnoty wirtualne, w których na pewno nie spotyka się nikogo spoza „pobratymców”, wybierających tę samą „wirtualną niszę”.

Powstawanie tylko takiego kruchego rodzaju socjalności uwarunkowane jest także innymi, o wiele głębszymi procesami globalizującego się ekonomicznie świata Zachodu. „Bezprecedensowa płynność, kruchość – jak pisze Z. Bauman – i przyrodzona przejściowość (osławiona elastyczność) cechuje wszystkie rodzaje więzi społecznych, które jeszcze kilkadziesiąt lat temu tworzyły trwałą i godną zaufania ramę, w obrębie której można było bezpiecznie tkąć gęstą siatkę ludzkich interakcji. Szczególnie wyraźnie, i być może w sposób najbardziej znamieny, odbija się to na formie kontaktów zawodowych oraz na relacjach na rynku pracy” (s. 205). Dalej powiada Bauman: „[...] wspólny wysiłek, praca ramię w ramię i działanie w zespole mają głęboki sens dopóty, dopóki pomagają w realizacji twoich celów, nie ma powodu, aby trwały dalej, gdy przestają przynosić korzyści lub przynoszą korzyści mniejsze” (s. 102).

Widać to także w relacjach osobistych, gdzie inwestowanie silnych uczuć w związek oznacza podjęcie ogromnego ryzyka straty, gdyż panuje już powszechnie przekonanie, że wszystkie związki międzyludzkie są „czyste”, to znaczy słabe i skłonne do rozpadania się (s. 204). Trwają bowiem tylko tyle, ile trwa płynąca z nich przyjemność.

Te fenomeny mają jednoznacznie zaświadczać o zmierzchu sztuki socjalności, który jest skutkiem ofensywy gospodarki wolnorynkowej. Przyspieszony jest on dodatkowo przez konsumpcyjny styl życia: „[...] skłonność do traktowania innych jako przedmiotów konsumpcji i do oceniania ich... na podstawie przyjemności, jakiej mogą dostarczyć, oraz w kategoriach »płace i wymagam«. W najlepszym razie innych uznaje się za towarzyszy – w – zasadniczo-samotnym-dziale konsumpcji, za współuczestników radosnej konsumpcyjnej fety” (s. 182). *Homo oeconomicus* – wytwór klasycznej gospodarki wolnorynkowej i *homo consumens* – produkt ponowoczesnej ekonomii rynkowej – to ludzie

bez więzi społecznych, bo skoncentrowani na sobie, szukający najlepszego interesu i najlepszej promocji (s. 172–173).

Na osłabienie więzi pomiędzy ludźmi wpłynęło też nadejście nowoczesnych narzędzi komunikacji i bliskości wirtualnej. „W odróżnieniu od przestrzennej bliskości w starym stylu, bliskość wirtualna nie wymaga wcześniejszego zaistnienia więzi ani też nie prowadzi koniecznie do ich powstania” (s. 162).

Racjonalność ponowoczesna, można powiedzieć konsumencka, obawia się – jak twierdzi Bauman – popadnięcia w zależności przy nieprzelotnych zaangażowaniach, dlatego sprzeciwia się wszelkim więzom i więziom, przestrzennym i czasowym. Jest to dobrowolnie przyjęta i jedyna dostępna strategia poszukiwania prywatnych rozwiązań problemów społecznych (s. 136). Solidność więzi ludzkich jest tu zagrożeniem, tak jak solidność rzeczy, które uniemożliwiają wzrost czy zmianę produkcji – konsumpcji oraz zysk.

Ta bardzo śmiała diagnoza zaniku autentycznego i trwałego życia i myślenia wspólnotowego nie dla wszystkich teoretyków życia politycznego może być oczywista i prawdziwa. Zresztą, Bauman także nie przesądza jednoznacznie kierunku owych przemian.

Pojawiają się przecież inne spojrzenia na ten problem, choć także podkreślają płynność ludzkich wspólnot, mnożenie się różnych stowarzyszeń i gmatwanie klasycznych podziałów. Lecz tutaj akcentuje się nie słabość państw narodowych w globalizującym się świecie (które wyznaczały dobro wspólne i stały na jego straży), a brak absolutnego rozdzwieńku między interesami prywatnymi a interesami publicznymi. Twierdzi się tu, że poszukiwanie korzyści przez jednostkę coraz mniej przeciwstawia ją wspólnocie, a odwrotnie – tworzy między nimi nową solidarność. Jak pisze chociażby J. M. Guehenno w pracy *Przyszłość wolności. Demokracja w globalizacji*: „[...] jednostka mająca swoje interesy partykularne nie przeciwstawia się państwu i interesowi ogólnemu. Znajduje się ona w środku mnóstwa kręgów, z których jedne odziedziczyła po historii partykularnej, inne, stworzone przez nią samą, są niby pomosty między tym, co partykularne, a tym, co ogólne, i wyznaczają wiele przestrzeni publicznych” (s. 64). Jego zdaniem, realizowanie interesów prywatnych zbiega się z realizacją interesów publicznych, nie tylko w sensie „niewidzialnej ręki rynku”, ale i w sposób bardziej bezpośredni, ponieważ każde zbiórowe przedsięwzięcie odnoszące sukces zawiera jakąś część interesu publicznego.

Ową rozbieżność w ocenie zachodzących współcześnie zjawisk w dziedzinie relacji jednostka–wspólnota można wytłumaczyć – jak się zdaje – jedynie mniej czy bardziej świadomą przynależnością do pewnych tradycyjnych opcji polityczno-ideologicznych w myśleniu ich autorów. Pesymistyczne diagnozowanie sytuacji społecznych jako stopniowego zanikania tradycyjnych więzi socjalnych i myślenia w kategoriach dobra wspólnego może wskazywać na postawę konserwatywną. Konserwatysta bowiem patrzy na rzeczywistość – jak sam twierdzi – realistycznie i sceptycznie, zdając sobie sprawę z tego, że niedoskonałości świata są nieusuwalne, że człowiekowi zawsze będzie towarzyszyć przemoc, zło i niesprawiedliwość. Istniejące instytucje i praktyki społeczne, ograniczające owe niedoskonałości – jako znane i własne, są lepsze od tych, które dopiero spontanicznie powstają, i przez to przybierają postać nieznanych i obcych. Te pierwsze są bowiem efektem wielowiekowej akumulacji doświadczenia, zatem ich odrzucanie

powoduje utratę poczucia własnej tożsamości i chaos społeczny. *Tosamość* natomiast nie zapewni jednostce tożsamości.

Mniej radykalne oceny obecnej sytuacji w społeczeństwach Zachodu wynikają prawdopodobnie z chęci dotrzymania kroku zachodzącym przemianom i tworzenia mądrości politycznej, która byłaby adekwatna do dzisiejszych problemów i współczesnych form niesprawiedliwości społecznej. Skoro ludzie społeczeństw zachodnich wyzbywają się trwałych sympatii do siebie i nie dbają już o to, co wspólne, skoro wolą poświęcać czas na pogoń za tym, co nowe i nieznanne – to konserwatyzm w żaden sposób nie poprawi ich politycznego obrazu świata ani o nim nie zdecyduje. Większą rację bytu będą miały ideologie, które uzasadniają i będą uzasadniać mobilność i aktywność społeczeństw Zachodu (liberalizm, libertarianizm czy populizm). Tradycjoniści – jak sądzi komunitarysta M. Walzer – powinni co najwyżej, jako realisci, dopatrywać się w liberalistycznych tendencjach do sprzeciwiania się wszelkim tradycjom i zobowiązaniom społecznym – próby zminimalizowania ryzyka jednostek i kosztów związanych z dążeniem do ich egoistycznych celów.

*Halina Rarot*

**„ΣΟΦΙΑ” Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, nr 3, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2003, ss. 370.**

Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich „chce być przede wszystkim pismem, które będąc do dyspozycji myślicieli poszczególnych krajów słowiańskich, stwarza im możliwość publikacji poza własnym narodowym środowiskiem filozoficznym; stwarza możliwość wzajemnej prezentacji ich osobistego dorobku i dorobku filozoficznego poszczególnych narodów słowiańskich oraz możliwość przedstawienia własnych stanowisk filozoficznych. Tym samym ma być pismem promującym narodowe środowiska filozoficzne w kręgu kultur narodów słowiańskich. „ΣΟΦΙΑ” chce być zatem pismem filozofów krajów słowiańskich”<sup>1</sup> – czytamy w słowie wstępnym pierwszego numeru rocznika, którego kolejny już, trzeci numer, obecnie prezentuję. Omawianie pisma rozpocząć jednak należy od przynajmniej krótkiego nakreślenia sytuacji, w jakiej powstało. Nie jest to bowiem pismo wyizolowane, ale stanowi część szerszego kontekstu, szerszych działań, służących zbliżeniu filozofów z krajów słowiańskich, jakie mają miejsce od kilku lat w Rzeszowie: cykliczne międzynarodowe konferencje z udziałem filozofów z Polski, Rosji, Ukrainy, Białorusi, Słowacji, Czech, Słowenii oraz Litwy; wspólne publikacje książkowe. Pomysł stworzenia pisma narodził się w maju 1999 roku w Rzeszowie podczas jednej z międzynarodowych konferencji *Europejskie modele tolerancji*, kiedy podczas trwania panelu nt. *Narody słowiańskie u progu trzeciego tysiąclecia: razem czy osobno?* uczestniczący w nim filozofowie zaproponowali stworzenie Ruchu Filozofów Krajów Słowiańskich. Ruch, jako organizacja, wprawdzie nie powstał, ale powstało coś może znacznie cenniejszego, bo na trwale zapisującego się w kulturze zarówno polskiej, jak i innych narodów słowiańskich: czasopismo będące namacalną realizacją rzuconego

<sup>1</sup> Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ”, nr 1, Wyd. WSP, Rzeszów 2001, s. 7.