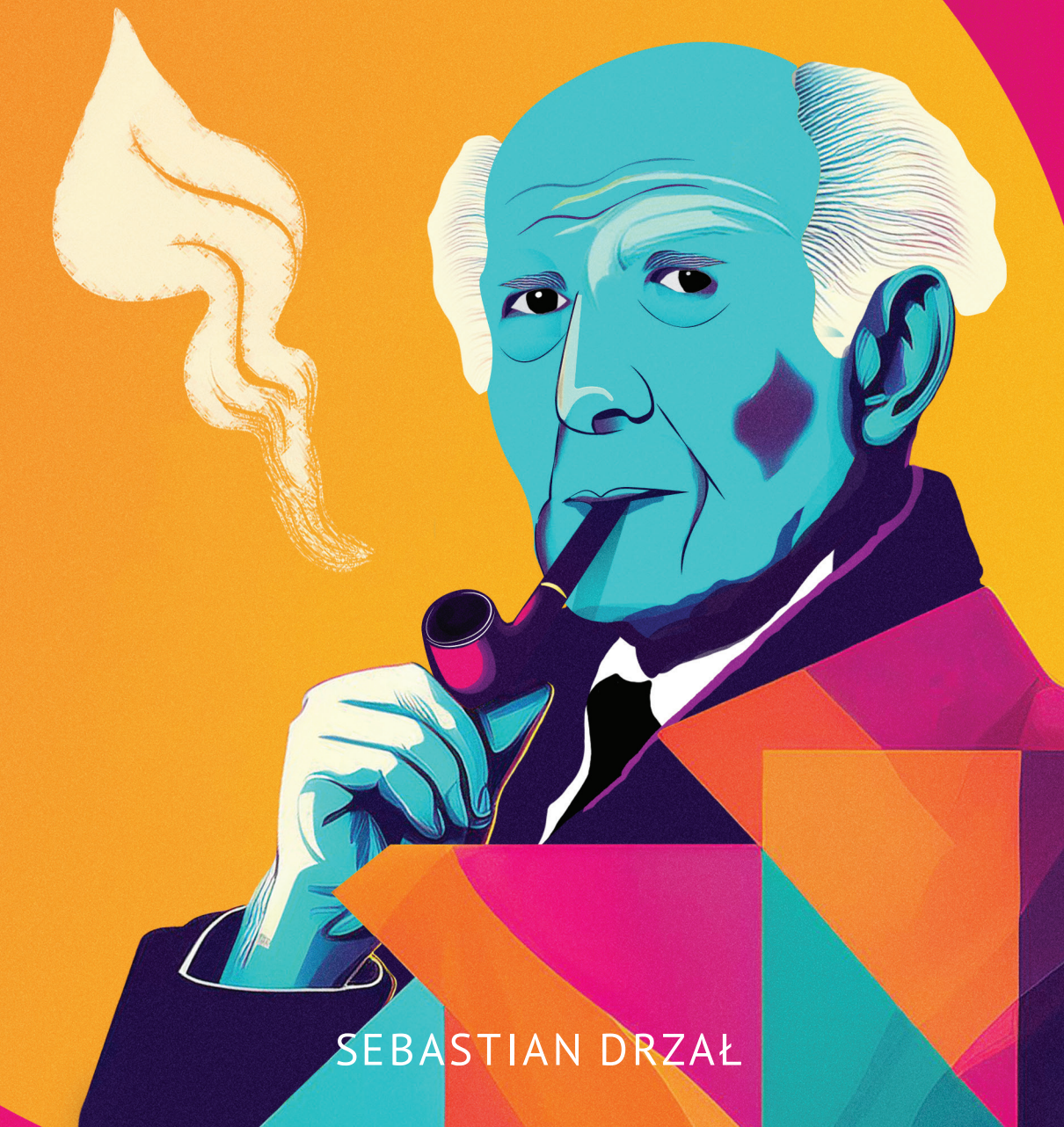
# Postmodernizm – Kultura– Wolność Religijna

## w ujęciu myśli Zygmunta Baumana



SEBASTIAN DRZAŁ

# Postmodernizm – Kultura – Wolność Religijna w ujęciu myśli Zygmunta Baumana

Sebastian Drzał

# Postmodernizm – Kultura – Wolność Religijna w ujęciu myśli Zygmunta Baumana

Warszawa 2024

*Redakcja naukowa:*
ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Cisło

*Recenzenci:*
ks. prof. dr hab. Jarosław Różański
dr Paulina Jabłońska
dr Wieńczysław Daniel Czerniewski

*Korekta:*
s. Agnieszka Duda FMJ

*Opracowanie graficzne, łamanie i projekt okładki*
Michał Banach

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

**"Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.01.2022".**

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie".

Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie

© Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej
Wydawnictwo Naukowe UKSW

ISBN: 978-83-8281-525-2
e-ISBN: 978-83-8281-526-9

**Wydawnictwo Naukowe**
**Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie**
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

# Spis treści

Wprowadzenie ..... 7
Wstęp ..... 9

## Rozdział I

Kultura integralna a postmodernizm ..... 20
1. Rozumienie kultury integralnej ..... 21
2. Pojęcie kultury postmodernistycznej ..... 41
3. Postmodernizm wobec kultury integralnej ..... 66

## Rozdział II

Postmodernistyczne pojęcie nauki i moralności w myśli Zygmunta Baumana ..... 75
1. Postmodernistyczne pojęcie nauki w myśli Zygmunta Baumana ..... 76
2. Postmodernistyczne pojęcie moralności w myśli Zygmunta Baumana ..... 93

## Rozdział III

Postmodernistyczne pojęcie sztuki i religii w myśli Zygmunta Baumana ..... 127
1. Postmodernistyczne pojęcie sztuki w myśli Zygmunta Baumana ..... 128
2. Postmodernistyczne pojęcie religii w myśli Zygmunta Baumana ..... 153

## Rozdział IV

Wolność religijna w myśli Zygmunta Baumana ..... 176
1. Klasyczne rozumienie wolności religijnej .....176
2. Postmodernistyczne pojęcie wolności religijnej w myśli Zygmunta Baumana.....187

Zakończenie ..... 198
Bibliografia ..... 205

# Wprowadzenie

*„Wolność jest zawsze dotknięta koniecznością kompromisu. Wolność absolutna, która jednocześnie godzi obie strony, jest niemożliwa."*

Zygmunt Bauman

Śmierć Baumana (2017) ponownie rozpaliła ogień kontrowersji wokół jego druzgocących propozycji dla społeczeństwa najbliższej przyszłości. Z naszej strony interesuje nas kierunek, jaki to wyznacza dla przyszłości tradycji religijnych.

Zygmunt Bauman (polski socjolog, filozof i eseista pochodzenia żydowskiego) badał, jakie są cechy współczesnej epoki i religii. Płynna nowoczesność i religia są postaciami zmian i przemijania. Religia jest zsekularyzowana przez utratę wpływów społecznych i instytucjonalnych. Jest indywidualizowana poprzez umożliwienie większej wolności i różnorodności wierzeń i praktyk i rewitalizowana poprzez oferowanie poczucia przynależności, tożsamości i nadziei.

Dziś bardziej niż kiedykolwiek, nowoczesność stała się płynnym czasem. Stabilność społeczna i siła stosunków społecznych stają się zmienne i elastyczne. Człowiek przechodzi spektakularną transformację, sens życia tkwi w osiąganych dobrach ekonomicznych. Pustki egzystencjalne i akumulacja kapitału poszerzyły panoramę dehumanizacji. Podobnie, religia jest przedmiotem groźnej transformacji. Rodzące się sekty, które zwykle nazywane są religijnymi, znieważyły imię prawdziwych religii (takich jak katolicka i żydowska). Mnogość wyznań i impet nowej ery zakłóciły wiarę wielu wyznawców katolicyzmu.

Bez wątpienia nowoczesność sprzyja depersonalizacji jednostki. Szczególnie w świecie brakuje solidności, gdzie zwyczaje i wierzenia religijne nie mają ciągłości, to znaczy tam, gdzie następuje drastyczna i groźna zmiana. Przemijanie oczywiście nie jest szkodliwe. Jednak porywcze i spontaniczne zmiany w sposobie, w jaki się odnosimy lub w sposobie, w jaki wierzymy w religię, są stosunkowo szkodliwe. Nowoczesność musi być rozumiana jako nowy sposób rozumienia ludzkiego świata, bez alienacji lub zmuszania go.

Płynna nowoczesność pośpiesznie rozpuszcza ludzką specyfikę w odczłowieczającej otchłani. Technologia do celów komercyjnych i bogactwo w akumulacji dóbr zaszkodziły człowiekowi. Religia kontra płynna nowoczesność stała się czymś sporadycznym, a w najgorszym przypadku synkretycznym, to znaczy, że osoba przyjmuje dwie lub więcej religii jednocześnie, nie biorąc pod uwagę sprzeczności, które istnieją między nimi.

Bauman sugeruje religię dialogiczną, która nie zamierza narzucać swojej prawdy ani moralności, ale szanuje wolność sumienia i pluralizm religijny. Religia dialogiczna, która dostosowuje się do zmian społecznych i kulturowych, która nie izoluje się od świata ani go odrzuca, ale która współpracuje z innymi siłami społecznymi, aby zbudować bardziej sprawiedliwy i pokojowy świat.

Mam nadzieję, że Postmodernizm - Kultura - Wolność religijna w ujęciu Zygmunta Baumana autorstwa ks. mgr-a Sebastiana Drzała zdobędzie wielu czytelników, którym życzę ciekawej i inspirującej lektury.

o. dr Jacek Górka

# Wstęp

Kultura znajduje się w centrum dyskursu społecznego. Wielu autorów wypowiada się na temat kultury. Dowodzą tego takie stwierdzenia jak *kultura jest sprawą życia i śmierci*[1], *kultura jest wszędzie*[2] *czy kultura jest na ustach wszystkich*[3]. Kultura jest obecna w życiu człowieka, odkąd pojawił się na ziemi. Stąd zrozumiałe jest tak wielkie nią zainteresowanie. Kultura wszak określa całokształt ludzkiej działalności na świecie[4]. Z tej racji może ona być na wiele sposobów rozumiana i pojmowana. Fakt ten wpływa na trudności związane z rozumieniem i pojmowaniem, czym właściwie jest kultura, zwłaszcza w czasach współczesnych.

Filozofia realistyczna przedstawia kulturę jako właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka w tym świecie. Dzięki niej bowiem człowiek może rozwijać się i dojrzewać jako człowiek. Tworząc ją człowiek ukazuje, że różni się zasadniczo od pozostałych stworzeń. Człowiek bowiem w odróżnieniu od zwierząt nie jest przystosowany do życia w świecie natury, gdyż […] *dynamiczna natura ludzkiego bytu, a w tym konieczność doskona-*

---

[1] M. Mamdani, *Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics and Rights and Culture*, Nowy Jork – Kapsztad 2000, s. 54.

[2] U. Hannerz, *When Culture is Everywhere. Reflections on a Favourite Concept,* [w:] tenże*, Transnational Connections: Culture, People, Places*, Londyn – Nowy Jork 1996, s. 30-43.

[3] M. Sahlins, *Goodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, „Journal of Modern History" (1993), nr 65, s. 19.

[4] *Britannica* określa kulturę jako *behaviour peculiar to Homo sapiens, together with material objects used as an integral part of this behaviour. Thus, culture includes language, ideas, beliefs, customs, codes, institutions, tools, techniques, works of art, rituals, and ceremonies, among other elements.* https://www.britannica.com/topic/culture (dostęp 22.01.2023).

*lenia się człowieka wymaga specyficznej, właściwej kulturowej niszy, w której sam człowiek może się spełnić jako człowiek, a więc biologicznie przetrwać i duchowo się rozwijać*[5]. Kultura stanowi zatem o tym, co człowieka doskonali i rozwija jego różnorodne potencjalności: tak ciała jak i ducha. Za pomocą swoich duchowych władz: rozumu i woli człowiek przekształca zastaną rzeczywistość, by wytworzyć niszę – kolebę – kulturę. Jednocześnie kultura kształtuje obyczaje i instytucje. Sprawia to, iż rozwija się życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności – państwie. Dzięki niej życie człowieka jest bardziej ludzkie. Kultura ma ponadto za zadanie wyrażać i przechowywać duchowe doświadczenia i dążenia człowieka w tym celu, by były pomocne w rozwoju społeczeństwa i całej ludzkości[6].

Podstawę do klasycznego rozumienia kultury dali filozofowie żyjący w starożytnej Grecji. Za sprawą Arystotelesa dokonano na podstawie różnych rodzajów ludzkiego poznania wyróżnienia dziedzin kultury: nauki (*theoria*), moralności (*praksis*) i sztuki (*poiesis*). W średniowieczu z kolei tę triadę uzupełniono o religię (*religio*). W ten sposób uzyskano integralne rozumienie kultury. Integralne, ponieważ obejmuje całą ludzką działalność w życiu doczesnym. Jednakowoż na przestrzeni wieków rozumienie kultury ulegało licznym modyfikacjom. Wynikało to z przyjmowanych światopoglądów, ideologii oraz różnego typu antyfilozofii, które w znaczny sposób wypaczały rozumienie kultury integralnej[7].

Współczesną odmianą ideologii modyfikującą pojęcie kultury integralnej jest schemat myślowy postmodernizmu. Postmodernizm stał się niezwykle popularny ok. lat 50. I 60. XX wieku[8]. Od tamtego czasu nurt

---

[5] M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 249.

[6] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Watykan 7.12.1965) r., pkt. 53.

[7] Por. H. Kiereś, *Kultura klasyczna wobec postmodernizmu*, „Człowiek w Kulturze" t. 11 (1998), s. 238.

[8] Por. tenże, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 9.

ideologii *po-mo* wszedł na stałe do dyskursu społecznego i przeniknął wszystkie dziedziny życia ludzkiego – naukę, moralność, sztukę i religię. Ideologia postmodernizmu jest bezpośrednio i pośrednio promowana na uniwersytetach, w środowiskach opiniotwórczych, w *mainstream'ie*. Swoje wpływy schemat myślowy postmodernizmu ma zatem w wielu przestrzeniach życia publicznego i prywatnego. Modyfikuje i wpływa on na sposób aksjologicznego myślenia ludzi. U podstaw postmodernizmu leży postulat prowadzenia polemiki z klasyczną (tradycyjną) wizją kultury. Czołowi przedstawiciele myśli postmodernistycznej stoją bowiem na stanowisku, iż zachodzące zmiany w kulturze i w pojmowaniu samego człowieka – twórcy kultury – są nieuniknione. Wobec dorobku przeszłych pokoleń obecny kształt filozofii i kultury wydaje się bowiem być historycznie i logicznie uargumentowany jako naturalna kolej rzeczy. To postmodernizm ma stanowić o kształcie nowego świata i kultury[9].

Zagadnienie pojęcia kultury w postmodernizmie oraz w odniesieniu do niego problematyka wolności religijnej jest zatem żywe i wzbudza wiele kontrowersji. Z tej racji postulat badania pojęcia kultury postmodernistycznej oraz pojmowania wolności religijnej jest interesujący i egzystencjalnie ważny. Rzuca on bowiem światło na wiele współczesnych kwestii związanych z życiem i działalnością człowieka w świecie współczesnym.

W odniesieniu do kultury integralnej podejmę się w niniejszej monografii rekonstrukcji pojęcia kultury postmodernistycznej oraz zagadnienia pojęcia wolności religijnej w pracach Zygmunta Baumana. Zrekonstruowane pojęcia kultury i wolności religijnej są jednak tylko jednymi z możliwych modyfikacji pojęcia kultury integralnej i klasycznie pojętej wolności religijnej. Istnieje bowiem wiele odmian postmodernizmu, co przysparza trudności w jednoznacznym określeniu wspólnego pojęcia

[9] Por. tenże.

kultury postmodernistycznej i pojęcia wolności religijnej. Jak słusznie zauważył H. Kiereś, *postmodernizmów jest prawie tyle, ilu postmodernistów*[10]. Ograniczamy się zatem do analizy tekstów jednego z reprezentantów nurtu myślenia postmodernistycznego: Zygmunta Baumana. Na podstawie analizy jego twórczości zrekonstruujemy pojęcia kultury postmodernistycznej i wolności religijnej.

Zygmunt Bauman zajmował się w swojej pracy naukowej zagadnieniami związanymi z nowoczesnością i ponowoczesnością – płynną nowoczesnością. Jego opisy i analizy dotyczące świata współczesnego (*płynnego*) są niezwykle trafne i w sposób właściwy oddają charakterystyczne dla czasów ponowoczesnych zjawiska dotyczące całokształtu życia człowieka. Z jednej strony Zygmunt Bauman jest zatem wnikliwym uczonym, który opracował aparat terminologiczny dla opisywanych zjawisk zachodzących w świecie współczesnym. Jego wkładem w naukę jest wypracowanie trafnej terminologii i języka, który w prawidłowy i metaforyczny sposób ujmuje świat *płynnej nowoczesności*. Z drugiej strony Zygmunt Bauman przedstawia pewne normatywne teksty, postulaty czy tezy dotyczące pojęcia kultury postmodernistycznej i wolności religijnej i z nimi się identyfikuje. Bauman promuje jednocześnie w swoich tekstach pojęcie kultury postmodernistycznej oraz wolności religijnej. Jego dorobek naukowy, dotyczący terminologii i tekstów normatywnych dla schematu myślowego postmodernizmu, stanowi swoiste novum w nauce. Polski socjolog zajmujący się współczesnością nie wypracował jednak wielu oryginalnych tez. Jak słusznie zauważył A. Szahaj: *Zygmunt Bauman nie wymyślił w sumie nic nowego*[11]. Większość jego tekstów stanowią bowiem opisy, a inne teksty są pismami normatywnymi, w których identyfikuje się on z opisywanymi

---

[10] Tenże, *Postmodernizm. Rzeczywistość czy kreacja*, [w:] *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?,* red. A. Maryniarczyk, P. Gondek, Lublin 2019, s. 176.

[11] A. Szahaj, *Ironia i miłość*, Wrocław 1996, s. 137.

przez siebie zjawiskami. Skoro zaś Bauman potrafił odczytać i nazwać zjawiska występujące w świecie współczesnym, to jego liczne publikacje mogą być wykorzystane do podjęcia próby zrekonstruowania pojęcia kultury postmodernistycznej i, ostatecznie, pojęcia wolności religijnej.

Główny problem niniejszej książki zawarto w pytaniu: *Jak rozumie Zygmunt Bauman kulturę postmodernistyczną oraz pojęcie wolności religijnej?* Kolejne rozdziały udzielają odpowiedzi cząstkowych na wysunięte pytanie główne. Najpierw przedstawione zostanie rozumienie kultury integralnej, zrekonstruowane pojęcie kultury postmodernistycznej oraz ich zestawienie. W następnej części zostanie zaprezentowane klasyczne rozumienie nauki i moralności. Na tle realistycznego wyjaśnienia podjęta będzie próba zrekonstruowania pojęcia nauki i moralności w myśli Baumana. Podobnie w trzecim rozdziale: najpierw przedstawione zostanie klasycznie rozumiane pojęcie sztuki i religii jako faktu ontycznego, by na tej podstawie zrekonstruować Baumana pojęcia sztuki i religii. Tak przeprowadzone badania doprowadzą do uzyskania odpowiedzi na główne pytanie postawione w tej publikacji.

W pierwszym rozdziale przedstawimy odpowiedź na cząstkowe pytanie niniejszej monografii: *jak pojmuje się kulturę integralną oraz pojęcie kultury postmodernistycznej?* Zaprezentujemy najpierw w diachronii kształtowanie się pojęcia kultury. Następnie zaś - rozumienie kultury integralnej. Definicja kultury integralnej podana przez M. A. Krąpca jest realistyczną interpretacją kultury. W myśl lubelskiego uczonego kultura stanowi świadome i dobrowolne przekształcanie przez człowieka otaczającego go świata. Owo przekształcanie-doskonalenie świata dokonuje się w nauce, moralności, sztuce i religii. Podmiotem kultury integralnej jest osoba pod aktualnym istnieniem. Przedmiot kultury integralnej stanowi aktywność człowieka jako osoby we wszystkich znanych obszarach ludzkiej działalności, czyli w nauce, moralności, sztuce i religii. Na końcu

przedstawimy cel kultury integralnej, jakim jest pełna forma substancjalna podmiotu kultury integralnej. Następnie podejmiemy się próby rekonstrukcji pojęcia kultury postmodernistycznej. Najpierw przedstawimy kształtowanie się pojęcia postmodernizmu, by następnie wydobyć główne twierdzenia dotyczące podmiotu w pojęciu kultury postmodernistycznej, który odbiega od klasycznie pojmowanego podmiotu. Dalej przedstawimy główne tezy dotyczące przedmiotu pojęcia kultury postmodernistycznej. Na końcu zaprezentujemy cel pojęcia kultury postmodernistycznej, jakim jest zapewnienie człowiekowi szczęścia li tylko w świecie czysto materialnym. Owo szczęście zaś człowiek osiąga poprzez relatywizację prawdy i absolutyzację wolności. Ostatnia część będzie stanowiła porównawcze zderzenie kultury integralnej z pojęciem kultury postmodernistycznej. Wskażemy w tej części publikacji na główne rozbieżności w rozumieniu podmiotu, przedmiotu i celu w omawianych sposobach pojmowania kultury. Postępując w ten sposób uzyskamy w pierwszym rozdziale publikacji odpowiedź na pytanie, jak rozumiane jest pojęcie kultury integralnej oraz kultury postmodernistycznej. To ostatnie w znaczny sposób deformuje pojęcie kultury integralnej. Następną częścią monografii będzie rekonstrukcja zaproponowanego przez Baumana pojęcia nauki i moralności.

Drugi rozdział będzie próbą odpowiedzi na pytanie: *jak Zygmunt Bauman pojmuje naukę i moralność?* Najpierw, jako pierwszą z dziedzin kultury, zajmiemy się nauką. Przedstawimy klasycznie rozumianą naukę, która jest determinowana metodologicznie poprzez wskazanie na przedmiot, metodę i cel. Przedmiotem nauki w rozumieniu klasycznym jest to, co faktycznie istnieje. Realny byt jest natomiast przeniknięty racjonalnością i dlatego człowiek może go poznawać. Z kolei metoda badawcza w tak pojętej nauce jest zawsze efektem dostosowania się procesu poznania do poznawanego przedmiotu. Wtenczas dopiero jest ona metodą realistycznego poznania. Natomiast celem klasycznie pojmowanej nauki jest

zdobycie prawdy o rzeczywistości. Prawda w nauce (filozofii) ma być osiągana dla niej samej – *scire propter ipsum scire*[12]. Następnie podejmiemy się próby zrekonstruowania Baumana pojęcia nauki. Zbadamy, w jaki sposób polski filozof pojmuje przedmiot nauki w kontekście swojej teorii płynnej rzeczywistości. Następnie przyjrzymy się metodzie, jaką proponuje, aby osiągnąć swoiście pojętą prawdę. Na samym końcu podejmiemy się próby określenia celu, jaki stawia pojęciu nauki postmodernistycznej. Następnie zajmiemy się drugą z dziedzin kultury – moralnością. Najpierw przedstawimy klasyczne rozumienie moralności, które definiowane jest poprzez wskazanie na podmiot (w świecie, w którym żyjemy jest nim tylko ja pod aktualnym istnieniem), przedmiot, czyli dobro ontyczne, które wybierane staje się dobrem moralnym. Na końcu wskażemy na cel moralności, jaki wskazuje filozofia realistyczna – celem jest spełnienie bytu osobowego. Spełnienie to dokonuje się poprzez praktykowaną przez człowieka miłość. Następnie podejmiemy się próby zrekonstruowania Baumana pojęcia moralności. Uczynimy to poprzez odwołanie do klasycznego wskazania na podmiot, przedmiot i cel moralności. Postępując według zaproponowanej metodologii uzyskamy odpowiedź na cząstkowe pytanie postawione w niniejszej monografii. Następna, trzecia część publikacji, będzie dotyczyła dwóch pozostałych dziedzin kultury: sztuki i religii.

Przedostatnim etapem książki będzie odpowiedź na pytanie: *w jaki sposób Zygmunt Bauman pojmuje sztukę i religię?* Najpierw przedstawimy klasyczne rozumienie sztuki. Filozofia realistyczna dostarcza nam prywatywnej teorii sztuki. Klasycznie rozumiana sztuka jest zaś opisywana poprzez wskazanie na jej podmiot, czyli człowieka obdarzonego rozumem. Dalej – przedmiot, jakim jest zauważany przez człowieka brak w natu-

---

[12] P. Jaroszyński, *Spór o cel filozofii*, [w:] *Filozofia: wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL. 3 – 6 marca 1997,* red. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 196.

rze oraz brak aktu w naturze, czyli możność natury. Wskazanie na cel klasycznie rozumianej sztuki będzie ostatnim etapem ukazania sztuki w myśl filozofii realistycznej. Na tak zarysowanym tle, korzystając z klasycznego opisu sztuki, podejmiemy się próby zrekonstruowania Baumana pojęcia sztuki. Wskażemy, w jaki sposób uczony z Leeds pojmuje podmiot, przedmiot i cel sztuki. Następnie przyjrzymy się czwartej z dziedzin kultury – religii. Najpierw ukażemy klasyczne rozumienie religii jako faktu ontycznego. Przedstawimy zatem podmiot religii, jakim jest człowiek – nieustannie otwarty na Boga – *capax Dei*. Następnie wskażemy na przedmiot klasycznie rozumianej religii, jakim jest osobowy Bóg, który objawia się człowiekowi. Pomiędzy osobą człowieka a osobą Boga zachodzi relacja. Ukazanie podstawy do tej relacji zachodzącej pomiędzy podmiotem a przedmiotem będzie ostatnim etapem przedstawienia klasycznie rozumianej religii. Następnie podejmiemy się próby zrekonstruowania Baumana pojęcia religii. Bauman odrzuca przedmiot religii jako faktu ontycznego. Z tej racji Bauman postuluje pojęcie religii nie jako faktu ontycznego, ale li tylko faktu społeczno – kulturowego. Z tej racji zaprezentujemy religię jako fakt społeczno-kulturowy. Religa rozumiana jako fakt społeczno-kulturowy jest opisywana poprzez wskazanie na trzy komponenta. Są nimi: zbiór prawd, wytyczne dla zachowania doktryny oraz instytucje religijne – wspólnoty. Na tym tle podejmiemy się ukazania Baumana pojęcia religii, rozumianej jako tylko fakt społeczno-kulturowy, a nie fakt ontyczny. Podążając wskazaną drogą uzyskamy odpowiedź na cząstkowe pytanie o to, w jaki sposób Bauman pojmuje sztukę i religię. Udzielenie odpowiedzi na temat postmodernistycznego pojmowania religii przez uczonego z Leeds jest pomocne w ukazaniu postmodernistycznego rozumienia wolności religijnej i swoistego spełniania się w niej człowieka.

Ostatnim etapem obecnej publikacji będzie udzielenie odpowiedzi

na pytanie o to, *w jaki sposób Zygmunt Bauman pojmuje wolność religijną.* Podejmując się próby rekonstrukcji Baumanowskiego rozumienia wolności religijnej przejdziemy następującą drogę. Najpierw przyjrzymy się klasycznemu rozumieniu wolności, a następnie samej wolności religijnej, której właściwy przedmiot stanowi Dobro Absolutne. Na tle klasycznego pojmowania tak wolności jak i wolności religijnej dokonamy rekonstrukcji pojęcia wolności religijnej, jakie wyłania się z postmodernistycznej myśli uczonego z Leeds. Dzięki temu zabiegowi uzyskamy przedstawienie jemu właściwego rozumienia pojęcia wolności religijnej. Jednocześnie, w powiązaniu z poprzednimi rozdziałami niniejszej monografii, uzyskamy integralne spojrzenie na Baumana pojęcie kultury i powiązanego z nią zagadnienia wolności religijnej. Dzięki temu zabiegowi odpowiemy na pytanie postawione w mojej publikacji: *Jak Zygmunt Bauman pojmuje kulturę postmodernistyczną i w niej realizującą się wolność religijną człowieka.*

Jako literaturę źródłową w odniesieniu do rozumienia kultury integralnej i poszczególnych jej dziedzin oraz zagadnienia wolności religijnej przyjmujemy teksty Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Arystotelesa: Etyka *Nikomachejska, Fizyka, Metafizyka*; Tomasza z Akwinu: *Suma teologiczna, De bono, In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* i inne. Literaturą źródłową dla rekonstrukcji pojęcia kultury postmodernistycznej i wolności religijnej są wiodące prace Zygmunta Baumana: *Płynna nowoczesność, Ponowoczesność jako źródło cierpień, Dwa szkice o moralności ponowoczesnej, Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna, Etyka ponowoczesna* i inne.

W niniejszej monografii wykorzystano nadto literaturę pomocniczą. Pomocą w opracowaniu zagadnień szczegółowych dotyczących rozumienia kultury integralnej, pojęcia kultury postmodernistycznej, wolności religijnej i myśli Zygmunta Baumana były m. in. następujące pozycje: A. Bronk: *Zrozumieć świat współczesny*; H. Kiereś: S*pór o sztukę*; M. A.

Krąpiec: *U podstaw rozumienia kultury*; Z. Sareło i in.: *Moralność i etyka w ponowoczesności*; A. Szahaj: *Co to jest postmodernizm?* Z. J. Zdybicka: *Człowiek i religia i inne.*

Poszukując odpowiedzi na postawione w publikacji pytanie zastosujemy następujące metody. Przedstawiając kulturę integralną wykorzystamy metodę historyzmu i systemowego wyjaśniania. Metoda historyzmu polega na analizie już wykorzystywanych sposobów poznawania rzeczywistości. To znaczy, że dostarcza ona wiedzy o poznawaniu danego zagadnienia w odniesieniu do jego powstania i rozwoju w kontekście warunków dziejowych. Z kolei metoda systemowego wyjaśniania w filozofii klasycznej wskazuje na taki realny czynnik, którego negacja pociąga zanegowanie samego przedmiotu danego do wyjaśnienia. Metoda historyzmu będzie wykorzystana wpierw do zrekonstruowania pojęcia kultury klasycznej, a następnie do urobienia pojęcia kultury postmodernistycznej. W odniesieniu do kultury postmodernistycznej najpierw przedstawimy samo pojęcie postmodernizmu. Wskażemy, w jaki sposób kształtowało się ono na przestrzeni lat, jak jest pojmowane obecnie oraz jacy autorzy reprezentują ów nurt myślowy. Następnie, wykorzystując metodę wyjaśnienia systemowego, zrekonstruujemy pojęcie kultury postmodernistycznej poprzez wskazanie na jej podmiot, przedmiot i cel. Bez ich określenia nie sposób bowiem mówić o istnieniu kultury klasycznej. W rozdziałach drugim i trzecim, wykorzystując metodę analizy systemowej, zaprezentujemy holistyczne wyjaśnienie fenomenu kultury. To znaczy, że ujmiemy wszystkie elementy i konieczne relacje zachodzące w kulturze. Ukażemy zatem całą znaną nam aktywność człowieka i wynikające z niej działy kultury. Natomiast w rozdziale czwartym przedstawimy holistyczne rozumienie wolności religijnej. W odniesieniu do zanalizowanej kultury integralnej oraz klasycznie pojętej wolności religijnej przeprowadzimy analizę tekstów Zygmunta Baumana pod kątem zrekonstruowania pojęcia kultury

postmodernistycznej oraz pojęcia wolności religijnej. Następnie skonfrontujemy je z rozumieniem kultury integralnej oraz klasycznie rozumianej wolności religijnej. W ten sposób uzyskamy odpowiedź na postawione w publikacji pytanie główne.

Współczesne społeczeństwa stoją przed wieloma dylematami i zawirowaniami dotyczącymi rozumienia kultury i wolności religijnej. Zagadnienia te są doniosłe, ponieważ błędne odczytanie tego, czym jest kultura i wolność religijna i czemu mają służyć, mogą być brzemienne w skutkach. Wypaczone wizje kultury i wolności religijnej mogą powodować to, iż człowiek będzie tworzył taką niszę kulturową i takie pojęcie wolności religijnej, w których nie będzie się mógł spełniać jako osoba, jako homo liber. Kultura integralna chroni zatem człowieczeństwo w człowieku, wskazując mu drogę prawidłowego rozwoju aż do jego spełnienia się, czyli osiągnięcia przezeń świętości – pełni swojej formy substancjalnej. Drogą zaś ku świętości jest nasze ludzkie życie. Cała aktywność życia ludzkiego zawiera się w czterech podstawowych dziedzinach kultury: nauce, moralności, sztuce i religii oraz wolności religijnej jako przestrzeni do spełniania się człowieka jako *homo liber*. Mamy nadzieję, iż niniejsza publikacja zwróci uwagę na ważną rolę kultury i wolności religijnej w życiu człowieka. Ponadto pomoże wskazać niebezpieczeństwo ulegania ideologiom, które zniekształcają tak pojęcie kultury integralnej, jak i wolności religijnej. Zniekształcenia te oddalają bowiem człowieka od właściwego mu celu – pełni własnej formy substancjalnej.

# Rozdział I

## Kultura integralna a postmodernizm

Kultura jest racjonalizacją natury. Człowiek zastaje naturę, czyli to wszystko, co jest w nim samym i w otaczającym go świecie. Przystosowując się do życia w świecie człowiek tworzy kulturę – dokonuje jej racjonalizacji. W sposób świadomy i wolny przekształca rzeczywistość w taki sposób, aby służyła mu do rozwoju, do bycia bardziej człowiekiem.

Na integralne rozumienie kultury składają się: nauka, moralność, sztuka i religia. W tych czterech obszarach wyczerpuje się cała ludzka działalność. Nie znamy bowiem innych przestrzeni, w których możemy się jako ludzie realizować.

Integralne rozumienie kultury na przestrzeni wieków ulegało jednak wielu deformacjom. Jedyną z ideologii modyfikujących pojęcie kultury integralnej jest schemat myślowy postmodernizmu, który proponuje swoje własne pojęcie kultury. Dlatego w niniejszym rozdziale zbadamy, jak rozumiana jest kultura integralna. Ponadto zrekonstruujemy pojęcie kultury postmodernistycznej. Ostatnim punktem będzie zestawienie kultury integralnej z pojęciem kultury postmodernistycznej, wskazujące na główne różnice w ich pojmowaniu.

# 1. Rozumienie kultury integralnej

Istnieje wiele pojęć kultury. Na gruncie filozofii klasycznej pojęcie kultury urabia się stosując metodę właściwą metafizyce. Metodą tą jest historyzm i opis danych faktów wraz z ich interpretacją, wskazującą na ich ostateczne racje. Postępując według niej ukażemy najpierw popularne rozumienie kultury, by następnie przedstawić w diachronii kształtowanie się tego pojęcia. Na tym gruncie będziemy mogli ukazać oryginalność pojęcia kultury integralnej. Pojęcie kultury integralnej w tym ujęciu określa podmiot kultury, którym jest człowiek; przedmiot kultury, czyli aktywność człowieka jako człowieka we wszystkich znanych obszarach oraz cel kultury integralnej, którym jest człowiek w swej zaktualizowanej formie.

Pojęcie kultury sprawia dużo interpretacyjnych trudności. Sam zakres pojęcia kultura jest bardzo szeroki. Zwracają na to uwagę liczni teoretycy kultury, pisząc: *pojęcie to jest na tyle złożone i tak różnie stosowane, iż nie ma możliwości, a także konieczności wskazywania na jego podstawowe znaczenie*[13]. Trudność sprawia również samo dokładne określenie czym jest, a czym nie jest kultura. Natomiast słowo kultura jest uznawane za jedno z najbardziej wieloznacznych i skomplikowanych w języku angielskim, a ciągła jego modyfikacja semantyczna prowadzi niekiedy do rezygnacji z prób systematycznego uporządkowania obecnego chaosu i dowolności w odwoływaniu się do pojęcia kultury[14]. We *Wstępie do kulturoznawstwa* można przeczytać, że pod słowem kultura jesteśmy w stanie zawrzeć: *Szekspira, ale także komiksowego Supermana, operę, ale także futbol amerykański, problem, kto zmywa naczynia w domu […]. Istnieje coś takiego,*

---

[13] Ch. Jenks. *Kultura*, tłum. W. J. Burszta, Poznań 1993, s. 7.

[14] Por. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz, *Słowo wstępne: kłopot zwany kulturoznawstwem,* [w:] *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, red. W. J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010, s. 7.

*jak kultura twojej ulicy, twojego miasta, kraju, ale kulturę znajdziemy też na drugim końcu świata. Dzieci, nastolatki, dorośli i emeryci – wszyscy oni mają własne kultury, zarazem jednak mogą uczestniczyć w kulturze wspólnej*[15].

Pojęcie kultury występuje w wielu znaczeniach. Pojawia się zarówno w języku potocznym, jak i naukowym (obejmującym filozofię, teologię, literaturę) – przez co nie jest łatwym ustalenie jego podstawowego znaczenia. Sens tego słowa jest zatem w pewien sposób domniemany, ponieważ kultura jest używana w szerokim wachlarzu kontekstów językowych; funkcjonują współcześnie takie określenia jak: *kultura duchowa, kultura materialna, kultura przyrodzona, kultura nadprzyrodzona, kultura jednostki, kultura społeczeństw, kultura ludowa, kultura naukowa, kultura wiejska, kultura miejska, kultura religijna, kultura laicka, kultura fizyczna, kultura duchowa*[16] – ten krótki spis nie wyczerpuje oczywiście całego spektrum owych przymiotników uszczegóławiających pojęcie kultury. Ponadto funkcjonuje wiele dyscyplin naukowych, które badają różne aspekty kultury. Są to m.in.: socjologia kultury, psychologia kultury, antropologia kultury, historia kultury[17]. Ten fakt wielu kontekstów, w których pojawia się wyrażenie kultura, wskazuje na wieloznaczność tego terminu. Przedstawimy teraz, jak kształtowało się pojęcie kultury na przestrzeni dziejów. W historycznym kontekście ukażemy dopiero oryginalność pojęcia kultury integralnej.

Wyrażenie *kultura* pochodzi z języka łacińskiego. Źródłosłowem jest czasownik *colo*, *colere*, *colui*, *cultum*, który oznacza uprawiać. Pokrewnym temu wyrażeniu jest greckie słowo πέλομαι, oznaczające *być poruszanym, zajmować się jakimś przedmiotem, uprawiać*. W języku łacińskim wyraz

---

[15] E. Baldwin i inni, *Wstęp do kulturoznawstwa,* tłum. M. Kaczyński i inni, Poznań 2007, s. 24.

[16] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 106.

[17] Por. W. Daszkiewicz, *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, „Roczniki Kulturoznawcze" t. 1 (2010), s. 44.

*cultura* odnosił się zatem terminologicznie do zajęć związanych z uprawą ziemi. Naród rzymski pierwotnie był narodem trudzącym się uprawą roli – dopiero z czasem stał się imperium. Rzymski poeta Wergiliusz na samym początku swojego dzieła Eneida zamieścił takie słowa: *Arma virumque cano / Troiae qui Primus ab oris / Italiam fato profugus / Laviniaquae venit Litora* – Wergiliusz mówi tu o Eneaszu – protoplaście Rzymian, który przybył z Troi do Lacjum – miejsca uprawy roli przez Rzymian – a który rozwinął kulturę, czyli uprawę roli, chów bydła, uprawę roślin[18]. Z czasem zmianie uległo rozumienie słowa *cultura* – na oznaczenie uprawy ziemi zaczęto stosować pojęcie *agri-cultura*, natomiast sam wyraz *cultura* odnosił się do wszystkiego, co człowiek mógł w jakikolwiek sposób uprawiać. Zatem wszystko, co jest potencjalne i co człowiek może w jakiś sposób zaktualizować – wszystko to może być uprawiane, a zatem mieści się w ramach pojęcia *kultury*[19].

Metonimicznie wyrażenia *cultura* jako pierwszy użył Marek Tulliusz Cyceron. Mówił on o realizowanej przez filozofię kulturze ducha – *cultura animi*[20]. A ducha ludzkiego uszlachetniało się zasadniczo przez filozofię[21]. Pierwotnie również, co warte odnotowania, *kultura* nie funkcjonowała jako pojęcie autonomiczne – zawsze była to kultura czegoś (np. kultura ducha)[22]. W świecie greckim odpowiednikiem łacińskiej *cultura* była παιδεία (*paideia*), które określało człowieka wszechstronnie uprawianego, racjonalnie wychowywanego, co dokonywało się przez ἀρετή (*arete*), a w sposób szczególny przez cnotę φιλαντρωπία (*philantropia*), a zatem

---

[18] Por. M. A. Krąpiec, *Wprowadzić dziecko w świat kultury*, „Cywilizacja" (2006), nr 18, s. 8.

[19] Por. tenże, *o filozofię kultury*, „Znak" (1964), nr 7-8, s. 814.

[20] *Cultura autem animi philosophia est* (Cyceron, *Tusculanae disputationes* II 5, 13. Cyt. według wyd.: *Tusculanar disputationes*, tłum. E. A. Kirfel, Stuggart 1997).

[21] M. A. Krąpiec, *u podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 7.

[22] Por. W. Daszkiewicz, *dz. cyt.,* s. 45.

przez cnotę grzeczności, sprawiedliwości i miłości do ludzi i do zwierząt[23]. *Paideia* zatem, jak zauważa Werner Jaeger, miała podjąć się ważnego zadania *wychowania w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa. To jest autentyczna grecka paideia*[24].

Z kolei w średniowieczu wyraz kultura odnosił się do religijnej czci i określał kult religijny. Aktywność kulturowa nabrała więc sensu religijnego, związała się z kultem. Wtedy powstały takie określenia odnoszące się do religijnej czci Chrystusa, Jego męki czy w ogóle do religii chrześcijańskiej jak: *cultura Christi, cultura dolorum, cultura christianae religionis*[25]. Renesans natomiast był okresem, w którym na nowo pojawiły się pewne tendencje do pojmowania kultury na sposób znany ze starożytności. Aktywność kulturową wiązano z umysłową i duchową doskonałością lub doskonaleniem człowieka. Nastąpił powrót do określeń znanych w czasach starożytnych: *animi cultura* czy *georgica animi* – uprawianie ducha[26]. Swoistą cezurą w konstytuowaniu się pojęcia kultury było pojawienie się nowożytnej szkoły prawa natury. Jednym z reprezentantów tej szkoły był Samuel von Pufendorf – żyjący w XVII w. niemiecki teoretyk prawa i historyk. Pufendorf jako pierwszy użył słowa kultura bez dokładnego, bliższego określenia. W jego teorii stan natury (natura rozumiana na sposób Thomasa Hobbesa, czyli jako stan dziki, gdzie człowiek był wrogiem dru-

---

[23] Por. M. A. Krąpiec, *o filozofię kultury*, *dz. cyt*., s. 814.

[24] W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 38.

[25] Por. M. A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 6, Lublin 2005, s. 132; por. W. Daszkiewicz, *dz. cyt.,* s. 46.

[26] Por. M. A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura*, *dz. cyt*., s. 132.

giego człowieka[27]) został przeciwstawiony *stanowi kultury*, który to stan jest tworzony przez ludzi żyjących w społeczeństwie, a którzy są ulegli pewnemu porządkowi prawnemu[28]. W stanie kultury ludzie zaczęli być pojmowani jako społeczność zrzeszona i chroniona prawem, co było pewnym novum w stosunku do okresu przed zrzeszeniem się ludzi w różne zbiorowości i społeczeństwo. Kultura zaczęła być zatem wiązana z życiem w społeczeństwie. *Natura* była zaś pojmowana na wzór natury zwierzęcej[29].

W nowożytności w odniesieniu do pojmowania natury kształtuje się pojęcie kultury. Kultura w tym ujęciu oznaczała wszelkie wytwory człowieka (np. instytucje społeczne, ale również: ubrania, wiedzę, język, moralność, obyczaje). Co również warte odnotowania, *stan natury* zaczęto pojmować nie jako przeciwieństwo *stanu łaski*, a zatem nie w kontekście teologicznym (jak było to rozumiane w średniowieczu), ale bardziej na sposób socjologiczny.

Wyrażeniem synonimicznym do słowa kultura jest słowo *cywilizacja*. Od XVIII wieku pojęcia tego zaczęto używać na określenie sposobu życia ludów Europy. *Cywilizacja* pochodzi z języka łacińskiego od łac. terminów *civis*, *civitas*, *civilitas*, które pierwotnie oznaczały miejski porządek, ale również człowieka korzystającego z dobrodziejstw instytucji miejskich. Cywilizacja zatem odnosi się do takiego stylu życia, który był charakterystyczny dla rozkwitu stylu życia ludzkiego na wzór obywateli

---

[27] Hobbes uważał, że człowieka nie należy w pierwszym rzędzie pojmować jako istoty społecznej, ale raczej jako istotę wyizolowaną, która kierowana jest różnymi namiętnościami. W okresie pre-państwowym i pre-społecznym ludzie, żyjąc w ciągłej anarchii i walce między sobą, podjęli decyzję o zrezygnowaniu z części swojej wolności na rzecz życia w zorganizowanej społeczności, zapewniającej im bezpieczeństwo poprzez istnienie prawa, instytucji, itp. T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

[28] Por. W. Daszkiewicz, *dz. cyt.,* s. 46.

[29] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008, s. 10.

miasta Rzym – *Civis Romanus*. W nim człowiek był pełnowartościowy wtedy, gdy korzystał z instytucji, które oferowało miasto – *Urbs Roma*[30]. W kręgu francuskim i angielskim *kultura i cywilizacja* występowały niemalże jako synonimy. Rozumiano je jako idealne realizowanie się życia ludzkiego, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. *Cywilizacja* była zatem, zwłaszcza w krajach z kręgu franko– i anglofonów, synonimem wyrażenia *kultura*. W sensie ogólnym termin *cywilizacja* jako szlachetność postępowania, był używany na określenie tego, co oznaczała *kultura*. Natomiast przeciwieństwem postawy kultury – cywilizacji było *barbarity* – czyli barbarzyństwo[31]. Tak kształtowało się rozumienie terminu *kultura*, którego współczesne rozumienie w znacznej mierze ustaliła myśl niemieckiej filozofii.

Na współczesne rozumienie *kultury* oddziałała myśl filozofów niemieckich. Według Johanna Gottfrieda Herdera *kultura* była rozumiana jako wykwit indywidualnego i społecznego życia prawdziwie ludzkiego[32]. W literaturze niemieckiej zaczęto przeciwstawiać pojęcia *kultury i cywilizacji*. *Kultura* była rozumiana jako wewnętrzna wartość człowieka, cywilizacja zaś miała być zewnętrznym połyskiem. Stąd przez naukę i sztukę człowiek jest poddawany wpływowi kultury, natomiast wzajemne oddziaływanie ludzi na siebie i instytucje społeczne sprawiają, że człowiek staje się cywilizowanym. Zatem człowiek jest umoralniany przez kulturę, ale to cywilizacja robi użytek z tego umoralnienia w kształtowaniu obyczajowości i obrzędowości[33]. Podobnie pojmował kulturę i cywilizację Wilhelm von Humboldt. Sprowadzał on różnicę w pojmowaniu kultury i cywilizacji do wewnętrznego, duchowego rozwoju i zewnętrznego ładu, przez

---

[30] Por. tenże, *o filozofię kultury*, *dz. cyt.,* s. 815.
[31] Por. tenże.
[32] Zob. M. A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura, dz. cyt.,* s. 132-133.
[33] Por. M. A. Krąpiec, *u podstaw rozumienia kultury*, *dz. cyt*., s. 8.

co osłabiał opozycję pomiędzy pojęciami kultury i cywilizacji[34]. Z kolei Oswald Spengler przeciwstawił sobie pojęcia kultury i cywilizacji. Postrzegał cywilizację wręcz za przejaw upadku kultury. Można bowiem pomyśleć o wysokiej cywilizacji bez kultury, gdy cywilizacja zostanie sprowadzona do mocno usprawnionej technizacji życia[35].

Istnieje wiele opracowań, które wymieniają i systematyzują wielość definicji kultury. Autorzy odwołują się w nich do wielu nauk: antropologii, etnografii, socjologii czy psychologii. Definicje te można uporządkować w sześć kategorii: opisowe, historyczne, normatywne, genetyczne, strukturalne, niekompletne. Wszystkie one zwracają uwagę na rolę kultury w rozwoju człowieka, tak indywidualnym jak i społecznym[36]. Ta wielość definicji kultury jest skutkiem różnego pojmowania człowieka, który jest podmiotem kultury, ale również jej przedmiotem i celem. Stąd wizja człowieka będzie implikowała rozumienie kultury. W celu udzielenia odpowiedzi na to, czym jest kultura integralna, należy ustalić, kto jest jej podmiotem, co jest jej przedmiotem oraz jaki jest jej cel.

U podstaw pojęcia kultury integralnej leży wizja człowieka. Od odpowiedzi na pytanie, *kim jest człowiek*, zależy sposób ludzkiego życia. Wszystkie dziedziny kultury[37] zależą od obranej lub wypracowanej koncepcji człowieka i koncepcji rzeczywistości. Istnieje wiele filozoficznych prac dotyczących wizji człowieka, dających odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Nazywanie zatem jakiejś teorii bytu ludzkiego mianem integralnej jest bardzo ryzykowne[38]. W zależności bowiem od tego, w jaki sposób badany jest człowiek – w jakim nurcie, kierunku czy szkole filo-

---

[34] Tenże, *Człowiek i kultura*, *dz. cyt*., s. 11.
[35] Zob. tenże, *u podstaw rozumienia kultury, dz. cyt*., s. 8-9.
[36] Zob. M. A., P. Jaroszyński, *Kultura*, *dz. cyt*., s. 132-133.
[37] To znaczy całości życia człowieka.
[38] P. S. Mazur, *Mieczysława A. Krąpca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 155.

zoficznej[39] – zależy, czy byt ludzki zostanie ujęty holistycznie czy tylko parcjalnie[40]. Z kolei przedmiotem kultury integralnej jest działanie człowieka oraz wszystko to, co on wytwarza. Określa ten przedmiot wszystkie dziedziny kultury, w których człowiek realizuje swoją aktywność. Odpowiadając na pytanie, czym jest kultura integralna, należy również udzielić odpowiedzi na pytanie o jej cel. Na gruncie filozofii klasycznej dokonamy rekonstrukcji kultury integralnej. Najpierw zbadamy rozumienie podmiotu kultury integralnej, czyli człowieka. Następnie dokonamy analizy przedmiotu kultury integralnej, czyli działania i wytwórczości człowieka realizujących się w określonych dziedzinach kultury, by na końcu przedstawić cel kultury integralnej.

Człowiek jako podmiot kultury jest w filozofii klasycznej postrzegany realistycznie. Reprezentujący nurt filozofii klasycznej Mieczysław Albert Krąpiec w opisie i filozoficznym wyjaśnianiu człowieka odwołuje się do antropologii św. Tomasza z Akwinu. Człowiek w jego antropologii jest postrzegany realistycznie, *w jego faktycznym uwarunkowanym bytowaniu*[41]. Sam Krąpiec wskazuje na integralność klasycznej koncepcji człowieka[42]. Lubelski uczony bada nie tylko Tomaszową koncepcję człowieka, ale sięga również do antropologii filozofów na przestrzeni wieków[43].

---

[39] Patrząc od strony analizy języka, odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek, można szukać np. U E. Cassirera. Traktując filozofię jako zespół zagadnień z zakresu sztuki, religii czy przekonań światopoglądowych odpowiedzi na pytanie o człowieka można znaleźć np. U S. Kierkegaarda, J. P. Sartre'a czy G. Marcela. Jeśli pojmiemy filozofię jako uogólnienie wyników nauk szczegółowych, to odpowiedź na postawione pytanie znajdziemy m. in. U P. Teilharda de Chardin, K. Marksa lub F. Engelsa. Natomiast prace takich autorów jak J. Maritain, E. Gilson, S. Swieżawski, M. A. Krąpiec czy Z. J. Zdybicka będą dostarczały koncepcji człowieka jako realnego bytu.

[40] Por. A. Sołtys, *Sens bytu ludzkiego w antropologii integralnej Mieczysława Alberta Krąpca*, „Sensus Historiae" t. 32 (2018), nr 3, s. 124.

[41] Tamże.

[42] Zob. M. A. Krąpiec, *Dlaczego nieprzemijające nowość św. Tomasza?*, [w:] *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 13-23.

[43] P. S. Mazur, *Mieczysława A. Krąpca OP antropologia integralna, dz. cyt.,* s. 155.

Zasadniczo zatem Krąpiec przejął wizję człowieka od św. Tomasza z Akwinu. Integralna wizja człowieka tworzy ontyczną rację dla integralnego rozumienia kultury. Akwinata nawiązywał polemicznie do rozwiązań znanych ze starożytności. Doktor anielski odrzucił te koncepcje uznając je za deformujące[44] pojmowanie realnie istniejącego bytu ludzkiego. Człowiek zatem, według Tomasza, jako realnie istniejący rozwija się, jak to ujął przenośnie M. A. Krąpiec, w trzech łonach: w łonie matki, *w łonie ziemi i w łonie Boga*. Krąpiec idąc za Akwinatą twierdzi, że pełne filozoficzne wyjaśnienie człowieka polega więc na interpretacji człowieka w jego istotnych aspektach bytowania. Aspektami tymi są: zaistnienie człowieka, jego natura, przygodność bytowania, spotencjalizowane bytowanie oraz aktualizacja tego spotencjalizowania w działaniu[45], czyli w kulturze. Zobaczmy teraz, jak przedstawia się podmiot kultury w ustaleniach lubelskiego uczonego.

Opis faktu ludzkiego to punkt wyjścia w filozoficznej interpretacji podmiotu. Fakt ludzki jest bowiem pierwotnym doświadczeniem człowieka. Fakt bycia człowiekiem można opisywać, twierdzi Krąpiec, na podstawie wewnętrznego doświadczenia. Wewnętrzne doświadczenie *bycia człowiekiem* jest dane każdemu, gdy działa jako człowiek, czyli gdy działa w sposób świadomy i wolny. Ogląd *od wewnątrz* jest specjalną przestrzenią pozwalającą odkryć siebie jako podmiot ludzki. Każdy doświadcza zatem tego, że to *ja* działam i ujawnia swój byt poprzez działanie *moje*[46]. Zatem to *ja* jako działający jest podmiotem kultury integralnej. Istnienie *ja*, którym jestem dane mi jest bezpośrednio. Nie jest mi natomiast dana

---

[44] Czyli niepełne – nie udzielają bowiem w pełni odpowiedzi na pytanie: *kim jest człowiek?*

[45] Zob. A. Sołtys, *Sens bytu ludzkiego w antropologii integralnej Mieczysława Alberta Krąpca, dz. cyt.,* s. 128-129.

[46] Por. M. A. Krąpiec., *Kim jest człowiek?,* [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec i inni, Lublin 1992, s. 144.

bezpośrednio natura samego siebie jako podmiotu. Owa natura dopiero jest rozpoznawana przez analizę aktów *moich*. Podmiot przez akty *moje* tworzy kulturę.

Podmiot jest immanentny we wszystkich aktach moich. Gdyby czynności fizjologiczne określić mianem *moje*, to *ja* jest tym, które te czynności fizjologiczne spełnia. Podobnie, jeśli czynności poznania, miłości nazwać *moimi*, to *ja* jest obecne w tych aktach, ponieważ to właśnie *ja* poznaję, czuję, kocham i nienawidzę. Ujawnia się tutaj podstawowe doświadczenie źródła aktów *moich* (wytworów kultury). Aktów *moich* nie można przypisać innemu podmiotowi, ponieważ to *ja* jestem ich podmiotem jako źródło i ich spełniacz. Podmiot jest źródłem bowiem z niego wyprowadzane są wszystkie akty moje, czyli działanie i cała wytwórczość człowieka. Podmiot jest spełniaczem, bowiem *ja* jest immanentne we wszystkich aktach *moich*, dotyczących tak sfery ciała jak i ducha. *W Sumie Teologicznej* Akwinata pisał: *Experitur enim homo se esse idem qui intelligit et sentit*[47]. Z tego opisu doświadczenia własnego ja Tomasz z Akwinu uczynił podstawę do uznania tego, że człowiek bytuje istnieniem własnej duszy, organizującej materię do bycia ludzkim ciałem[48]. Człowiek zatem jest podmiotem nie tylko jako źródło i spełniacz aktów moich. Jest on także podmiotem dla swojego ciała.

Wewnętrznie doświadczam, że jako podmiot nie jestem tożsamy z tym, co *moje*. *Ja* nie można zredukować do tego, co *moje*. Jednocześnie pomimo tej nietożsamości *ja* i *moje* doświadczamy tożsamości *ja* jako tego samego podmiotu wyprowadzającego z siebie akty *moje*. To *ja* jest tym, który kocha, myśli, czuje ból, radość, oddycha, itd. Ten sam podmiot jest źródłem heterogenicznych aktów i ich wytworów. Podmiot jest źródłem

---

[47] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 76, a. 1. *Doświadcza człowiek siebie, że jest tym samym, który poznaje intelektualnie i zmysłowo.*

[48] Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, *dz. cyt*., s. 11-12.

i sprawcą szeroko pojętej kultury[49].

Podmiot heterogenicznych aktów i wytworów kultury nie może być materialny. Podmiot taki nosi nazwę duszy ludzkiej[50]. Dusza ludzka nie może być materialna, ponieważ wtedy nie byłaby w stanie powodować działań niematerialnych. Podmiotem dla tego, co ma niżej zhierarchizowaną naturę może być tylko podmiot o naturze wyżej zhierarchizowanej[51]. Dusza ludzka jest niematerialna, ponieważ nie jest wynikiem przekształceń materialnych czy biologicznych, ponieważ utworzenie takiego bytu przekraczałoby siły natury. Stwórcą duszy ludzkiej jest Bóg. Stworzenie jest aktem, w wyniku którego istnienie dochodzi do podmiotu z zewnątrz – od Boga. Z tej racji osoba nie jest złożona w porządku treści, ale jest złożona w porządku bytu. Jako niezłożona w porządku treści osoba nie podlega procesowi *organizacji i dezorganizacji, lecz jedynie procesowi wewnętrznej aktualizacji, czyli dochodzenia do wewnętrznego spełnienia się jako duch, przez poznanie i miłość jako procesy wewnętrznego ubogacenia się*[52]. Człowiek zatem jako podmiot jest twórcą kultury – aktów i wytworów kultury.

Aktywność poznawcza podmiotu leży u podstaw przedmiotu kultury. Aktywność poznawcza jest pierwszym aktem kulturowym. Aby dokonać aktualizacji działania poznawczego człowiek potrzebuje właściwego sobie przedmiotu, którym musi być coś realnego. Dla intelektu ludzkiego

---

[49] Por. tamże, s. 14.

[50] Więcej na temat duszy ludzkiej w ujęciu współczesnym i Tomasza z Akwinu zob. tenże, *Dusza ludzka – współczesna i Tomaszowa wizja*, [w:] *Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2018, s. 215-233.

[51] Fakt niematerialności duszy ludzkiej jest wnioskowany na podstawie analizy działań ludzkich: niematerialny charakter pewnych działań może wynikać tylko z niematerialnego źródła. Więcej na temat niematerialnego charakteru pewnych działań ludzkich zob. tenże, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 146-152.

[52] Tenże, *Osoba*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 7, Lublin 2006, s. 877.

przedmiotem właściwym jest realnie istniejący byt. Poznanie jako czynność typowo ludzka, stanowi fundamentalne ludzkie działanie i pozostawia swój *ślad na wszystkich osobowych przeżyciach, na ludzkim postępowaniu moralnym oraz aktach religijnych i aktach wysiłku twórczego*[53]. Aktywność poznawcza stanowi podstawę przedmiotu kultury, ponieważ bez poznania, kierującego działaniem, nie ma ludzkich (jako ludzkich) czynności i ich wytworów[54]. Poznanie jest podstawowym i pryncypialnym aktem kulturowym. Bez czynności poznawania nie mogłyby zaistnieć wytwory kulturowe. W momencie poznawczym człowiek interioryzuje zastaną naturę, dokonuje jej intelektualizacji, czyli przyswaja sobie daną treść, która jest zawarta w treści świata – przyrody. Poprzez intelektualizację zastanej rzeczywistości człowiek zostaje wzbogacony o dane treści. Treściami tymi może operować, by w aktach działania i twórczości *wyjść z siebie*[55]. To *wyjście z siebie* jest ukierunkowane na niego samego lub na przetwarzanie zastanego świata. W poznaniu człowiek na sposób wybiórczy dokonuje recepcji rzeczywistości danej w doświadczeniu. Coraz bardziej dokładne ujmowanie przyswojonych treści, a więc ich intelektualizowanie, daje człowiekowi możliwość lepszego nimi operowania i wykorzystywania ich na potrzeby ludzkiego działania, postępowania i wyrażającej się w różny sposób ludzkiej twórczości[56]. Na podstawie specyficznych ukierunkowań intelektualno-poznawczych wyróżnione zostały przez Arystotelesa trzy kierunki ludzkiego racjonalnego działania, które w średniowieczu zostały uzupełnione o poznanie przez wiarę, które dopełnia tę triadę. Wytworów kultury nie ma zatem bez aktów poznania teoretycznego, praktycznego, wytwórczego i religijnego. Bez nich bowiem nie ma osobowej odpowiedzi

---

[53] Tenże, *u podstaw rozumienia kultury, dz. cyt.,* s. 15.
[54] Tamże.
[55] Zob. tamże, s. 15-16.
[56] Por. tenże, *Kim jest człowiek*?, *dz. cyt*., s. 169.

człowieka na zastaną przez niego rzeczywistość w postaci wytworu kulturowego.

Pierwszą warstwę poznawczą stanowi poznanie teoretyczno-informacyjne. Na podstawie tego typu poznania wyodrębniono naukę jako osobną dziedzinę kultury. Poznanie to ma na celu interioryzację treści świata w aktach dokonywanego przez człowieka poznania. Człowiek przychodzi na świat *otwarty*, ale jest jednocześnie *pusty*. Jawi się człowiek jako ***tabula rasa*** – niezapisana tablica. Wszelkie treści poznawcze pochodzą zatem z otaczającego człowieka świata. Akty poznawcze człowieka – pierwotne i spontaniczne – dokonują poruszenia psychiki ludzkiej. Treścią aktów poznawczych są treści rzeczy zewnętrznych – realnie istniejącego świata z obecną w nim mnogością bytów. Dzięki poznaniu teoretyczno-informacyjnemu rozum człowieka jest zdolny do podejmowania dalszej pracy poznawczej i ubogaca się poprzez racjonalne treści pochodzące ze świata rzeczywistego. W warstwie poznania teoretyczno-informacyjnego naczelnym kryterium jest prawda – uzgodnienie się z poznawczo ujmowaną rzeczywistością. W poznaniu teoretyczno-informacyjnym przedmiotem jest byt, czyli cała rzeczywistość, a celem jest prawda. Pierwsza warstwa poznania stojącego u podstaw wyróżnienia dziedzin kultury rozpoczyna się w poznaniu zdroworozsądkowym, które może przejść w poznanie naukowe. Poznanie teoretyczno-informacyjne stanowi również fundament dla działań praktycznych i wytwórczych[57].

Drugą warstwę poznawczą kultury stanowi poznanie praktyczne. Na podstawie tego typu poznania wyodrębniono moralność jako dziedzinę kultury. Warstwa poznania praktycznego kieruje działaniem ludzkim. Działanie to zaś jako przygodne jest uwarunkowane przyczynowo i z tego względu celem i motywem działania jest byt jako dobro. Przedmiotem

[57] Por. M. A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura*, *dz. cyt*., s. 137.

ludzkiego działania jest dobro jako cel, jeśli to dobro jest rzeczywiście uznane przez podmiot jako rzeczywiste dobro. Poznanie praktyczne ma na celu dojrzenie bytu – konkretnego dobra jako przedmiotu *mojego* będącego jednocześnie motywem kierującym poznaniem. Warstwa poznania praktycznego jest podstawą ludzkiego postępowania, a zatem całej ludzkiej moralności, która swe źródło bierze z decyzji człowieka jako osoby. Podejmując decyzję podmiot dokonuje autodeterminacji swoich działań poprzez wolny wybór treści sądów praktycznych o dobru. Treści te powinny być realizowane w działaniu w odniesieniu do celu i nabytych na podstawie sądów teoretycznych przekonań o rzeczywistości i o swoim własnym bycie. Powinno się to zatem odbywać w świetle tzw. sumienia (które stanowią akty samopoznania). Poznanie praktyczne jest źródłem działań osobowych (czyli rozumnych i wolnych), które są realizowaniem z rozmysłem lub spontanicznie aktów decyzyjnych tworzących moralność i obyczajowość[58].

Poznanie twórcze – *pojetyczne* jest trzecim porządkiem poznawczym kultury. Na podstawie tego typu poznania wyodrębniono jako dziedzinę kultury – sztukę. W warstwie poznania pojetycznego – twórczego człowiek przekształca świat poprzez ingerowanie i wprowadzanie do świata natury swoje własne wytwory. Na podstawie poznania teoretyczno-informacyjnego, dzięki któremu podmiot uzyskuje materiał, może człowiek przekształcać i wytwarzać nowe, niefunkcjonujące do tej pory wytwory sztuki i techniki. Normę i naczelne kryterium tego typu poznania uznała filozofia klasyczna analogicznie pojęte piękno jako wizję bytu, który wzbudza upodobanie w podmiocie. W twórczości w dziedzinie sztuki i techniki proces tworzenia przebiega od pomysłu do jego realizacji – wykonania. Pomysł i wykonanie danego wytworu biorą się z zauważenia

[58] Por. tamże.

pewnego braku w świecie natury i człowieka. Człowiek jawiący się jako byt z brakami nie jest, tak jak zwierzęta, przystosowany do życia w świecie natury. Z tego powodu musi swoje braki uzupełniać poprzez kulturowe działania realizujące się w ramach sztuki – techniki, aby przystosować się do otaczającej go rzeczywistości[59]. Podmiot na podstawie poznania teoretyczno-informacyjnego czerpie wiedzę o rzeczach i o sobie samym. Następnie *wpada na pomysł* skonstruowania przedmiotu, który nie występował wcześniej w naturze, a który ma pomóc człowiekowi w przystosowaniu się do życia w świecie natury[60].

Typ poznania przez wiarę pozwala wyodrębnić religię jako czwartą dziedzinę kultury. Religia jako osobowa więź z Bogiem wyodrębniona została na podstawie innego od pozostałych typów poznania, które zaproponował Arystoteles[61]. Jego metodologiczne wyróżnienie na podstawie poznania dziedzin kultury – *theoria*, *praxis*, *poiesis* – jest niekompletne. Dlatego obok poznania teoretycznego, praktycznego i twórczego jest jeszcze poznanie przez wiarę, dominujące w religii. Czynność poznawania przez wiarę konstytuuje akt religijny. W fazie poznawczej człowiek zdobywa pewną wiedzę o przedmiocie religijnym. W poznaniu przez wiarę aktywność informowania leży w przedmiocie religijnym, który *wytrąca* człowieka spoza religijnego trybu życia. Rozum człowieka nie posiada

---

[59] Wytwory kultury mogą mieć charakter materialny lub niematerialny. Człowiek w ramach kulturowej *niszy koleby* wytwarza ubrania, mieszkania, itp. Człowiek jako *homo faber* wytwarza narzędzia, co chyba najbardziej odróżnia go od zwierząt. Człowiek jest twórcą języka, jako narzędzia najbardziej twórczego, służącego do progresu w kontekście społecznym. Do niematerialnych wytworów ludzkiej kultury można wyróżnić takie aktywności jak np. modlitwa, turystyka, itp. (są to przejawy poznania kontemplatywnego). Człowiek tworzy również, nieznane dla zwierząt, miejsca pamięci, pomniki, cmentarze (jest to przejaw poznania refleksyjnego). Przejawem wytworów kultury - sztuki - są także związki tworzone przez człowieka: rodzinne, przyjacielskie i wyznaniowe. Więcej na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?, dz. cyt*., s. 142-144.

[60] Zob. M. A. Krąpiec, P. Jaroszyński, *Kultura*, *dz. cyt.,* s. 137-138.

[61] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, E, 1025 b 20-25.

bowiem żadnych stanów poznawczych o przedmiocie religijnym. Interioryzując z przedmiotu religijnego treści poznawane, podmiot może przejść ze stanu potencjalności w stronę aktualizacji poznawczej. Dzięki temu podmiot przeżycia religijnego może odczytać przedmiot przeżycia religijnego i mu odpowiedzieć. Religia wznosi człowieka do Transcendensu – źródła, celu i wzoru życia ludzkiego. Religia odnosi podmiot do Absolutu, będącego pierwszym wyjaśnieniem bytu ludzkiego (który jest przygodny), wzorem, który wyznacza sposób działania i cel nadający sens wszystkim ludzkim aktywnościom: teoretycznym, praktycznym i twórczym. Zatem religia jest odrębną dziedziną kultury z racji istniejącego w niej nieredukowalnego typu poznania przez wiarę. Religia jest kulturze ogniskową. Religia jako odrębna dziedzina kultury przenika i dopełnia pozostałe trzy dziedziny. Natomiast jej ostatecznym celem i racją jest świętość – pełna doskonałość bytu ludzkiego, czyli zdobycie prawdy o pełni dobra osoby. Wyodrębnione na podstawie odmian poznania dziedziny kultury stanowią przejawy osobowego życia człowieka i są podstawą do zrozumienia kulturotwórczej działalności człowieka[62]. Jaki jest natomiast sens – cel kultury integralnej?

Celem kultury integralnej jest dojrzewanie człowieka do pełni własnej formy substancjalnej. Przenośnie ujął to M. A. Krąpiec porównując życie człowieka do rozwoju w trzech łonach: *łonie matki*, *łonie ziemi* i *łonie Boga*. W *łonie matki* poczęty człowiek dojrzewa do swojego biologicznego człowieczeństwa. Duchowy podmiot organizuje swoje własne ciało. Moment narodzin jest dla dziecka *pierwszą śmiercią*, ponieważ w tym momencie traci wszystko, co dotychczas zapewniało mu dogodne warunki rozwoju w *łonie matki*. Narodziny z kolei to początek życia w *łonie ziemi*.

---

[62] Zob. A. Maryniarczyk, *Recta ratio*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 8, Lublin 2007, s. 672-674.

Człowiek działa w ciele i przez ciało. Ciało to pierwsze moje człowieka, poprzez które on działa i rozwija się jako osoba w życiu doczesnym, jako osoba spotencjalizowana i dynamiczna. Wszystkie czynności człowieka są podporządkowane dojrzewaniu osoby poprzez poznanie, urzeczywistnianą wolność i miłość. Celem człowieka żyjącego w *łonie ziemi* jest dążenie do spełnienia się w pełni jako osoba. Tego celu nie może człowiek zrealizować jednak żyjąc na ziemi, ponieważ pełne spełnienie człowiek osiągnie w momencie śmierci[63]. Wybór Boga w momencie śmierci oznacza spełnienie się człowieka jako osoby; wybór zaś siebie samego to wybór bytu przygodnego i niedoskonałego – jest to zatem wybór życia poza Bogiem. Wybór Boga podczas przejścia z doczesności do wieczności to początek życia w *łonie Boga*. Dopiero wówczas człowiek może osiągnąć pełnię Prawdy, Dobra, Piękna i Świętości, które są wyrazem ostatecznego zaktualizowania.

Człowiek jako byt spotencjalizowany spełnia się poprzez aktualizację swoich możności w dziedzinach kultury. Osoba ludzka jest bytem samoświadomym i dobrowolnym. Człowiek jako osoba rozwija się powoli i sukcesywnie poprzez swoje świadome i wolne działanie. Byt ludzki jest przygodny, a przez to ograniczony. Posiada jednak w sobie potencjalności, które może aktualizować. Te potencjalności ma moralny obowiązek rozwijać. Krąpiec zauważa, że owa przygodność bytu ludzkiego, niepełność *powoduje głód dobra upragnionego a nie posiadanego i wyzwala w akcie decyzyjnym działanie zmierzające w kierunku osiągnięcia dobra, które stało się już celem działania osoby*[64]. Tworząc zatem kulturę człowiek doskonali wpierw siebie samego, dokonuje aktualizacji własnych potencjalności. Jawi się on

---

[63] Zob. P. S. Mazur, *Śmierć jako ostateczna decyzja życia osobowego człowieka*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2015, s. 413-419.

[64] M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, *dz. cyt*., s. 71.

bowiem jako byt z brakami. Braki te może natomiast uzupełniać poprzez wytwarzanie specjalnej kulturowej *niszy* – *koleby*. Kultura zapewnia więc człowiekowi możliwość wszechstronnego rozwoju – aktualizacji własnych potencjalności.

Człowiek spełnia się jako byt osobowy, gdy daje się prowadzić przez prawy rozum. Obediencja zatem rozumu wobec prawdy, dobra, piękna i świętości rozwija w człowieku pełną formę bytu osobowego w kulturze integralnej. *Recta ratio*[65] jest terminem stosowanym na określenie rozumu ludzkiego, który w procesie poznawania teoretycznego, praktycznego, pojetycznego i religijnego kierowany jest prawdą, dobrem, pięknem i świętością poznawanych rzeczy[66]. Intelekt pojmowany jako jedna z podstawowych władz duszy charakteryzuje się możnością. Intelekt nie ma w sobie żadnych gotowych idei rzeczy, ani sam z siebie nie jest gotowy do podejmowania aktywności poznawczej. Aby dokonać aktualizacji – przejść z możności do aktu – potrzebuje intelekt przedmiotu, który musi być realny. Dla ludzkiego intelektu takim przedmiotem właściwym jest byt istniejący realnie. Byt taki jest nośnikiem prawdy, dobra i piękna. Wszystkie byty realizują w sobie zamysł, cel i doskonałość – ich źródło jest pochodne od intelektu i woli twórcy lub Stwórcy. *Ratio*, czyli ludzki intelekt, wtedy staje się *rectus*, czyli intelektem prawym i zaczyna funkcjonować w sposób prawidłowy – *rectitudo* – gdy w swoim postępowaniu stosuje się do poznanych z rzeczy praw[67] oraz dokonuje uzgodnienia się z rzeczą samą w sobie. Arystoteles w swych rozważaniach wskazywał, że ludzkie poznanie może być ukierunkowane na cele teoretyczne (*theoria*), praktyczne (*praksis*) i wytwórcze (*poiesis*). W średniowieczu uzupełniono tria-

---

[65] Obszerne wyjaśnienie zagadnienia *recta ratio* – wraz z kontekstem historycznym i systemowym: zob. A. Maryniarczyk, *Recta ratio*, *dz. cyt.,* s. 672-674.

[66] Zob. tamże.

[67] Są to prawa tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racja bytu i celowości.

dę wyróżnioną przez Arystotelesa o poznanie nastawione na cel religijny (*religio*). Jeśli rozum ludzki ma iść właściwą drogą rozwoju, to musi się stosować do odpowiednich praw działania. Nawiązując do myśli Stagiryty, Tomasz z Akwinu wyodrębnił trzy dziedziny, w których rozum ludzki działa właściwie, czyli *recta ratio*. Są to: *recta ratio speculabilium* (*usprawniony prawdą* [prawy] *rozum teoretyczny*), *recta ratio agibilium* (*usprawniony prawdą o dobru* [prawy] *rozum praktyczny*) oraz *recta ratio factibilium* (*usprawniony prawdą o dobru integralnym* [prawy] *rozum wytwórczy*)[68]. Swoje uzewnętrznienie *rectae rationes* znajdują właśnie w podstawowych obszarach kultury, czyli w nauce, moralności[69] i w sztuce.

Religia jest natomiast ogniskową w kulturze integralnej. Pełny rozwój osoby ludzkiej nie jest możliwy bez odniesienia do osobowego Absolutu i Jego afirmacji. Przyjęcie jakiegokolwiek innego dobra jako ostatecznego celu dążenia i działania uniemożliwi człowiekowi jego pełne, osobowe spełnienie. Kultura bez referencji do religii to *kultura śmierci Boga*, która ostatecznie doprowadza do destrukcji siebie samej. Człowiek jako byt przygodny, który doskonali się w trakcie życia na ziemi, jest przeznaczony do życia wiekuistego. Religia jako dziedzina kultury nadaje ostateczny sens nauce, moralności i sztuce. Porządkuje więc ona całe aktywne życie człowieka i daje podstawę do kształtowania właściwych motywów i podejmowania decyzji w tworzeniu kultury. Z tego względu religia jest *ogniskową kultury*[70] – jej zwornikiem, fundamentem i szczytem. Kultura bez religii jako jej osi i ogniskowej, jest niepełna. Jak bowiem zauważa Jan Paweł II, *osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajem-*

---

[68] Por. tamże, s. 673.
[69] Indywidualnej, ekonomice i polityce.
[70] M. A. Krąpiec, *u podstaw rozumienia kultury*, *dz. cyt.,* s. 217.

*nicy: tajemnicy Boga*[71]. Religia bowiem nie wyklucza, jak sądzą niektórzy, nauki, moralności i sztuki w doczesnym życiu człowieka. Tezę o pozytywnym zapatrywaniu się religii na pozostałe dziedziny kultury potwierdza Sobór Watykański II: *Do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie przez kulturę, to jest troskę o dobra i wartości natury. Gdziekolwiek więc chodzi o życie ludzkie, natura i kultura łączą się ze sobą jak najściślej*[72]. Religia bowiem, nadając sens doczesnym aktywnościom człowieka, które wyrażają się w nauce, moralności i sztuce – doprowadza osobę do świętości.

Świętość jest ostatecznym spełnieniem się człowieka, czyli dojściem do pełnej formy bytu osobowego. Owego spełnienia człowiek nie osiągnie bez relacji z Bogiem. Człowiek musi być uległy wobec prawdy o aktach

---

[71] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (Watykan 1.05.1991 r.), pkt. 24. Warty zacytowania jest cały punkt 24 Encykliki *Centesimus annus*, w której Jan Paweł II mówi o doniosłej roli religii w kulturze: *Drugim czynnikiem kryzysu jest niewątpliwie niesprawność systemu gospodarczego, której nie należy rozpatrywać jedynie jako problemu technicznego, ale raczej należy widzieć w tym następstwo pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej. Z tym aspektem należy z kolei połączyć wymiar kulturowy i narodowy: nie można zrozumieć człowieka, analizując jedynie jego aktywność gospodarczą, tak jak nie można go określić tylko na podstawie jego przynależności klasowej. Zrozumienie człowieka jest bardziej wyczerpujące, gdy widzi się go w kontekście kultury, poprzez język, historię i postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak narodziny, miłość, praca, śmierć. Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostanie uchylone, kultura i życie moralne Narodów ulegają rozkładowi. Dlatego walka w obronie pracy została spontanicznie połączona z walką o kulturę i prawa narodowe. Prawdziwą jednakże przyczyną tych „rzeczy nowych" jest pustka duchowa wytworzona przez ateizm, który pozostawił młode pokolenia bez drogowskazów, a nierzadko doprowadzał do tego, iż w nieustannym poszukiwaniu własnej tożsamości i sensu życia odkrywały one na nowo religijne korzenie kultury swych narodów oraz samą osobę Chrystusa, jako adekwatną egzystencjalnie odpowiedź na pragnienie dobra, prawdy i życia, obecne w sercu każdego człowieka. Poszukiwanie to czerpało energię ze świadectwa ludzi, którzy w trudnych warunkach i pośród prześladowań pozostali wierni Bogu. Marksizm zapowiadał, że wykorzeni potrzebę Boga z serca człowieka, ale rzeczywistość dowiodła, że nie da się tego dokonać, nie zadając gwałtu ludzkiemu sercu.*

[72] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Watykan 7.12.1965 r.), pkt. 53.

religijnych – *recta ratio actus religionis*. Stąd religia, stanowiąca czwartą powszechnie znaną dziedzinę kultury, stanowi klamrę spinającą wszystkie dziedziny kultury. Natomiast świętość osoby ludzkiej jest wyrazem pełnej uległości człowieka wobec pełni Prawdy, Dobra i Piękna. Świętość wynosząc prawdę, dobro i piękno do wymiaru nadprzyrodzonego spełnia wszystkie potencjalności jednostkowej natury ludzkiej. Nie może zatem istnieć kultura prawdziwie afirmująca człowieka, jeśli zabraknie w niej religii. Człowiek bowiem sam z siebie nie może nadać pełnego sensu swojemu życiu i twórczości. Człowiek potrzebuje do tego Boga. Religia zatem transcenduje trzy podstawowe dziedziny kultury i wskazuje na ostateczną potencjalność człowieka[73]. W ten sposób ujawnia się nadprzyrodzona możność do realizowania się świętości, czyli osobowej relacji bytu przygodnego z osobą samego Boga[74]. Przeprowadzona analiza poszczególnych dziedzin kultury, zogniskowanych wokół religii, doprowadza zatem do pełnego rozumienia kultury integralnej.

## 2. Pojęcie kultury postmodernistycznej

Nie jest łatwo urobić pojęcie kultury postmodernistycznej. Dlatego w celu zrekonstruowania pojęcia kultury postmodernistycznej najpierw zaprezentujemy pojęcie samego postmodernizmu. Ukażemy, w jaki sposób kształtowało się ono na przestrzeni lat, jak jest pojmowane współcześnie oraz jacy autorzy reprezentują ten nurt myślowy. Następnie wyodrębnimy najważniejsze cechy postmodernizmu charakterystyczne dla tego schematu myślowego. W jego świetle zrekonstruujemy następnie pojęcie kultury postmodernistycznej. Odpowiemy zatem na pytania, jak prąd myślowy

---

[73] *Potentia oboedientalis* – możność uległości.
[74] Zob. M. A. Krąpiec, *u podstaw rozumienia kultury*, *dz. cyt.,* s. 258-259.

postmodernizmu, w ramach którego rekonstruowane jest pojęcie kultury postmodernistycznej, pojmuje człowieka – podmiot kultury. Następnie opiszemy, jak jest pojmowany przedmiot kultury, to znaczy wytwórczość człowieka wraz z dziedzinami kultury, czyli nauką, moralnością, sztuką i religią. Ostatnim etapem będzie odpowiedź na pytanie, jaki jest cel tak rozumianego pojęcia kultury postmodernistycznej. Dzięki temu zabiegowi uzyskamy rozumienie pojęcia kultury postmodernistycznej.

Pojęcie owo zależy od rozumienia postmodernizmu. Postmodernizm (inne nazwy: *ponowożytność*, *postmoderna*, *ponowoczesność*, *ultranowoczesność*, *płynna nowoczesność*[75]) jest obecnie terminem bardzo żywym i chętnie używanym w wielu kontekstach. Jest on obiektem wielu badań uniwersyteckich[76]. Wieloznaczność tego schematu myślowego nastręcza kłopotów na odpowiedź, czym postmodernizm w swej istocie jest.

Prąd myślowy postmodernizmu początkowo obecny był głównie w architekturze i literaturze. Jednak z początkiem lat osiemdziesiątych XX wieku, przesunął się na teren zainteresowań filozofii oraz refleksji naukowej. Mniej więcej od tamtego czasu pojęcia takie jak *postmodernizm*, *poststrukturalizm* czy *dekonstrukcjonizm* oraz wszystkie pochodne od nich przymiotnikowe określenia[77], stały się popularne zwłaszcza w kręgu Europy Zachodniej oraz Stanów Zjednoczonych[78]. Mówiąc zatem obecnie o postmodernizmie, ma się najczęściej na myśli zmiany o charakterze cy-

---

[75] *Liquid modernity* – jest to oryginalne określenie Zygmunta Baumana stosowane do opisu czasów postmodernistycznych. Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006, s. 5-25.

[76] Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 23.

[77] Takie jak np.: postkolonializm, postindustrializm, poststrukturalizm, postmetafizyka – wszystko, co zawiera przedrostek *post*.

[78] Por. tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 23.

wilizacyjnym, filozoficznym, antropologicznym, itp.[79] .

Słowo *postmodernizm* posiada długą historię. Po raz pierwszy zostało użyte ok. 1870 r. przez Johna Watkinsa Chapmana. Jednak przez blisko sto lat pojęcie to było w pewien sposób nieznane. Bez powodzenia podejmowano próby włączenia tego terminu do języka służącego opisowi różnego rodzaju nurtów w kulturze i mentalności. W latach 50. XX wieku pojęcie to stało się popularne wśród grupy specjalistów ze Stanów Zjednoczonych. Dopiero dzieło Jean-François Lyotarda pt. *La condition postmoderne*[80], wydane w 1979 r., zapewniło mu powszechną znajomość i recepcję na gruncie nauk filozoficznych[81]. W odniesieniu do nich postmodernizm jest doktrynalno-filozoficznym eklektyzmem. Łączy w sobie wiele wątków myślowych o różnej inspiracji. Podstaw schematu myślowego postmodernizmu należy szukać m. in. W marksizmie czy w tradycji postnietzscheańskiej[82], której czołowymi przedstawicielami są takie postaci jak np. M. Heidegger, J.-P. Sartre, H.-G. Gadamer, J. Derrida, M. Foucault oraz w strukturalizmie i liberalizmie[83]. Niemały wpływ na rozwój myśli postmodernistycznej mieli również tacy myśliciele jak: H. Bergson, L. Wittgenstein, R. Barthes, Th. S. Kuhn, P. Feyerabend oraz amerykańscy pragmatycy, wśród których wymienia się m. in.: W. Jamesa, J. Deweya,

---

[79] Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 4. Poglądy głoszone przez filozofów dotyczące postmodernizmu są popularyzowane przez środki społecznego przekazu – stąd popularne rozumienie postmodernizmu wyraża to, co dotyczy kultury w ogólności.

[80] Zob. J.- F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 19-23.

[81] Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, *dz. cyt.,* s. 5.

[82] Sam F. Nietzsche jest określany jako ten, który miał duży wpływ na współczesną krytykę rozumu, dogmatycznej metafizyki, wiary w obiektywność metody bezzałożeniowego badania świata. G. Vattimo pisał o tym tak: *Można prawomocnie utrzymywać, że filozoficzna postmodernistyczność narodziła się w dziele Nietzschego*. G. Vattimo, *Nihilizm i postmodernizm w filozofii,* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 5 (1996), nr 1, s. 33.

[83] S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 25.

H. Putnama, W. V. O. Quine'a, W. Sellarsa i R. Rorty'ego.

Rozbieżności w pojmowaniu postmodernizmu, a zatem również urabianego w jego ramach pojęcia kultury postmodernistycznej, dotyczą głównych jego idei. Przy spojrzeniu uproszczonym można powiedzieć, że postmodernizm zawiera w sobie to wszystko, co w dzisiejszej kulturze dziwne, prowokujące, niezrozumiałe, spektakularne, szokujące. Przy dokładniejszym zbadaniu tego zagadnienia można zauważyć, jak wiele problemów stwarza próba intelektualnego ujęcia postmodernizmu[84]. Co więcej, wszelkie próby uzyskania jednolitego obrazu postmodernistycznej kultury i filozofii sprawiają problemy. W zależności bowiem od dziedziny, w której występują, od kraju, podejścia, poglądów, kierunków, swej paradoksalności czy odrzucaniu znanych tradycyjnie systemów kategoryzacji i klasyfikacji, jest postmodernizm spostrzegany inaczej. Nie sposób przedstawić głównych idei postmodernizmu, gdyż sami teoretycy i praktycy tego prądu myślowego nie są zgodni co do filarów postmodernizmu, wzorcowych tekstów i myśli przewodnich[85].

Urobienie pojęcia postmodernizmu i występującego w jego ramach pojęcia kultury postmodernistycznej sprawia tedy wiele trudności. Wynika to z faktu mnogości zjawisk, które się na postmodernizm składają. Słusznie stwierdził Andrzej Bronk, pisząc: *postmodernizm jest pojęciem*

---

[84] A. Bronk przywołuje opinię W. Chudego, który twierdził, że główne idee postmodernizmu mogą zostać łatwo zrozumiane (*objęte intelektualnie*) tak przez licealistę, jak i przez profesora uniwersytetu. A. Bronk nie zgadza się z tą tezą, podając jedną z zasad hermeneutyki: podstawowym warunkiem rozumienia pewnej odpowiedzi jest rozumienie pytania, na które jest ona odpowiedzią. Natomiast w przypadku postmodernizmu nie jest łatwo wymienić i *objąć intelektualnie* rozliczne i złożone pytania, które osoby praktykujące postmodernizm stawiają współczesnej kulturze. (Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s 27). Z drugiej strony A. Bronk przywołał sarkastyczną opinię R. C. Neville'a o tym, że *głównych idei postmodernizmu młodzi ludzie uczą się w jedno popołudnie, by wykorzystać je następnie w walce ze starszym pokoleniem* (tamże, s. 28). Chodzi tutaj jednak oczywiście o uproszczoną wersję postmodernizmu (tzw. *felietonową*).

[85] Por. tamże.

*nieostrym, ponieważ istnieje niepewność co do zjawisk należących do jego zakresu, oraz niejasnym, gdyż nie potrafimy wskazać jednoznacznie na własności przysługujące zjawiskom zwanym postmodernizmem*[86]. Wspomniano już o wieloznaczności używania pojęcia postmodernizmu w *mass-mediach* czy w opracowaniach (zarówno naukowych jak i popularnonaukowych). Wielość kontekstów jego użycia utrudnia udzielenie odpowiedzi na pytanie, co to jest kultura czy filozofia postmodernistyczna. *Post* wskazuje na pewien czasowy i intelektualny stosunek ponowoczesności do modernizmu. Andrzej Bronk w swoim opracowaniu dotyczącym zagadnienia terminologii postmodernizmu proponuje, aby termin *moderna* (zamiennie z *nowożytność*) służył określaniu tego, co miało miejsce w kulturze i filozofii europejskiej, od początku XVII w. (Kartezjusz) do mniej więcej połowy XX w. *Postmoderna* (inaczej *ponowożytność*) oznaczałaby zatem czasy i dokonania późniejsze w stosunku do moderny. Zatem pojęcie *postmodernizm* jest używane na określenie okresu po nowożytności, swego rodzaju formę i wyraz reakcji na myślowe prądy modernistyczne[87]. Termin ***postmodernizm*** może być rozumiany na wiele sposobów. Może być postmodernizm rozumiany jako opis nowych procesów zachodzących w życiu jednostek i społeczeństwa oraz jako ideologia nadająca nowy kształt myśleniu o człowieku, świecie i życiu społecznym[88]. Różne rozumienie postmodernizmu w naturalny sposób rzutuje na pojęcie kultury postmodernistycznej.

Postmodernizm może być pojmowany jako opis nowych procesów zachodzących w życiu poszczególnych osób i społeczeństwa w ogólności. Zauważalne są niespotykane wcześniej przemiany kulturowe, duchowe, obyczajowe, które wywołane zostały m. in. Możliwościami, jakie daje

[86] Tamże, s. 29.
[87] Por. tamże, s. 31.
[88] Por. tamże, s. 32.

współczesna nauka i technika (stąd zmiana podejścia człowieka postmodernistycznego do zagadnień związanych z życiem i śmiercią[89]). Postmodernizm rzutuje na stan kultury w rozwiniętych społeczeństwach postindustrialnych, konsumpcyjnych oraz na zachodzące w nich procesy, zmiany i tendencje. Ten nurt myślowy promuje teoretyczno-praktyczny program zarządzania jednostkami i całymi społeczeństwami (inżynieria społeczna) w kluczu społeczno-politycznym. Ponadto proponuje pakiet praktycznych zaleceń, rad dotyczących tego, jak żyć i jak zachowywać się w przyszłości, by osiągnąć wolność i szczęście. Z tego powodu jawi się postmodernizm jako propozycja postawy życiowej oraz sposobu bycia, odznaczającego się otwartością na wszystkie wzorce i sposoby zachowania, bez wyróżniania któregoś z nich. Filozofia *po-mo* postuluje tedy tolerancję wobec alternatywnych sposobów zachowania, tego, co nowe i oryginalne. Podkreśla jednocześnie pozytywną wartość każdej odmienności (innego sposobu bycia), ceni wolność przy wyborze sposobu prowadzenia swojego życia i kształtowaniu własnych zachowań. Może on też być w omawianym kontekście sprowadzony do *kawiarnianego postmodernizmu*. Podejście takie jest jednak upraszczające i pozwala pojmować postmodernizm jako prąd myślowy zwalniający od krytycznego myślenia. Zatem może on być traktowany jako swoisty slogan służący określeniu wielu różnorodnych zjawisk pojawiających się we współczesnej kulturze (które są aprobowane lub odrzucane)[90]. Jak natomiast przejawia się postmodernizm jako ideologia kształtująca nowy sposób myślenia o człowieku, świecie i życiu społecznym?

Postmodernizm może być także postrzegany jako ideologia. Nadaje

[89] W teologii moralnej jako jedno z zagrożeń współczesnej wizji człowieka upatruje się zasadę, według której wszystko, co jest technicznie możliwe, jest również moralnie aprobowane. Podejście takie zakłada zatem możliwość ingerowania w życie ludzkie: jego początek i koniec, wpływanie na genetykę, płeć, itp.

[90] Por. tamże.

ona nowy kształt myśleniu o człowieku, świecie i życiu społecznym, co determinuje także pojęcie kultury postmodernistycznej. Ideologia (fr. *idéologie*; gr. *idéa – kształt, postać*, *przedstawienie*, *pojęcie*; *lógos – słowo*, *nauka*) to doktryna myślowa, całość poglądów i ocen, które tłumaczą pewną sytuację historyczno-społeczną, kulturową, gospodarczą i polityczną jakiejś grupy. Ideologia jest nastawiona na osiągnięcie celu praktycznego, ważnego dla danej grupy. Jako ideologia postmodernizm jest więc podstawowym sposobem doświadczania współczesności oraz formą świadomości człowieka żyjącego w czasach po nowożytnych, zwłaszcza w krajach rozwiniętych. Ideologicznie pojęty postmodernizm kształtuje w dziejach świata nową epokę, która daje nowe możliwości grupom wcześniej represjonowanym, grupom mniejszościowym[91]. Do grup tych należą między innymi: kobiety, dzieci, kolorowi, homoseksualiści (ogólnie cały ruch LGBTQ+). Jest on także ruchem intelektualno-społecznym, który narodził się wskutek namysłu nad rozwojem kultury europejskiej wraz ze swoistym manifestem jej radykalnej przemiany lub nawet dekonstrukcji. Postmodernizm jest zatem ideologią, która ma dokonać *przewrotu* w myśleniu ludzi. Ideologiczny wymiar postmodernizmu przejawia się także w podjęciu próby wyciągnięcia konsekwencji z faktu stwierdzenia definitywnego końca epoki nowożytności, a zatem także: historii, humanizmu, filozofii (metafizyki) w ogólności lub w danym aspekcie jej postaci (np. logocentryzm). Ideologiczny charakter postmodernizmu zasadza się również na antymodernizmie, czyli radykalnej negacji Oświecenia (kontrmodernizm), oraz tego wszystkiego, co nosi nazwę intelektualnej formacji kartezjańskiej wraz ze związanym z tym rozumieniem kultury (jako awangardowej sztuki, filozofii, religii, nauki).

Ideologiczny wymiar postmodernizmu dotyczy również rozumienia

---

[91] *Visible minorities* (z ang. *widoczna mniejszość*).

podstawowych kategorii znajdujących się w kręgu zachodniej kultury i filozofii. Chodzi o kategorie świata, człowieka, społeczeństwa, religii, wolności, tolerancji, nauki, prawdy czy racjonalności. Postmodernizm jawi się również jako ideologiczny sposób rozprawienia się z kulturą modernistyczną i jej normami zachowania (postmoderniści zwalczają jednocześnie każdą postać ideologii, jak to ujął J.-F. Lyotard, stosując *metanarracyjny terror*), ukazując brak zaufania do uniwersalnych i niezmiennych systemów wartości. Konsekwencją tego jest krytyczny (ironiczny) namysł nad sytuacją obecnej kultury i społeczeństwa zachodniego. Zawiera on w sobie również diagnozę i ocenę przemian, które zachodzą w dziedzinach kultury: sztuce, literaturze, nauce, filozofii, religii, moralności. Postmodernizm jako ideologia stanowi również propozycję własnej interpretującej wizji świata, człowieka, poznania, prawdy, racjonalności oraz obiektywności, wartości[92]. *Po-mo* jawi się zatem jako ideologiczny typ filozofowania odrzucający filozofię nowożytną, a niekiedy nawet, w skrajnej formie, każdą postać filozofii.

Istnieje zatem wiele charakterystycznych *miejsc*, w których pojawia się postmodernizm. Ma to szczególne znaczenie dla rozumienia pojęcia kultury postmodernistycznej. Świadczy to o przenikaniu tego schematu myślowego do niemalże każdej dziedziny ludzkiej aktywności. Postmodernizm jest bowiem sposobem przeżywania egzystencji i myślenia człowieka współczesnego, któremu niezwykle trudno jest odciąć się od takiego sposobu pojmowania świata. Utworzenie pojęcia kultury postmodernistycznej wymaga więc ustalenia jej komponentów, bez których nie można mówić o jej rozumieniu. Zadanie to przysparza wiele problemów samym postmodernistom czy osobom zajmującym się tym tematem. Trudno jest im niekiedy ostatecznie ustalić, co postmodernizmem jest, a co nim nie

[92] Por. tamże.

jest. Niemniej jednak można wskazać pewne kryteria, które pozwolą ustalić, czym jest kultura w ujęciu postmodernizmu. W następnych akapitach poddamy analizie wyznaczniki postmodernizmu, które istotnie kształtują pojęcie kultury podług tego prądu myślowego.

W nawiązaniu do kultury postmodernizm jest swego rodzaju pakietem haseł, poglądów na jej temat. Jest to jeden z ważniejszych komponentów w urabianiu takiego pojęcia kultury. Owe hasła i poglądy swoje odzwierciedlenie znajdują w filozofii postmodernistycznej, która swój najgłębszy wyraz znajduje w dziełach francuskich poststruktualistów i dekonstrukcjonistów[93]. W poglądach tych autorów najlepiej widać stanowcze wypowiedzi na temat świata, człowieka i kultury[94]. Filozofowie z kręgu krajów anglosaskich natomiast z dystansem odnoszą się do poststrukturalizmu. Z kolei w Stanach Zjednoczonych dekonstrukcjonizm jest uprawiany nie na wydziałach filozoficznych, ale literaturoznawstwa i nauk politycznych. Do filozofii postmodernistycznej zaliczyć można również dzieła twórców, którzy postulowali tzw. hermeneutyczno-pragmatyczny zwrot filozofii, filozoficzną hermeneutykę, szkołę frankfurcką, historyzującą, postpragmatyczną i postempiryczną filozofię nauki. Do nurtu filozofii postmodernistycznej zaliczyć należy również amerykańskich neopragmatystów (R. Bernstein, W. V. O. Quine, R. Rorty), filozofię lingwocentryczną, filozofię języka, kognitywizm (*cognitive science*) oraz anarchizm epistemologiczny i metodologiczny. Możliwe jest jednak, jak zauważa Andrzej Bronk, na wskazanie pewnych wspólnych dla filozofii postmodernizmu cech. Jednakże z punktu widzenia rekonstrukcji pojęcia kultury postmodernistycznej ważne są m. in.: antykartezjanizm, antyreprezentacjonizm, krytyka obiektywizmu, historyzm, antyfunda-

---

[93] Są to R. Barth, G. Deleuze, J. Derrida, J. Lacan, M. Foucault i inni.
[94] Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos" (1996), nr 1-2, s. 84.

mentalizm, antydemarkacjonizm, dekonstrukcjonizm oraz ambiwalencja wobec filozofii i humanizmu[95]. Uzyskanie panoramicznego oglądu tego, czym jest pojęcie kultury postmodernistycznej, jest utrudnione właśnie ze względu na pluralizm tych poglądów i kierunków[96]. Spróbujmy jednak dokonać pewnej systematyzacji niezbędnej dla urobienia pojęcia kultury postmodernistycznej, posługując się metodą wyjaśnienia strukturalnego. Niżej zbadamy, jak w pojęciu kultury postmodernistycznej rozumiany jest podmiot, przedmiot i cel.

W pojęciu kultury postmodernistycznej nie ma miejsca na klasycznie pojmowany podmiot. Ma to swój wyraz w postawie antykartezjańskiej. Antykartezjanizm zakłada odrzucenie wielu poglądów Kartezjusza[97]. Myśliciel ten uważany jest za ojca nowożytnej filozofii podmiotu oraz tego wszystkiego, co stanowi o kartezjańskiej postawie tak w filozofii, jak i w kulturze[98]. Krytyka kategorii podmiotu skupia się u postmodernistów na odrzucaniu pojęcia podmiotowości[99] (chodzi o epistemiczną opozycję podmiot – przedmiot). Krytyka podmiotu zasadza się również w myśli filozofów postmodernizmu na negowaniu obrazu człowieka jako racjonalnego i autonomicznego podmiotu epistemologicznego i moralnego. Odrzucają zatem postmoderniści *mit podmiotowości*[100]. Głoszą, że kartezjański rozum, zamiast przynieść szczęście ludzkości, zawiódł, gdy okazało się,

---

[95] Zob. tamże, s. 84-85.

[96] Można powtórzyć za H. Kieresiem: *postmodernizmów jest prawie tyle, ilu postmodernistów*. H. Kiereś, *Postmodernizm. Rzeczywistość czy kreacja*, *dz. cyt*., s. 175.

[97] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2001, s. 47-54.

[98] Warto zaznaczyć, że nie tylko postmoderniści sprzeciwiają się Kartezjuszowi i głoszonym przez niego poglądom: materialiści krytykują Kartezjusza za spirytualizm, spirytualiści z kolei za materializm, filozofowie analityczni za idealizm, relatywizm i dualizm w metafizyce człowieka, itd. Oczywiście nie wszyscy, którzy krytykują kartezjanizm, są automatycznie postmodernistami. Zob. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 53-54.

[99] Kategoria antysubstancjalizmu.

[100] Zob. tamże, s. 54-55.

że jako przygodny i skończony, nie jest w stanie spełnić stawianych mu wymagań[101]. Człowiek nie posiada już rozumu, który jest podstawą pewnego poznania. Antykartezjanizm rzutuje zatem na aktywność poznawczą człowieka, która stoi u podstaw rozumienia kultury. Z kolei aktywność ta znajduje swój wyraz w postawie antyreprezentacjonizmu.

Antyreprezentacjonizm w myśl postmodernistów odrzuca klasyczną koncepcję poznania opartą na podziale podmiot – przedmiot[102]. Odrzucany jest w pojęciu kultury postmodernistycznej *mit reprezentowania*[103]. Ów *mit* polega na koncepcji wiedzy, która reprezentuje to, co znajduje się poza umysłem. Filozofia reprezentacjonistyczna jest krytykowana za jej aspirację do bycia ogólną teorią rzeczywistości, która dzieli kulturę na dziedziny. Filozofia taka, zdaniem postmodernistycznych krytyków, w zbyt uproszczony sposób podchodzi do ludzkiego umysłu, traktując go jako *rezerwuar obiektywnych idei*[104]. Zaś sam proces poznawania, stojący u podstawy wyróżnienia dziedzin kultury, pojmuje jako odbicie i reprezentowanie rzeczy istniejących w rzeczywistości. Zdaniem teoretyków postmodernizmu nie ma natomiast podmiot poznający możliwości uzyskania wiedzy obiektywnej, bowiem niczego nie można poznać w sposób istotowy[105] i definitywny[106]. Zatem poznawać prawdziwie, w myśl postmodernistów, to być czystym obserwatorem zjawisk[107]. Takie pojmowanie procesu poznania, leżącego u podstaw kultury, rzutuje zatem na czysto

---

[101] Zob. tenże, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt.,* s. 85-86.

[102] J. Dewey określał to mianem *spectator theory of knowledge*; W. V. O. Quine – *copy theory of language*; R. Rorty – *metaforą umysłu jako lustra*.

[103] Por. A. Mamajek, *Status „prawdy" w postmodernizmie*, „Studia Elbląskie" t. 10 (2009), s. 391.

[104] A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt*., s. 86.

[105] To wyraża się w postawie antysubstancjalizmu. Schemat myślowy postmodernizmu eliminuje z perspektywy poznawczej substancję.

[106] Por. A. Mamajek, *dz. cyt.,* s. 391.

[107] Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt*., s. 86.

materialne pojmowanie kultury w postmodernizmie. Antyreprezentacjonizm zatem jest postawą, która przyczynia się do uwstecznienia kultury. Postmoderniści argumentują to tym, że człowiek, nie mogąc uzyskać dostępu do żadnej istotnej wiedzy obiektywnej, będzie poruszał się w fenomenalnym chaosie poznawczym[108]. Postawa antyreprezentacjonizmu jest w efekcie postulatem dotyczącym ludzkiej aktywności poznawczej. Jest ona skorelowana z postawą antyobiektywizmu, która stanowi inny, ważny komponent dla pojmowania kultury postmodernistycznej.

Kultura od strony podmiotu jest warunkowana przez czynność poznania rozumianą jako proces. Natomiast postawa antyobiektywizmu zakłada odrzucenie wiary człowieka w istnienie autonomicznie funkcjonującego podmiotu poznania i świata obiektywnego. W myśl filozofii klasycznej świat niejako czeka na podmiot, by się przed nim odsłonić i pozwolić mu na wytworzenie o sobie przezroczystego pojęcia. Inaczej jest w myśl postmodernistów, którzy uważają, że nie mamy do czynienia z *obiektywnymi prawdami* i *rzeczywistościami*, ale tylko z ich interpretacjami i twórczymi grami językowymi, które idealizują wyobrażany przedmiot poznania. Proces poznania jest zatem kreacją przedmiotu. Myśliciele postmodernistyczni są zdania, że język, którym się posługujemy, wpływa na poznanie – język nie jest czymś neutralnym. Jest on uwarunkowany kulturowo i charakteryzuje się wartościowaniem. Ginie więc obiektywny fundament dla tworzonej przez człowieka kultury. Można zatem postawić postmodernistom zarzut relatywizmu poznawczego, sceptycyzmu, a nawet agnostycyzmu. Postmoderniści broniąc się przed takim zarzutem utrzymują, że jest on jednak bezpodstawny, ponieważ formułowany jest z pozycji wiedzy absolutnej. Ta zaś natomiast nigdy nie jest w pełni dostępna człowiekowi. Dramat człowieka podążającego ku wiedzy, według postmodernistów,

---

[108] Por. A. Mamajek, *dz. cyt.,* s. 391.

dobrze oddaje Platońska metafora jaskini. W myśl zaprezentowanej przez Platona metafory jesteśmy uwięzieni w jaskini i widzimy tylko cienie rzeczywistości. Platon pokładał jednak nadzieję w filozofii i nauce, że dzięki nim zostaniemy uwolnieni od złudzeń. Postmoderniści w to jednak nie wierzą[109]. Takie postrzeganie procesu poznania prowadzi ich do wniosku, że podmiot poznający jest *podmiotem historycznym*, a samo poznanie jest historyczną kreacją języka, w którym wyraża się cała kultura. Pogląd ten zakłada, że człowiek w tworzeniu kultury jest uwarunkowany przez takie czynniki jak historia, tradycja, język, etc. Przekonanie to znajduje swój wyraz w historyzmie jako kolejnym komponencie postmodernistycznego pojęcia kultury.

W tworzeniu kultury człowiek jest uwarunkowany przez dzieje, tradycje i wielorakie konteksty społeczne. Określa się to zjawisko mianem historyzmu, którego rzecznikiem są postmoderniści. Człowiek nie ma władzy nad językiem, by być w stanie orzekać o prawdziwie gotowym świecie, ale zawsze zderza się z historycznie zinterpretowaną już *rzeczywistością*. Przeciwnego zdania są m. in. L. Wittgenstein, N. R. Hanson, Th. Kuhn, W. Sellars, W. V. O. Quine czy R. Rorty. Według nich jest to koncepcja mitu *tego, co dane*. Postmoderniści jednak bronią swojej tezy o historyczności poznania ludzkiego, którego nie powinno się utożsamiać np. Z relatywizmem poznawczym czy sceptycyzmem. Rzecz idzie o zupełnie odmienne postrzeganie sytuacji poznawczej stanowiącej fundament tworzonej kultury, która już nie może być rozważana w modernistycznych kategoriach obiektywności – subiektywności. Tradycja postmodernistyczna zastępuje *de facto* samo poznanie pojęciami interpretowania i rozumienia[110]. Fakt historyczności interpretowania i rozumienia jest,

---

[109] A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 56-57.

[110] *Wszelkie rozumienie jest interpretujące*, *istnieją tylko teksty i interpretacje*.

ich zdaniem, bardziej możliwy do uzasadnienia, niż jest to w przypadku poznania obiektywnego. Niemiecki współtwórca hermeneutyki filozoficznej H. G. Gadamer w *Wirkungsgeschichte* tłumaczy, jak jest możliwe to, że ludzie dochodzą ze sobą do porozumienia. Otóż, zdaniem Gadamera, dzieje oddziaływają przez tradycję na wszystkich nią objętych. W ten sposób wytwarzany jest wspólny dla wszystkich kulturowy kontekst rozumienia i wzajemnego porozumiewania się[111]. Kultura staje się zatem przestrzenią do wzajemnej komunikacji międzyludzkiej na przestrzeni dziejów. Lansowany przez postmodernistów historyzm osłabia ontyczny status człowieka jako jednostki na rzecz praktycznego dowartościowania społeczeństw wcześniej na ogół dyskryminowanych i marginalizowanych. W teorii przejawia się to w postawie antyhumanizmu.

Człowiek – jednostka w myśl antyhumanizmu nie zajmuje już centralnego miejsca zarówno w społeczeństwie, jak i w świecie. Postmodernistyczny antyhumanizm przejawia się w negacji koncepcji człowieka jako racjonalnego i autonomicznego bytu[112], co czyni społeczeństwo instytucją uprzywilejowaną w stosunku do jednostki. W związku z tym niektóre ruchy, mające swoje źródło w filozofii postmodernistycznej, takie jak nowa lewica czy inne organizacje polityczno-społeczne (można tu wyróżnić m. in. feminizm) krytykują humanizm za jego logo– i eurocentryczną orientację. Ruchy te traktują zatem humanizm jako formę panowania jednych

[111] Por. tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt.,* s. 65.
[112] Por. tenże, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt.,* s. 90.

(mężczyzny, białego, Europejczyka) nad drugimi (inne kultury, rasy[113], kobiety czy dzieci)[114]. Zatem samo wprowadzenie elementu różnicowania przeciwstawia się samej istocie kultury, która zakłada budowanie społeczeństwa bezkonfliktowego. Co więcej, antyhumanizm powinien być rozpatrywany w całym kontekście ambiwalentnego podejścia tej ideologii do zagadnienia człowieka. Z jednej strony postmodernizm jest antropocentryczny, gdy człowieka postrzega jako byt otwarty i określający się poprzez swoją wolność w kreowaniu kultury, wysuwaniu postulatów stworzenia warunków – równych dla wszystkich praw i wolności. Z drugiej strony głoszą postmoderniści pogląd, że jest człowiek na wiele sposobów ograniczony[115], ponieważ odbiera się mu racjonalność i autonomiczność. Jawi się zatem postmodernizm jako zorientowany nie na człowieka, czyli podmiot kultury, ale na społeczeństwo. Odejście od antropocentryzmu nie tyle osłabia człowieka jako podmiot kultury – jej twórcę – ale wręcz go eliminuje. Z tego względu to nie człowiek jest ośrodkiem kultury, która ma mu służyć w celu pełnej aktualizacji własnej formy substancjalnej, ale

---

[113] Niezwykle popularna w ostatnich czasach jest tzw. ideologia *kultury przebudzonych*. Z ang. *woke culture* – samo słowo *woke* jest niepoprawnie stosowaną przez Afroamerykanów formą słowa *awake* (co znaczy *być obudzonym, przebudzonym*), które pierwotnie było stosowane przez Afroamerykanów na określenie świadomości i mobilizacji wobec niesprawiedliwości, rasizmu i dyskryminacji. Termin ten znany jest od XIX w., jednak swoje odrodzenie przeżywa od zabójstwa czarnoskórego obywatela Stanów Zjednoczonych – George'a Floyda – przez białego policjanta 25 maja 2020 r. Ideologia ta jest powiązana z krytyczną teorią rasy, która oznacza szczególną wrażliwość na to, co w jakikolwiek sposób jest, prawdziwie lub na sposób urojony, naznaczone niesprawiedliwością społeczną. *Wokeizm* zatem dopatruje się we wszelkich sposobach zachowania i normach postępowania zamaskowanej dyskryminacji, niesprawiedliwości społecznej i ucisku. *Wokeizm*, w największym skrócie, polega na obsesyjnym wręcz wyszukiwaniu *przywilejów białych ludzi*, a ostatecznym celem tej ideologii jest totalitaryzm – sprzeczny z demokracją, rządami opartymi na konstytucji i naturą ludzką. Ideologia w*okeizmu* ma swoje korzenie w ideologii niemarksistowskiej. Obecnie nie ma wielu publikacji naukowych w języku polskim na temat *wokeizmu*. Na temat tak zwanej kultury *woke* w Ameryce Północnej zob. E. Roderic, *Woke culture in Canada? Anthropological errors and opportunities for mission,* „Roczniki Teologiczne" t. 69 (2022), z. 3, s. 71-101.

[114] Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 66.

[115] Por. tamże, s. 66.

społeczeństwo. Wynika to z faktu negacji substancjalizmu. Ponieważ tam, gdzie neguje się substancję[116], następuje negacja podmiotu – człowieka – twórcy kultury, któremu owa kultura ma służyć do pełnej aktualizacji własnych potencjalności. Dotychczas uwzględniono komponenty rozumienia podmiotu kultury, teraz natomiast przedstawione zostaną postmodernistyczne idee ważne dla rekonstrukcji kultury pojmowanej jako wytwór.

Zgodnie z postmodernistyczną tezą o dekonstrukcji kultura to specyficzny typ działania. Kultura w myśl postmodernizmu polega na dekonstrukcji. Przewaga lub nawet wyłączność podejścia krytycznego względem podejścia budującego cechuje myśl postmodernistyczną w odniesieniu do kultury. Idea ta, wiodąca w schemacie myślowym postmodernizmu i w sposób istotny wpływająca na urobienie pojęcia kultury postmodernistycznej, nosi miano dekonstrukcjonizmu[117]. Dekonstrukcjonizm[118] jest stanowiskiem charakterystycznym dla schematu myślowego postmodernizmu. Dekonstrukcjonizm stanowi opozycję dla charakterystycznej dla modernistycznej metody konstrukcji. W myśl filozofii postmodernistycznej odpowiednią metodą dla jakiegokolwiek dyskursu kulturowego jest właśnie dekonstrukcja. Metoda ta polega na rozłączaniu pojęć, które tworzą dany system myślowy[119]. Zgodnie z ideą dekonstrukcjonizmu modernizm jest odpowiedzialny za powstanie tzw. metanarracji (wielkich narracji) lub tzw. filozofii wyrokujących[120]. Te systemy myślowe charak-

---

[116] Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, *dz. cyt*., s. 71-72.

[117] Termin ten został wprowadzony do technicznego języka filozoficznego przez J. Derridę. Nie mniej jednak należy zwrócić uwagę na fakt, że dekonstrukcja jako metoda była i jest stosowana przez wielu filozofów.

[118] Słowo to pochodzi od łac. *de* – od, roz-; *constructio* – łączenie.

[119] Por. H. Kiereś, *Dekonstrukcjonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red A. Maryniarczyk i inni, tom 1, Lublin 2000, s. 464.

[120] Por. P. Mrzygłód, *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy…? Postmodernizm?,* „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-historyczne" (2012), nr 2, s. 117.

teryzują się centryzmem i holizmem. Centryzm zakłada, że istnieją epistemiczne, ontologiczne i aksjologiczne pierwsze zasady. Holizm z kolei stanowi konsekwencję i odpowiedzialny jest za próby totalnego ujęcia świata. Zdaniem krytyków konstrukcjonizmu skutkiem metanarracji jest kulturowy uniformizm i polityczny totalitaryzm (przejawiający się m. in. W ideologii komunistycznej, nazistowskiej i faszystowskiej). Taki wytwór można opisać za pomocą pojęcia kultury masowej.

W myśl postmodernizmu kultura w odniesieniu do wytworu ma charakter masowy. Człowiek w schemacie myślowym postmodernizmu jest postrzegany jako *wypadkowa biologicznej ewolucji (genów) i nie dających się kontrolować podświadomościowych procesów, nie przysługuje (człowiekowi) żadna wyróżniona pozycja w kosmosie*[121]. Kosmocentryczna inklinacja postmodernizmu sprowadza kulturę jako świadomą i racjonalną działalność człowieka, tylko do wytwarzania przedmiotów w ramach tzw. kultury masowej. Kultura masowa charakteryzuje się tedy homogenizacją, która polega na spłaszczeniu wszelkich wytworów kulturowych i upodobnieniu wszystkiego do siebie. Innymi słowy tworzone są podobne do siebie wytwory kultury. Homogenizacja wytworów kulturowych wiąże się z uniwersalizacją, powtarzalnością, powielaniem, ujednoliceniem przekazu treści, a nawet usunięciem owych treści. Inną cechą kultury masowej jest z kolei tzw. *zasada wspólnego mianownika*, w myśl której twórcy kultury masowej – producenci – w wytwarzanych przez siebie artefaktach odwołują się do powszechnych i uniwersalnych motywów[122].

Wytwór kulturowy dotyczy tylko sfery fenomenalnej. Zadaniem dekonstrukcjonizmu jest demaskowanie obecnych w filozofii tradycyjnej

---

[121] A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 65-66.

[122] Por. E. Kuraciński, *Wyznaczniki kultury masowej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" t. 21 (2005), s. 410.

centryzmu[123] i holizmu. Takie podejście jest motywowane przez przedstawicieli schematu myślowego postmodernizmu obecnej w człowieku inklinacji do uogólnień i pokusa metafizyki. Te dwa podejścia są źródłem charakterystycznego dla modernizmu konstrukcjonizmu i wypływających z nich konsekwencji dla kultury. Filozofia postmodernistyczna w odniesieniu do kultury, w myśl dekonstrukcjonizm, jest zatem *krytyczna, destrukcyjna, demistyfikująca, demitologizująca, kontynuując w tym względzie krytyczną tradycję Oświecenia. Postmodernizm, zwłaszcza w wydaniu poststrukturalistów, jest nurtem negacji, podejrzenia, demaskowania, podważania, kwestionowania i destrukcji*[124]. Kultura w ujęciu postmodernistycznym jest bardziej otwarta na indywidualną wolność, tolerancję, pluralizm sposobów zachowania, oryginalność i niepowtarzalność[125]. Destrukcyjna postawa w pojęciu kultury postmodernistycznej wyraża się m. in. W słowach jednego z twórców tego nurtu, F. Nietzschego, który głosił hasła opierające się na końcu i śmierci – najbardziej fundamentalnych dla zachodniej

---

[123] Nurt myślowy postmodernizmu nie zapatruje się pozytywnie na jakiekolwiek formy *centryzmu*. Zdaniem przedstawicieli tego nurtu miejsce *centryzmu* (esencjalizmu) powinien zająć *decentryzm*, czyli antyesencjalizm. Zwolennicy ideologii postmodernistycznej w *logo-*, *theo-*, *onto-*, *phallocentryzmie*, a również w rasizmie i homofobii dopatrują się błędu modernistycznego, który przez filozofię postmodernistyczną powinien być zdemaskowany. Wszelkie bowiem *centryzmy* prowadzą do powstawania w społeczeństwach tzw. *mechanizmu totalitacji*. Mechanizm ten jest odpowiedzialny za przemoc w społeczeństwie oraz uniformizm kulturowy. Dlatego centryzm powinien zostać zastąpiony *decentryzmem*, który cechuje się asystemowością i pararacjonalnością. Akcent powinien być tedy przeniesiony na te sprawy, które dotychczas nie były brane pod uwagę. Wiąże się postawa antyesencjalizmu z tezą o wyczerpaniu przez myśl Zachodu wszelkich możliwości tworzenia nowych struktur kulturowych.

[124] A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 55.

[125] Podejście postmodernistyczne jest w tej kwestii nastawione w opozycji do moderny, która ceniła takie wartości jak: prawo, porządek, autorytety (także np. rozum naukowy). Warto zatem w tym miejscu i w tym kontekście przytoczyć słowa Z. Baumana: *Prawo do odróżniania się jest jedyną zasadą uniwersalną, jaka nie podlega przetargom*. Tenże, *Ponowoczesność, czyli jak współżyć z wieloznacznością*, „Odra" 1994, nr 10, s. 35.

kultury wartości[126].

Dotyczy zatem postawa dekonstrukcjonizmu całej ludzkiej aktywności wytwórczej – kultury. Nietzsche, będący głosicielem nihilizmu, pisał: *Tak żyć, by nie było już żadnego sensu żyć, to staje się teraz sensem życia. […] słabi i nieudani niech sczezną*[127]. Życie ludzkie jest pozbawione sensu, a zatem również wartości, harmonii, ładu, godności i celu. Człowiek postmodernistyczny zatem kwestionuje sam fakt istnienia osobowego podmiotu w naturze, neguje Boga (w Jego miejsce stawiany jest nadczłowiek). Jasne tedy staje się, że pomimo negowania wyjątkowej pozycji człowieka we wszechświecie, w niektórych sytuacjach schemat myślowy postmodernizmu wręcz promuje tezę o deifikacji człowieka, stawiania ja na równi z *sacrum*. Postmoderniści postulują w związku z tym konieczność zanegowania i przezwyciężenia tego, co tradycyjne. Owa tradycja objawia się zaś np. W rozróżnieniach, podziałach, hierarchii, standardach i autorytetach stosowanych w podstawowych obszarach kultury, w których urzeczywistniają się te rozróżnienia, czyli w nauce, moralności, sztuce i religii. Zdaniem postmodernistów wszystkie wartości urzeczywistniane we wskazanych obszarach kultury należy poddać nie rekonstrukcji, co dekonstrukcji, a nawet destrukcji, ponieważ są one przyczyną usidlenia i zniewolenia człowieka[128] (np. poprzez dawanie mu nadziei na zbawienie). Skutki dekonstrukcji zastanego porządku kulturowego, wraz z towarzyszącym mu nihilizmem, dobrze zdiagnozował André Comte-Sponville. Francuski filozof pisał: *Nihilistyczne barbarzyństwo nie ma programu, planu ideologii. Nie są mu potrzebne. Nihilistyczni barbarzyńcy nie wierzą w nic: znają tylko przemoc, egoizm, pogardę, nienawiść. Są więźniami własnych popędów,*

---

[126] Owymi wartościami są m. in.: Bóg, religia, człowiek (jako podmiot), filozofia (przede wszystkim metafizyka), nauka, racjonalność, absolutne pojmowanie prawdy czy pewność poznania.

[127] F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. E. Kiresztura – Wojciechowska, Kraków 2004, s. 40.

[128] Zob. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt*., s. 89-90.

*głupoty i braku kultury. Są niewolnikami tego, co biorą za wolność. Ich barbarzyństwo płynie z braku wiary albo z braku wierności. Są wojownikami nicości*[129]. Jasne staje się zatem, dlaczego dekonstrukcjonizm jest tak popularny. Skoro bowiem egzystencja człowieka nie ma sensu, a cała energia życiowa zmierza ku niczemu, nie pozostaje człowiekowi postmodernistycznemu nic innego, jak zastane formy kultury, w myśl dekonstrukcjonizmu i nihilizmu, zanegować i zdekonstruować. Skoro zatem całą kulturę należy oczyścić z istniejących w jej ramach struktur – schematów czy instytucji – to prowadzi to do przyjęcia postawy, w myśl której rozum ludzki nie jest w stanie zaradzić problemom świata i człowieka. Przyjęcie tezy o dekonstrukcji prowadzi także do negacji jakichkolwiek, obecnych w filozofii i w kulturze, form centryzmu. Antyfundamentalizm zatem to inna postmodernistyczna idea determinująca pojęcie wytworu kulturowego.

Wytwór kulturowy jest pozbawiony jakiegokolwiek trwałego fundamentu. Ten pogląd nosi nazwę antyfundamentalizmu, zwanego również fallibilizmem. Sam w sobie, antyfundamentalizm stanowi negację klasyc-

[129] A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkewicz, Warszawa 2011, s. 40.

nego *fundamentalizmu*[130]. Jak u podstaw klasycznie pojętej kultury leży poznanie, tak już w schemacie myślowego antyfundamentalizmu, osłabia się potrzebę poznania w tworzeniu kultury i podważa się klasyczne warunki wiedzy. Antyfundamentalizm zawiera w sobie negację obecnych w zachodniej filozofii sposobów rozumienia wiedzy, jej uzasadniania i pojmowania prawdy, co już całkowicie modyfikuje pojęcie wytworu kulturowego. Wytwór kulturowy będzie tedy polegał tylko na ekspresji wolności twórcy, uchylającego przyjęte rozróżnienia i związane z nimi schematy myślowe.

Antydemarkacjonizm zatem cechuje postmodernistyczne pojęcie wytworu kulturowego. Wszelkie granice zastane w kulturze, które są zdaniem postmodernistów tylko umowne i uwarunkowane przez tradycję, powinny być programowo uchylane i przekraczane. Derrida zwracał uwagę

---

[130] Aby wyjaśnić znaczenie terminu *klasyczny fundamentalizm,* odwołamy się do ustaleń A. Bronka, który w jednym ze swoich artykułów odnosi się do tego zagadnienia, zestawiając je jednocześnie z przywoływanym tu antyfundamentalizmem. A. Bronk pisze: „*Fundamentaliście, broniącemu stałych, wyróżnionych (fundamentalnych!) „świętych" wartości (poznawczych, religijnych, moralnych, estetycznych itd.), zarzuca się w zależności od okoliczności m.in.: postawę konserwatywną i tradycjonalizm, fanatyzm, dogmatyzm (monopolizowanie prawdy), decyzjonizm i irracjonalizm, europocentryzm, ksenofobię, rasizm, brak tolerancji, faszyzm". „Klasyczny fundamentalizm" zakłada zatem istnienie pewnych pryncypialnych zasad stosowanych w danej dziedzinie (kultura, światopogląd, religia, teologia, ekonomia, ekologia, metodologia, filozofia, epistemologia, itd.). W kontekście nauki warto wspomnieć o typowym dla XIX w. fundamentalizmie scjentystycznym. Był ten fundamentalizm pewny co do tego, że poznanie naukowe (a dokładniej: nauki przyrodnicze) dostarczyć mogą pewnego i wyczerpującego wyjaśnienia wszystkich zjawisk. Ten rodzaj fundamentalizmu załamał się jednak w wyniku licznych przemian, jakie zaobserwować można m. in. dziedzinie matematyki czy fizyki od początku XX w. Ów kryzys, który dotknął samych podstaw nauki doprowadził do tego, że poddany został w wątpliwość dotychczasowy, klasyczny, czyli przyczynowo – deterministyczny pogląd na świat, a zastąpiony został on obrazem świata rządzonego przez przypadek – fragmentaryczny, niejednolity i nie tak dobrze zrozumiały, jak było to w poprzednich trzech stuleciach*. Tenże, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, [w]: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. tenże, Lublin 1995, s. 43. Całościowe ujęcie zagadnienia fundamentalizmu i antyfundamentalizmu: zob. tamże, s. 39-73.

na *binarną opozycyjną obsesję*[131]. Przejawia się ona w uprzywilejowywaniu jednej tylko strony i jednoczesnym zwalczaniu drugiej. Katalog podanych opozycji jest długi. A. Bronk prezentuje listę, która zawiera w sobie m. in. *logos – mythos, obecność – nieobecność, signifié – signifiant, mowa – pismo, istotny – nieistotny, idealny – realny, autentyczny – nieautentyczny, umysł – ciało, podmiotowy – przedmiotowy, rozumowe – zmysłowe (intelligibilne – sensybilne), świat – tekst, tekst – znaczenie, dosłowne – obrazowe, naturalne – sztuczne, natura – kultura, diachronia – synchronia, tekst literacki – tekst filozoficzny, logika – retoryka, twórczość – krytyka, monizm – pluralizm, wiedza naukowa – wiedza pozanaukowa*[132]. W kulturze postmodernistycznej zauważa się tedy programowy antydemarkacjonizm, odrzucający oraz przekraczający tradycyjne rozróżnienia, pozostające wobec siebie w opozycji. Rozróżnienia te tymczasem w dziejach filozofii przyjmowane były jako pewnik. W antydemarkacjonizmie można jednak dostrzec pewne zalety. Jedną z nich jest możliwość prowadzenia badań metodą tych samych struktur, które znajdują się u podstaw innych i różnych, z pozoru, dziedzin kultury[133]. Skoro bowiem nie ma fundamentalnych prawd, które zostały w schemacie myślowym postmodernizmu pozytywnie ocenione, to znaczy, że tworzona kultura nie ma swej racji w realnym bycie.

Uwzględniono dotychczas te komponenty, które są niezbędne do prawidłowego rozumienia przedmiotu kultury, czyli jej wytworu. Natomiast teraz przedstawimy główny cel kultury wysuwany w pojęciu kultury postmodernistycznej.

Celem wysuwanym w pojęciu kultury postmodernistycznej jest osiągnięcie szczęścia przez człowieka w świecie materialnym. Dokonuje

---

[131] Por. tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 63.
[132] Tamże, s. 62.
[133] Por. tenże, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt*., s. 89.

się to poprzez tworzenie społeczeństwa bezkonfliktowego[134], w którym człowiek, żyjący *in civitas terrena*, osiąga szczęście wyłącznie na ziemi – w życiu doczesnym. Szczęście takie ogniskuje się tedy głównie wokół konsumizmu[135]. W bardzo dobry sposób przedstawia to termin *homo consumens*[136], który służy określeniu ludzi znajdujących się w permanentnej sytuacji wybierania dóbr konsumpcyjnych. Formami pozwalającymi zrealizować cel wpisany w kulturę w myśl pojęcia kultury postmodernistycznej są: relatywizacja prawdy i absolutyzacja wolności.

Relatywizacja prawdy jest sposobem osiągania tak pojętego szczęścia w urobionym pojęciu kultury postmodernistycznej. Ów cel, jakim jest uszczęśliwienie człowieka w świecie czysto materialnym, dokonuje się poprzez zrelatywizowanie klasycznie pojętej prawdy. Reprezentujący teorię dekonstrukcjonizmu J.– F. Lyotard w swoich pracach podważał możliwość poznania prawdy. Podał nawet w wątpliwość fakt jej istnienia. Nauka w pojęciu kultury postmodernistycznej nie cechuje się pewnością,

---

[134] *Władza polega zasadniczo na represji*. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 27. Istotą władzy jest prowadzenie konfliktu, walki i wojny. Należy doprowadzić do utworzenia takiego społeczeństwa, które byłoby bezkonfliktowe i w rezultacie, zapewniłoby możliwość życia bez opresji czy terroru ze strony innych ludzi. Foucault wywodzi taką tezę ze stwierdzenia, że władza *instytucjonalizuje poszukiwanie prawdy* (Tamże). Społeczeństwo ma się od tego uwolnić i dojść do stanu bezkonfliktowego.

[135] Człowiek jest niejako przymuszony do podejmowania nieustannych wyborów spośród wielu dostępnych produktów i usług. Z pozoru dobrowolna konsumpcja jest w rzeczywistości zniewoleniem człowieka, który prowadzi go do konsumizmu. Por. L. Hostyński, *Konsumpcyjna absolutyzacja wolności*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 29 (2020), nr 2, s. 129.

[136] Określenie to jest stosowane dla opisu człowieka współczesnego, który konsumuje wszystko: *od seksualności, poprzez rzeczy materialne, na emocjach kończąc*. P. Gębala, *Homo consumens*, „Studia Medioznawcze" (2008), nr 4, s. 27. Erich Fromm w *Rewizji psychoanalizy* tak opisuje to zjawisko: *Cały świat w swoim bogactwie zostaje przekształcony w przedmiot konsumpcji. W akcie konsumowania człowiek pozostaje pasywny. (...) Przedmioty konsumpcji (...) nie są odbierane pod kątem rzeczywistych ludzkich uzdolnień, ale pod naciskiem jednego potężnego pragnienia: potrzeby posiadania i używania*. E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, tłum. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław 1998, s. 80.

ponieważ wszystko jest nierozstrzygnięte, płynne, wieloznaczne i uwikłane w szereg tekstualnych, kulturowych i społecznych odniesień[137]. W podobnym stylu wypowiadał się Zygmunt Bauman twierdząc, że nauka, rozumiana jako dziedzina kultury w pojęciu kultury postmodernistycznej, odznacza się takimi cechami jak: ambiwalencja znaczeń, mnogość dyscyplin naukowych, niepewność poznawcza[138]. Stawianie takich twierdzeń prowadzi do relatywizacji prawdy. Rezygnuje się tedy z konieczności odwoływania się do wiedzy intelektualistów i autorytetów, którzy byliby dla społeczeństwa swego rodzaju punktami odniesienia w kwestii rozstrzygalności prawdy. W związku z tym, w nowym społeczeństwie bezkonfliktowym, każdy ma prawo do swojej własnej prawdy, którą może w dowolny sposób kreować, bez odniesienia do wspomnianych już autorytetów[139]. Wiąże się to z pragmatycznym ujmowaniem prawdy, która jest kreowana w zależności od aktualnych potrzeb danych ludzi. Klasyczna koncepcja prawdy jest zarzucona, także z tego powodu, iż, zdaniem Jacquesa Derridy, *nic nie istnieje poza tekstem*. Zatem skoro przedmiotem refleksji jest pismo, oderwane od kontekstu, to kategoria prawdy traci sens. Relatywizacja prawdy jest także wynikiem pojmowania jej jako opresyjnej wobec człowieka i jego autonomii[140]. Ma ona zatem także za zadanie wyzwolić świat i człowieka od opresyjnego i totalitarnego myślenia. Dzięki owemu wyzwoleniu ludzie będą mieli zapewnioną swobodę w wyrażaniu samych

---

[137] Por. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 2000, s. 24.

[138] Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 278-287.

[139] Por. A. Mamajek, *dz. cyt.,* s. 395.

[140] Por. S. Kowalczyk, *Postmodernistyczna koncepcja życia społecznego*, „Roczniki Nauk Społecznych" t. 33 (2005), nr 1, s. 33. Władza ingeruje w proces nabywania wiedzy, oddziałuje na nią i w rezultacie, wykorzystywana prowadzi do terroru ze strony tych, którzy mają władzę. Prawda zatem jako narzędzie władzy, opresyjne według ludzkości, powinna zostać zrelatywizowana. Por. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, *dz. cyt*., s. 64.

siebie. Drogą do *wyzwolenia* człowieka są: kłótnia i dyskusja jako metody służące przejęciu inicjatywy przez daną jednostkę i zdominowaniu rozmówcy, do przejęcia nad nim kontroli. Takie podejście prowadzi z kolei do inżynierii społecznej[141], która służy temu, by za prawdę uznać to, co zostanie wybrane czy przegłosowane przez społeczeństwo. Relatywizacja prawdy jako jedna z form prowadzących do utworzenia społeczeństwa bezkonfliktowego w ramach pojęcia kultury postmodernistycznej, prowadzi również do zmian w odniesieniu do wolności człowieka.

Odmienną formą prowadzącą do utworzenia nowego społeczeństwa, w którym człowiek osiąga szczęście ziemskie, jest absolutyzacja wolności. W postmodernizmie, w ramach którego urabiane jest pojęcie kultury postmodernistycznej, wolność ma charakter głównie negatywny. Pojmowana jest jako wolność od nakazów i zakazów oraz jako sprzeciw wobec jakiejkolwiek formy cenzury[142]. Celem pojęcia kultury postmodernistycznej jest swoiście pojęte urzeczywistnienie wolności, w myśl której człowiek jest sam dla siebie autonomicznym prawodawcą norm postępowania oraz sędzią własnego *sumienia*. Człowiek wtedy dopiero będzie szczęśliwy, gdy żyć będzie w takim społeczeństwie, które realizuje zabsolutyzowaną wolność. Wolność w schemacie myślowym postmodernizmu polega na działaniu tylko według własnego poczucia moralności. Oznacza to działanie bez konieczności udowadniania czy tłumaczenia swoich decyzji czy wyborów przed innym człowiekiem lub nawet samym sobą. Jest to wynik pojmowania kodeksów i norm moralnych jako czynników zniewalających człowieka, naruszających jego prawo do samostanowienia w kwestiach wyborów i decyzji. W nowym, bezkonfliktowym społeczeństwie, granicę ludzkiej wolności i autonomii stanowić miałaby jedynie wolność

---

[141] Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 93-96.

[142] Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt*., s. 95.

i autonomia innego człowieka[143]. Jednak wolność w pojęciu kultury postmodernistycznej nie stanowi rzeczywistej wolności, ale raczej jej iluzję. Wolność w postmodernizmie określa się mianem wolności konsumenckiej. Oznacza to, iż człowiek jest pozornie wolny w swoich wyborach, ale w rzeczywistości jest zdeterminowany przez konieczność podejmowania nieustannych wyborów konsumenckich. Wolność konsumencka wpływa również na moralność i podejmowane decyzje. Wolność jednostki powinna być absolutna, by móc zapewnić człowiekowi przestrzeń potrzebną do samorealizacji[144] i raju na ziemi. W schemacie myślowym postmodernizmu postuluje się wyzwolenie człowieka od jakiejkolwiek etyki i zapewnienie mu w sferze działania absolutnej wolności. Absolutyzacja wolności zakłada tedy moralność (praktykę życia człowieka) bez etyki (teorii moralnego życia człowieka), czyli bez odwołania do trwałych norm etycznych. Przeprowadzone analizy doprowadziły nas do uzyskania oglądu na zjawisko postmodernizmu oraz urabianego w jego ramach pojęcia kultury postmodernistycznej. Na pojęcie to składa się swoiście rozumiany podmiot kultury, przedmiot kultury – jej wytwór – oraz jej cel.

## 3. Postmodernizm wobec kultury integralnej

Schemat myślowy postmodernizmu w znaczny sposób modyfikuje pojęcie kultury integralnej. Aby wskazać najbardziej charakterystyczne różnice pomiędzy kulturą integralną a pojęciem kultury postmodernistycznej porównamy podmiot, przedmiot i cel w kulturze integralnej i w postmodernistycznym pojęciu kultury. Najpierw przedstawimy różnice w pojmowaniu podmiotu kultury, czyli twórcy, następnie ukażemy róż-

---

[143] Por. tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 42.
[144] Por. L. Hostyński, *dz. cyt.,* s. 138.

nice w rozumieniu wytworu kulturowego. Ostatnim elementem porównania będzie zestawienie i ukazanie różnic w odniesieniu do celu kultury integralnej i celu kultury wysuwanego przez postmodernizm.

Rozumienie człowieka jest kluczowym czynnikiem dla pojmowania kultury. W kulturze integralnej postrzega się człowieka w sposób realistyczny[145]. W tak pojmowanej kulturze uwzględnia się aspekty realnego bytowania człowieka. Aspektami tymi są: jego zaistnienie, natura, przygodność, spotencjalizowanie oraz aktualizowanie tego spotencjalizowania. Punkt wyjścia dla interpretacji człowieka w kulturze integralnej stanowi fakt ludzki widziany od wewnątrz. Podmiot – twórca kultury, czyli *ja* – obecny jest we wszystkich aktach *moich*[146]. Człowiek doświadcza tego, gdy działa w sposób wolny i świadomy, doświadcza jednocześnie, że wszystkie te akty *moje* transcenduje[147]. Jako korona stworzenia otrzymał człowiek od Boga nieśmiertelną duszę, której pierwszym aktem jest organizowanie materii do bycia ludzkim ciałem[148]. Dusza ludzka stworzona przez Boga specjalnym aktem stwórczym jest zatem tym czynnikiem, dzięki któremu człowiek bytuje[149]. Z tej racji jawi się podmiot działający w sposób świadomy i dobrowolny, jako źródło i spełniacz owych wszystkich aktów *moich*, czyli aktów i wytworów kultury oraz jako podmiot dla swojego ciała. Sprawcą w kulturze integralnej jest zatem człowiek – osoba – racjonalny i autonomiczny byt. Osoba ludzka tworząc kulturę podczas życia w *łonie ziemi*, rozwija się do osiągnięcia pełnej formy substancjalnej. Kultura jest *zadana* człowiekowi jako podmiotowi, ponieważ ten przez jej tworzenie

---

[145] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 2, Lublin 2001, s. 382.

[146] Por. tenże, *Człowiek w kulturze*, *dz. cyt*., s. 11.

[147] Zob. A. Sołtys, *Koncepcje bytu i osoby w filozofii klasycznej*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba. Eseje z filozofii człowieka*, red. P. Paczkowski, Rzeszów 2019, s. 98-99.

[148] Por. tenże, *Analogiczny charakter bytu osobowego*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba. Eseje z filozofii człowieka*, red. P. Paczkowski, Rzeszów 2019, s. 110.

[149] Por. tenże, *Koncepcje bytu i osoby w filozofii klasycznej*, *dz. cyt*., s. 100.

dojrzewa do pełni bytu osobowego[150]. Przeciwnie – schemat myślowy postmodernizmu odrzuca klasycznie pojmowany podmiot kultury.

W pojęciu kultury postmodernistycznej podmiotowość twórcy kultury jest osłabiana, a nawet eliminowana. Poprzez postawę antykartezjańską, która przejawia się w negowaniu obrazu człowieka jako podmiotu-osoby, neguje również się postrzeganie człowieka jako bytu racjonalnego i w swoich decyzjach autonomicznego. Odrzucając fakt immanencji *ja*-podmiotu we wszystkich aktach *moich* odmawia się tym samym człowiekowi sprawstwa w tworzeniu kultury. Jeśli twórca kultury ulega tylko własnym stanom przeżyciowym czy emocjonalnym, znaczy to, że nie działa on jako podmiot. Zamiast zatem działać w sposób racjonalny i autonomiczny, kierowany jest podmiot chwilowymi tylko przeżyciami i doznaniami. W pojęciu kultury postmodernistycznej twórca kultury działa tylko w sferze fenomenalnej, która odznacza się przypadkowością i chwilowością[151]. Człowiek w tym pojęciu kultury również nie jest podmiotem poznania, stojącego u podstaw tworzonej kultury[152]. Nie przyjmuje on bowiem na intelektualną własność treści realnie istniejących przedmiotów[153]. Antyfilozofia postmodernizmu postrzega zatem człowieka nie jako substancję-podmiot, ale jako mozaikę różnorodnych doświadczeń, poglądów, relacji, statusów, ról i funkcji odgrywanych w życiu osobistym i w społeczeństwie. Jest człowiek kimś anonimowym, stojącym poza centrum. Miejsce nadrzędne w pojęciu kultury postmodernistycznej zajmuje tedy społeczeństwo[154]. Pozbawia się człowieka – twórcę kultury – statusu bytu osobowego, jego indywidualności i wpisanego w jego naturę celu

---

[150] Por. H. Kiereś, *Służyć kulturze*, *dz. cyt*., s. 6.
[151] Por. tamże, s. 17.
[152] Por. A. Mamajek, *dz. cyt.,* s. 395.
[153] Zob. P. Mrzygłód, *dz. cyt.,* s. 117-118.
[154] Por. H. Kiereś, *Postmodernizm. Rzeczywistość czy kreacja*, *dz. cyt*., s. 179.

życia-powołania. Człowiek-jednostka nie odczytuje już prawdy o samym sobie jako o osobie, ale tę *prawdę* o sobie rekonstruuje na podstawie metaprzedmiotowych narracji. Z tego względu w takiej rekonstrukcji jawi się twórca kultury jako zbiór niespójnych i pozbawionych racjonalności treści pochodzących z zewnątrz[155]. Treści te zaś nie mają poza życiem ziemskim – materialnym – żadnego celu. W dalszej części przyjrzymy się różnicom w postrzeganiu wytworu kultury.

Najbardziej zauważalnymi w kulturze integralnej i pojęciu kultury postmodernistycznej są różnice w postrzeganiu wytworu kulturowego. Człowiek w kulturze integralnej poprzez aktywność poznawczą, będącą podstawą kulturowej aktywności człowieka, poznaje realnie istniejące byty i dzięki temu poznaniu może wytwarzać wytwory kulturowe. Moment poznawczy jest fundamentalnym aktem kulturowym, podczas którego podmiot intelektualizuje zastaną w świecie przyrody naturę[156]. Dzięki wzbogaceniu się o pewne poznawcze treści, które człowiek zdobywa poprzez przyswajanie sobie i interioryzowanie zastanego świata natury, może nimi operować. Dzięki temu podmiot w swojej twórczej aktywności lub aktach wolitywnego działania może *wyjść z siebie*[157]. Owo *wyjście z siebie* jest ukierunkowane najpierw na sam podmiot – twórcę kultury – by treściami operować na rzecz ludzkiej działalności. *Wyjście z siebie* jest nakierowane także na przetwarzanie zastanego przez człowieka świata natury. Wynika to z tego, że człowiek przychodzi na świat jako *tabula rasa*, jako byt z licznymi brakami. Jednocześnie jest człowiek *otwarty* na otaczającą go rzeczywistość, przy intelektualnej *pustce*[158]. Ową pustkę ma podmiot

---

[155] Zob. M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2010.
[156] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, *dz. cyt*., s. 21.
[157] Por. tamże, s. 20.
[158] Por. tamże, s. 21.

obowiązek zapełniać treściami, by poprzez operowanie nimi uzupełniać *braki* świata natury. Dokonuje się to poprzez tworzenie kultury. To *wyjście z siebie* może wyrażać się w kierunku trzech obszarów racjonalnego ludzkiego działania – twórczości kulturowej: nauki, moralności i sztuki. W późniejszym okresie ta triada została uzupełniona przez religię jako osobową więź z Bogiem[159]. Wytwór kulturowy w kulturze integralnej ma zatem, poprzez naśladowanie świata natury, uzupełniać zastane w niej braki. Poprzez takie dostosowywanie świat natury staje się światem kultury. Inaczej jest w schemacie myślowym postmodernizmu, który odrzuca kulturę rozumianą jako doskonalenie świata.

W pojęciu kultury postmodernistycznej wytwórczość człowieka polega na specyficznym, destrukcyjnym typie działania. W przeciwieństwie do kultury integralnej schemat myślowy postmodernizmu zakłada tedy podejście bardziej krytyczne i destrukcyjne[160] względem podejścia budującego i twórczego, które obecne jest w kulturze integralnej. Dekonstrukcyjne podejście, które jest charakterystyczne dla postmodernistycznego wytworu kulturowego, zakłada rozłączanie pojęć, których jedność przed postmodernizmem uznawana była za pewnik. W wyniku takiego podejścia kultura nie jest już przestrzenią dojrzewania osoby do swojej pełni. Wytwór w pojęciu kultury postmodernistycznej nie stanowi wyrazu osobowego życia człowieka, doprowadzającego go do jego pełnej formy substancjalnej. Kultura w postmodernistycznym pojęciu nie stanowi wytworu, ale twór – powtarzalny, powielany i czysto materialny. Podejście takie przejawia się w homogenizacji, której ulega cała postmodernistyczna kultura. Homogenizacja wytworu kulturowego zakłada spłaszczenie wytworu poprzez masową produkcję i komercjalizację. W myśl *zasady*

---

[159] Por. tamże, s. 23.
[160] Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt*., s. 89.

*wspólnego mianownika*[161] homogenizacji ulegają także stosowane przez twórców-artystów wzorce postępowania, mody i wyznawane wartości. Wytwórczość w schemacie myślowym postmodernizmu zakłada zatem destrukcyjne podejście. W przeciwieństwie do kultury integralnej nie naśladuje natury i nie uzupełnia jej defektów. Poprzez zastosowanie naśladownictwa, powtarzalności stylów i mód[162] takie pojęcie kultury w konsekwencji prowadzi do pomnażania zastanych w naturze braków i uniemożliwia podmiotowi-twórcy kultury aktualizowanie własnych potencjalności. W następnej części przyjrzymy się zasadniczym różnicom w pojmowaniu celów kultury.

Kultura integralna i pojęcie kultury postmodernistycznej zakładają realizację odmiennych celów. Celem kultury integralnej jest dojrzewanie człowieka do jego pełnej formy substancjalnej. Całe życie człowieka – od jego poczęcia aż do śmierci biologicznej – jest temu celowi podporządkowane. Poprzez życie w ciele człowiek ma dojść do spełnienia się jako osoba. Proces dojrzewania do pełni bytu osobowego jest długi i wymaga ze strony człowieka wysiłku[163]. Zwieńczeniem tej drogi jest biologiczna śmierć człowieka. Wybór Boga w tym momencie stanowi ostateczny wybór doprowadzający podmiot do osiągnięcia pełni Prawdy, Dobra, Piękna i Świętości[164]. Stanowią one o końcowym wyniku procesu aktualizacji własnych potencjalności bytu osobowego. Podmiot ludzki bowiem rozwija się poprzez swoje autonomiczne i świadome decyzje i wybory. Tworzenie kultury, czyli racjonalizacja natury dokonująca się poprzez aktywność po-

---

[161] Por. E. Kuraciński, *dz. cyt.,* s. 410.

[162] *Chronicznym atrybutem ponowoczesnego stylu życia wydaje się być niespójność, niekonsekwencja postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek*. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 7.

[163] Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, *dz. cyt*., s. 319-320.

[164] Por. tamże, s. 322.

znawczą podmiotu, jest wyrazem owego aktualizowania siebie przy jednoczesnym doskonaleniu otaczającego człowieka świata. Podmiot w kulturze integralnej ostatecznie spełnia się zatem – osiąga swój cel – poprzez odniesienie do osobowego Absolutu. Jest to warunek pełnej aktualizacji jego potencjalności, które wyraża się w osiągniętej przez niego świętości[165].

Inaczej w postmodernistycznym pojęciu kultury jest rozpatrywany cel. Nie zakłada on tu odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Celem tak pojętej kultury jest dojście do *pełni* szczęścia w świecie wyłącznie materialnym – na ziemi[166]. Tak przedstawiony cel odrzuca zatem odniesienie do osobowego Boga, w którym człowiek osiąga pełnię swojej formy substancjalnej. W takim wypadku warunkiem osiągnięcia szczęścia na ziemi jest wytworzenie społeczeństwa bezkonfliktowego[167]. Społeczeństwo takie umożliwi człowiekowi niczym nieskrępowaną realizację zamierzonego w postmodernistycznym pojęciu kultury celu. Rezygnuje się tedy z Boga, który byłby ograniczeniem dla człowieka w realizacji jego *pełni* szczęścia na ziemi. Człowiek zatem, w myśl pojęcia kultury postmodernistycznej, nie szuka własnej realizacji w odniesieniu do *civitas Dei*, ale w *civitas terrena*. Cel omawianego pojęcia kultury realizuje się zatem na płaszczyźnie czysto materialnej[168]. Zakładana przez kulturę integralną pełna aktualizacja potencjalności podmiotu jest zastępowana pełnym wykorzystaniem świata materialnego do osiągania szczęścia w warunkach przyrodzonych. Wyraża się to w permanentnie podtrzymywanej potrzebie niczym nieskrępowanej konsumpcji. Poprzez ową konsumpcję cały

---

[165] Zob. tamże, s. 321-323.

[166] Nie jest jednak nowy pomysł. Po upadku *systemów*, których ludzie niegdyś pokładali nadzieję, pojawia się u człowieka nadzieja na samozbawienie. Zob. H. Kiereś, *Służyć kulturze*, *dz. cyt*., s. 20-21.

[167] Por. tenże, *Postmodernizm. Rzeczywistość czy kreacja*, *dz. cyt*., s. 179.

[168] Zob. tenże, *Służyć kulturze*, *dz. cyt*., s. 45-48.

doświadczany świat przedstawia się jako magazyn towarów przeznaczonych do natychmiastowej konsumpcji, rywalizujących o przyciągnięcie uwagi konsumentów[169]. Warunek osiągnięcia takiego celu pojęcia kultury postmodernistycznej implikuje odejście od obiektywnej prawdy na rzecz zabsolutyzowania wolności. Przyjęcie obiektywnej prawdy zniewala człowieka, krępuje go i oddziałuje na niego w sposób opresyjny i totalitarny[170].

Relatywizacja prawdy zapewnia człowiekowi absolutną wolność w wyrażaniu siebie. W kulturze integralnie pojętej prawda w nauce wyraża się w wiedzy obiektywnej, w moralności wyraża się w normach i zasadach dobrego postępowania, w sztuce wyraża się w prawach jej tworzenia, w religii w drodze do świętości. Inaczej w pojęciu kultury postmodernistycznej, gdzie klasycznie rozumiana prawda jest postrzegana jako narzędzie opresji w rękach autorytetów. Dopiero gdy człowiek będzie wolny od klasycznie pojętej prawdy, wówczas będzie mógł się realizować – urzeczywistniać swoiście pojętą wolność. Ze wszystkich dziedzin kultury wolność najbardziej jest zauważalna w obszarze moralności. Tymczasem wolność w odniesieniu do tezy o antyfundamentalizmie implikuje wpierw rozdzielenie moralności od etyki, a następnie całkowite odrzucenie tej ostatniej. Moralność jednostki wolnej od etyki dopiero czyni człowieka w pełni wolnym. Ta propozycja w rzeczywistości prowadzi jednak do zniewolenia i odhumanizowania człowieka[171]. Z tej racji ***wolność*** postulowana przez schemat myślowy postmodernizmu jest iluzoryczna. Brak jakichkolwiek nakazów i zakazów jawi się jako wyraz prawdziwej wolności[172]. Przekonuje on bowiem człowieka, że swój cel może on osiągnąć na ziemi poprzez niczym nie skrępowane

---

[169] Por. Z. Bauman, *Kultura na rynku*, „Przestrzeń społeczna (Social Space)" 1 (2011), nr 1, s. 151.

[170] Por. P. Mrzygłód, *dz. cyt.*, s. 118.

[171] Por. J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica" t. 72 (2002), nr 3, s. 76.

[172] Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, *dz. cyt*., s. 95.

konsumowanie. Owa wolność w konsumowaniu w rzeczywistości jest konsumizmem, promującym mieć nad *być*[173]. Komercjalizacja każdego aspektu życia prowadzi ostatecznie do utowarowienia świata ludzi[174]. Realizowanie celu założonego przez pojęcie kultury postmodernistycznej prowadzi tedy do wyrugowania z dyskursu celu, jakim jest dążenie do świętości, bycie z Bogiem, które jest skutkiem aktualizowania własnych potencjalności. Szczęście człowiek upatruje tedy w hedonizmie, utylitaryzmie i konsumizmie. Reasumując: pojęcie kultury integralnej zostało w znaczny sposób zdeformowane przez pojęcie kultury postmodernistycznej. Po dotychczasowym zrekonstruowaniu kultury integralnej i pojęcia kultury postmodernistycznej dokonamy teraz analizy pojęcia kultury postmodernistycznej w ujęciu Zygmunta Baumana, który wpisuje się w nurt postmodernizmu.

---

[173] *Zakłócenia równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiążą się z bardziej podstawowym zachowaniem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie. Bardzo wielu ludzi, których życie skażone jest praktycznym materializmem, odwraca się od jasnego ujęcia tego dramatycznego stanu rzeczy, natomiast uciskani nędzą doznają przeszkody w zastanawianiu się nad nim. Wielu sądzi, że znajdują spokój w różnorakim tłumaczeniu świata, jakie im się podaje. Niektórzy wreszcie oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przeświadczeni, że przyszłe panowanie człowieka nad ziemią zadowoli wszystkie pragnienia jego serca. Nie brak i takich, co zwątpiwszy w sens życia, chwalą śmiałość tych, którzy uważając egzystencję ludzką za pozbawioną wszelkiego znaczenia, usiłują je nadać swojemu życiu w całości wedle własnego tylko pomysłu. Mimo to wobec dzisiejszej ewolucji świata z każdym dniem coraz liczniejsi stają się ci, którzy bądź stawiają zagadnienia jak najbardziej podstawowe, bądź to z nową wnikliwością rozważają: czym jest człowiek; jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, które istnieją nadal, choć dokonał się tak wielki postęp? Na cóż te zwycięstwa tak wielką okupione ceną; co może człowiek dać społeczeństwu, a czego się od niego spodziewać; co nastąpi po tym życiu ziemskim?* Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Watykan 7.12.1965 r.), pkt. 10.

[174] Por. Ł. Iwasiński, *Społeczeństwo konsumpcyjne w ujęciu Zygmunta Baumana*, „Kultura i społeczeństwo" (2015), nr 4, s. 7.

# Rozdział II

## Postmodernistyczne pojęcie nauki i moralności w myśli Zygmunta Baumana

W poprzednim rozdziale przedstawiliśmy rozumienie kultury integralnej oraz pojęcie kultury postmodernistycznej. Dzięki tym badaniom mogliśmy zauważyć, jak postmodernistyczne pojęcie kultury modyfikuje pojęcie kultury integralnej.

Niniejszy rozdział z kolei jest próbą rekonstrukcji postmodernistycznego pojęcia nauki i moralności w myśli Zygmunta Baumana. Uczynimy to w następujący sposób. Najpierw przedstawimy klasycznie pojmowaną naukę i moralność, by na tak zarysowanym tle przedstawić Baumana swoiście pojmowaną naukę i moralność. Dzięki takiemu zabiegowi uzyskamy ogląd na najważniejsze postulaty wysnuwane przez Baumana w odniesieniu do nauki i moralności. Oczywiście Bauman nie podaje swojego pojęcia nauki i moralności, czyni to natomiast opisowo w swoich tekstach przedstawiających świat współczesny. Na tej podstawie podejmiemy się próby dokonania rekonstrukcji Baumana pojęcia nauki i moralności.

# 1. Postmodernistyczne pojęcie nauki w myśli Zygmunta Baumana

Nauka stanowi pierwszą z wyróżnionych dziedzin kultury. Istnieje ona dla poznania prawdy o tym, co realnie istnieje. Rekonstruując Baumana pojęcie nauki przedstawimy zatem najpierw klasycznie pojętą prawdę. Prawda jest bowiem nie tylko rezultatem poznania w nauce, ale tworzy fundament całej kultury. Bauman w odniesieniu do klasycznie pojętej prawdy podważa jednakowoż jej aspekt epistemiczny i metafizyczny. W odniesieniu do klasycznie pojętej prawdy dokonamy zatem analizy wybranych tekstów Baumana, ażeby wydobyć z nich jego rozumienie nauki. W klasycznym pojęciu naukę determinuje się poprzez wskazanie na jej przedmiot, metodę i cel. Stąd na podstawie tekstów Baumana podejmiemy się próby ich określenia.

Arystoteles definiował prawdę jako uzgodnienie się myśli z rzeczą, która stanowi przedmiot tej myśli[175]. Stagiryta zwrócił uwagę na inny sposób bytowania rzeczy i inny sposób ich poznawania. Rzeczy bytują tak, jak my ich doświadczamy, czyli konkretnie i jednostkowo, poznajemy zaś te rzeczy ogólnie. Prawda w ujęciu Arystotelesa jest zatem uzgodnieniem się owych porządków: poznawania z bytowaniem – *adaequatio intellectus et rei*. Ten fakt ustala nowy aspekt rozumienia prawdy, stanowiącej uzgodnienie się intelektu z rzeczą. *Stwierdzić, że byt nie jest i że nie-byt jest, to fałsz; a stwierdzać, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda. Toteż mówiący, że coś jest albo że nie jest, będzie się wypowiadał bądź prawdziwie, bądź fałszywie*[176]. Arystoteles stwierdza zatem, że prawda jest skutkiem uzgodnienia się myśli z daną rzeczą stanowiącą przedmiot myśli. W ten

[175] Por. A. Maryniarczyk, *Prawda*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 8, Lublin 2007, s. 458.
[176] Arystoteles, *Metafizyka,* 1011 b 26-29.

sposób Stagiryta zdefiniował prawdę w sensie epistemologicznym. Jest ona rezultatem uzgodnienia – *adaequatio* – intelektu z rzeczą[177]. W związku z tym Arystoteles stwierdził, że prawda istnieje istnieniem intelektu, którego myśl jest zgodna z poznawaną rzeczą. Intelekt formułuje sąd orzecznikowy łącząc lub rozdzielając ze sobą pojęcia dotyczące tej rzeczy. Stagiryta stwierdził: […] *byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda polega na stwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi. A jak to jest, że dostrzega się połączenie podmiotu i orzeczenia lub ich rozdzielenie, to już jest inna sprawa. To połączenie przeciwstawione rozdzieleniu rozumiem nie w sensie następstwa, lecz w sensie zaistnienia w myśl czegoś innego. Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach […], lecz jest prawda w myśli*[178]. Charakterystykę prawdy epistemicznej trafnie dopełnia jeszcze inna wypowiedź Stagiryty: *Nie dlatego bowiem, iż uważamy, że jesteś biały, jesteś taki faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś biały, my stwierdzając to mówimy prawdę*[179]. Tak pojęta prawda nazywana jest klasyczną lub korespondencyjną definicją prawdy[180].

Średniowiecznym kontynuatorem myśli Arystotelesa odnośnie do prawdy był Tomasz z Akwinu, który dokonał oryginalnej reinterpretacji klasycznego pojęcia prawdy. Inność Tomasza z Akwinu koncepcji prawdy tyczy się nośnika prawdy. Dla Stagiryty nośnikiem prawdy była myśl-przekonanie. Dla Tomasza zaś nośnikiem prawdy jest sam byt. Akwinata sięgnął po definicję prawdy sformułowaną w VI w. po Chr. przez neo-

---

[177] Zob. A. Maryniarczyk, *Prawda*, *dz. cyt*., s. 460-461.
[178] Arystoteles, *Metafizyka,* 1027 a 20-26.
[179] Arystoteles, *Metafizyka*, 1051 b 7-9.
[180] Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty-Warszawa 2003, s. 19-20.

platonika Izaaka Izraeli[181]. W myśl tej definicji prawda stanowi zgodność rzeczy z intelektem: *veritas est adaequatio rei et intellectus*[182]. Odwołuje się zatem Tomasz do Arystotelesowskiego *adaequatio*. Za Izaakiem Izraeli zmienia jednak porządek, jaki zachodzi pomiędzy intelektem a rzeczą. Tomasza definicja prawdy zaczerpnięta od Izraeli akcentuje, że poznanie jest skutkiem prawdy złożonej w rzeczach-bytach: *adaequatio rei et intellectus*. Doktor Anielski zauważył, że każda rzecz istniejąca na sposób konkretny znajduje się pomiędzy dwoma intelektami: intelektem Stwórcy (gdy mowa o jednostkowych obiektach naturalnych) lub twórcy (w odniesieniu do artefaktów – świata kultury) oraz intelektem poznającego człowieka. Wszystkie rzeczy pochodzą od Intelektu, co wyznacza porządek adekwacji. *Adaequatio* lub jej brak przysługuje samej więc rzeczy, ponieważ to ona pierwotnie uzgadnia się z Intelektem. Zatem nośnikiem prawdy jest realny byt jako pochodzący od Intelektu boskiego. Jest to bowiem metafizyczny aspekt klasycznie rozumianej prawdy[183]. Tomasz z Akwinu to oryginalne ujęcie prawdy uczynił głównym, ponieważ jego zdaniem jest to metafizyczna racja do uznania inteligibilności bytu i samej możliwości poznania.

Przyjrzymy się teraz nauce w jej metodologicznym zdeterminowaniu na przedmiot, metodę i cel. Przedmiotem nauki w jej klasycznym rozumieniu jest realnie istniejący byt. Nauka zajmuje się zatem rzeczywistością poznawczo dostępną człowiekowi. Poprzez naukę poznaje się w bycie to, co jest stałe, konieczne i ogólne. Przedmiotem więc poznania

---

[181] Por. A. Sołtys, *w kierunku analogicznego pojęcia prawdy*, „ Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego" t. 5 (2012), s. 217.

[182] Por. K. Ajdukiewicz, *dz. cyt.,* s. 19.

[183] Zob. T. Bartel, *Metafizyczna interpretacja definicji veritas est adaequatio rei et intellectus u Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa seria" t. 16 (2007), nr 1, s. 111-122.

naukowego u Stagiryty jest forma substancjalna rzeczy. Stagiryta nie wyjaśnia jednak, dlaczego jest możliwe poznanie realnego bytu. Wyjaśnia to dopiero św. Tomasz z Akwinu wskazując na metafizyczny aspekt prawdy rozumianej klasycznie. Prawda złożona w bycie jest podstawą do uznania jego inteligibilności, czyli możliwości poznania. A jest ona własnością samego bytu, gdyż pochodzi na sposób stworzenia od Intelektu boskiego. Św. Tomasz z Akwinu ujął to następująco: *ens est quod primum cadit in intellectum […]*[184] – byt (czyli rzeczywistość) jest tym, co najpierw uderza w nasze intelektualne poznanie. Wynika z tego, że […] *ens est proprium obiectum intellectus*[185] – byt (rzeczywistość) stanowi właściwy przedmiot intelektualnego poznania. Nauka zajmuje się zatem tym, co jest poznawczo dostępne człowiekowi. Przedmiotem nauki jest tedy rzecz realna – byt inteligibilny, który człowiek może poznawać. Zatem przedmiot nauki nie może być kreowany przez poznający podmiot. Kreowanie bowiem przedmiotu poznania jest źródłem różnych odmian ideologii. Sposób, w jaki człowiek będzie poznawał przedmiot, określa metodę w nauce.

Aktywność poznawcza podmiotu jest podstawą do przyjmowania na intelektualną własność istnienia i treści rzeczywistości. Arystoteles jako metodę dochodzenia do prawdy proponował abstrakcję, czyli *afairesis*. Abstrakcja w myśl Stagiryty była sposobem na wyodrębnienie właściwego przedmiotu poznania, zaś w drugim rzędzie jako definiowanie przeprowadzane na oderwanych od całości pojęciach[186]. Zatem głównym zadaniem abstrakcji jest wyodrębnienie właściwego przedmiotu poznania spełniającego jednocześnie warunki przedmiotu poznania naukowego. Arystoteles twierdził, że konkret jako taki nie może stanowić przedmiotu

---

[184] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 5, a. 2.
[185] Tamże.
[186] Por. A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego: abstrakcja czy separacja?* [w:] *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?, dz. cyt*., s. 74.

dla poznania naukowego. Z tego względu uznał Arystoteles, że przedmiot poznania naukowego ma odznaczać się: ogólnością, prostotą i oderwaniem od tego, co jednostkowe i podlegające zmianie. Wyabstrahowana forma gatunkowa stanowi tak pojęty u Arystotelesa przedmiot poznania naukowego. Stosując taką metodę Arystoteles nie był jednocześnie świadom istotnej przeszkody, uniemożliwiającej mu zrealizowanie poznania realistycznego. Okazało się bowiem, że prawda odkrywana za pomocą abstrakcji nie prowadzi do poznania bytu, ale tylko do analizowania jego pojęcia. W związku z Arystotelesowską koncepcją poznanie – zamiast przybliżać do rzeczy realnie istniejących – oddala od nich. Abstrakcja nie gwarantuje bowiem poznania bytu w aspekcie jego istnienia, a jedynie poznanie jego istoty. Arystotelesa abstrakcja prowadzi tedy do esencjalizmu przejawiającego się w analizie ogólnych własności rzeczy. Poznanie w myśl Stagiryty nie zapewnia tedy realizmu poznawczego, ponieważ wydobywa z rzeczy jedynie istotę, a nie istnienie. Abstrakcja polega na odrywaniu od całości pewnych własności rzeczy i badaniu ich wzajemnych powiązań.

Kontynuatorem myśli Arystotelesa był św. Tomasz z Akwinu. Podjął się on rozwiązania problemu poznania realistycznego, zapoczątkowanego i nierozwiązanego przez Stagirytę. Wprowadził do nauki metodę ujmowania w istniejącym konkrecie tego, co nierozdzielne i konieczne.

Doktor Anielski również miał za cel ustalenie sposobu oglądu prawdy w rzeczach[187]. Jako metodę dla metafizyki zasugerował separację. W punkcie wyjścia swojej reinterpretacji metody nauki zaproponowanej przez Arystotelesa zauważył, że bytem realnym jest to, co jednostkowe nie dzięki swojej formie[188] gatunkowej, ale dzięki jednostkowemu aktowi istnienia dana rzecz realna jest tym, czym jest. I w taki sposób winna być

[187] Por. tamże, s. 80.

[188] Forma jest ogólna. Zasadą jednostkowania jest zatem materia. Z tego względu nie ma formy jednostkowej.

ona poznawana. Tomasz reinterpretując metodę Arystotelesa zauważa, że przedmiotem poznania nie jest tylko przedmiot jako taki – *tode ti*, ale jako *ta onta tode ti* – istniejący ten oto konkret[189]. Istnienie czyni byt realnym, a w aspekcie treści ten byt jednostkuje. Zatem dla Tomasza przedmiotem poznania jest byt jednostkowy jako istniejący. Doktor Anielski ujmie to w sformułowaniu *intelligentia indivisibilium*[190]. Zatem przedmiotem właściwym nauki, zdaniem Tomasza, jest ujęcie treści konkretu w przyporządkowaniu do realnego jego istnienia, a ujęcie takie gwarantuje metoda separacji metafizycznej[191]. W metodzie tej poznaje się treść przedmiotu w stałym jej przyporządkowaniu do jego realnego istnienia. Treść ta z racji przyporządkowania do realnego istnienia ma charakter jednostkowy i jednocześnie ogólny[192]. Jednostkowy ze względu na przyporządkowanie do jednostkującego ten byt istnienia, zaś ogólny z racji powtarzania się pewnych własności w innych bytach jednostkowych. Ogólność zatem jest kategorią poznawczą. Zaproponowana tedy przez Akwinatę metoda separacji gwarantuje realizm poznawczy. Takiego realizmu w poznaniu nie mógł osiągnąć Arystoteles poprzez wysuniętą metodę abstrakcji. Dzięki zastosowaniu metody separacji uzyskujemy poznanie świata realnego: osób i rzeczy. Nie poznajemy myśli o świecie, tylko sam świat jako istniejący[193]. Właściwa filozofii (nauce) metoda separacji nie powinna być przenoszona na grunt nauk szczegółowych, ale wyznacza ona owym poszczególnym naukom przedmiot, którym powinien być byt realnie istniejący. Właściwą

---

[189] Zob. tamże, s. 81-82.

[190] *Duplex est operatio intellectus: un aquae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque quid est; alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntionem affirmativam vel negativam formando, et hae quidem duae operations duobus, quae sunt in rebus, respondent*. Tomasz z Akwinu, *In librum Boethii de Trinitate*, q. 5 a. 3 resp.

[191] Zob. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?,* Lublin 2001, s. 46-56.

[192] Por. tenże, *Spór o metodę*, *dz. cyt*., s. 83.

[193] Zob. tamże, s. 83-86.

metodą w nauce jest zatem poznawanie realnie istniejących bytów. Przyjęcie odpowiedniej metody określa, jaki cel będzie realizowała nauka.

Celem nauki jest osiągnięcie prawdy o rzeczywistości[194]. W poznaniu naukowym prawda jest *odsłaniana* (*alétheia*[195]) dla niej samej. W klasycznie pojętej nauce wyraża to formuła *scire propter ipsum scire*[196]. Takie określenie celu wynika z przedmiotu nauki. Jeśli zaczyna się wysuwać nauce cele pozapoznawcze, nie pozna się rzeczywistości taką, jaką ona jest. Poznaje się ją wówczas w takich aspektach, jakie są niezbędne dla osiągnięcia celu pozapoznawczego. Łączenie poznania naukowego wyłącznie z celami pozapoznawczymi wystawia naukę na niebezpieczeństwo jej ideologizowania. Wtenczas bowiem pierwszeństwo ma myśl, która zaczyna kreować przedmiot nauki. Nauka tedy aproksymuje w kierunku ideologii. W historii filozofii[197], oprócz celu nauki, jakim jest poznanie dla samego poznania, wysuwano nauce inne cele jak: *scire propter bene vivere*[198], *scire propter delectare*[199], *scire propter uti*[200] oraz *scire contra scire*[201], czyli antypoznanie, które charakteryzuje współczesny postmodernizm[202]. Do tej pory przedstawiliśmy klasyczne rozumienie nauki, ażeby na jego podstawie zrekonstruować pojęcie nauki w myśli Zygmunta Baumana.

---

[194] Por. P. Jaroszyński, *Spór o cel filozofii*, *dz. cyt*., s. 112.
[195] Por. A. Maryniarczyk, *Prawda*, *dz. cyt*., s. 458.
[196] Jaroszyński, *Spór o cel filozofii*, *dz. cyt*., s. 112.
[197] Zob. tamże, s. 107-109.
[198] Poznanie dla szczęśliwego życia. Obecne było w okresie hellenistycznym, gdy filozofię powiązano z moralnością. Celem filozofii było wtedy życie godne i szczęśliwe.
[199] Poznanie dla miłości i ekstazy. Poznać, aby wpaść w zachwyt i ekstazę, pochodzi od Platona, którego kontynuatorami byli Plotyn i platonizm. Poznanie dla miłości i ekstazy zauważalne było zwłaszcza w romantyzmie.
[200] Poznanie dla użyteczności. Widoczne w okresie Reformacji, kiedy to nastąpił rozwój tzw. nauk szczegółowych, wtedy theoria stała się technologią, a w odniesieniu do filozofii – ideologią.
[201] Poznanie przeciwko poznaniu. Polega na nakierunkowaniu poznania na antypoznanie.
[202] Więcej na temat celu filozofii zob. M. A. Krąpiec, *o filozofii*, Lublin 2008, s. 99-124.

Płynna[203] *rzeczywistość* jest przedmiotem nauki w myśli Zygmunta Baumana. Rzeczywistość ze względu na swoją niestałość jest trudna do jednoznacznego poznania i określenia. Człowiek ponowoczesny porusza się w ramach zmieniającej się i nacechowanej ambiwalencją rzeczywistości. Zdaniem Baumana jest to wyraz odejścia od charakterystycznej dla nowoczesności tęsknoty za tym, co jednoznaczne, stałe i wyszczególnione, a co stanowiło dotychczasowy przedmiot nauki. Świat, w którym żyje człowiek współczesny, nie odznacza się przewidywalnością, wszystkie jego aspekty ulegają upłynnieniu[204]. Bauman w książce *Płynna nowoczesność* wyjaśnia, na czym polega owa charakterystyczna dla czasów współczesnych płynność. W tym celu odwołuje się do jej zobrazowania: […] *ciecze, w odróżnieniu od ciał stałych, z trudnością zachowują swój kształt*[205]. Bauman nawiązuje tutaj do wariabilizmu[206] zaproponowanego przez Heraklita. Podążając za myślą filozofa z Efezu, Bauman stwierdza, iż wszystko nieustannie się zmienia, nie ma nic stałego: *Płyny nie zachowują zbyt długo swego kształtu, nieustanie gotowe (i chętne), by go zmienić*[207]. Polski filozof tłumaczy genezę terminu płynność, który służy opisowi świata współczesnego. Otóż głoszony przez Marksa i Engelsa w Manifeście Komunistycznym postulat *All that is solid melts into air*[208] - *roztapianie wszystkiego, co stałe* zakładał nie tyle upłynnienie wszystkiego, ale roztopienie zastanej

---

[203] Więcej na temat płynności zob. M. Błaszczak, *Płynność – od Heraklita do Baumana,* „Przestrzenie Teorii" (2019), nr 31, s. 109-134.

[204] Por. Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2008, s. 39.

[205] Tenże, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 6.

[206] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2001, s. 31-32.

[207] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 6.

[208] K. Marx, F. Engels, *The Communist Manifesto,* tłum. S. Moore, red. D. McLellan, Oxford – Nowy Jork 2008, s. 6.

rzeczywistości i przygotowanie w niej miejsca dla nowych ciał stałych[209]. Nowoczesność bowiem dążyła do odkrycia takich ciał, które charakteryzują się trwałością, stałością; rzeczy posiadające takie cechy miałyby zapewnić człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Ponowoczesność – *płynna nowoczesność* – idzie z kolei dalej w procesie roztapiania i upłynniania. Upłynnieniu podlegają już nie tylko instytucje czy systemy, ale także wzajemne relacje międzyludzkie, pojęcia, język i tożsamość człowieka[210]. Upłynnienie w ponowoczesności zakłada nie tylko przygotowanie miejsca dla innych ciał stałych – upłynnienie ma na stałe rozmyć wszystkie rzeczy, instytucje, itp. Kategoria upłynnienia może być zatem stosowana nie tylko do relacji społecznych, ale także do całej rzeczywistości. Byt – rzeczywistość jest płynna. Z tego powodu nie można jednoznacznie mówić o rzeczywistości – przedmiocie nauki jako o czymś poznawalnym. Rzeczywistość, świat bytów realnych ulega upłynnieniu – jest niestała, niepewna i ambiwalentna. Dotychczas przedstawiono jako przedmiot nauki swoiście pojmowaną przez polskiego filozofa rzeczywistość. W odniesieniu do tak rozumianej rzeczywistości prawda gubi swą stałość, jest zmienna, jak zmienna jest sama rzeczywistość. Prawdę w odniesieniu do tak rozumianego przedmiotu nauki można tedy jedynie kreować, a nie odczytywać. Teraz przedstawimy, jakie metody do ***konstruowania*** prawdy postuluje Zygmunt Bauman.

W Baumana pojęciu nauki metodą prowadzącą do prawdy jest zawierany między równymi sobie ludźmi konsensus. W swoim dziele *Płyn-*

---

[209] *(...) dialektyczne pojmowanie przyrody przypisywało jej aż cztery właściwości: 1) przyroda składa się z rzeczy ze sobą spojonych, wzajem się warunkujących i przeto względnych; 2) jest w ciągłym ruchu, przemianie, rozwoju; 3) rozwijając się wytwarza nowe jakości; a 4) motorem rozwoju jest walka wewnętrznych przeciwieństw*. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2001, s. 48.

[210] Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 14-15. O ponowoczesnych wzorcach osobowości zob. tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 7-39.

*na nowoczesność* polski myśliciel podejmuje temat osób, które wiedzę posiadają lub takie żywią tylko przekonanie. Są to przywódcy[211]. Człowiek współczesny natomiast nie potrzebuje autorytetów – przywódców, ale doradcy, którego można zatrudnić albo zwolnić. Doradcy, który pokaże mu przykład, da *normę* do takiego albo innego postępowania. Do prawdy zatem dochodzić najlepiej na podstawie konsensusu pomiędzy równymi sobie, bez odwoływania się do autorytetów, którzy mieliby głos decydujący w kwestiach dotyczących prawdy. W klasycznym bowiem rozumieniu nauki autorytety epistemiczne[212] były osobami, które znały przedmiot nauki, będący przeniknięty w całości transcendentalną własnością prawdy[213]. Zatem autorytet epistemiczny to taki człowiek, który potrafił tę prawdę z bytu *wydobyć*. Był autorytetem, ponieważ doszedł do odkrycia prawdy. W ponowoczesnym dyskursie autorytety nie są już potrzebne. Rzecz *płynna* nie jest przeniknięta transcendentalną własnością prawdy. Stąd podmiot poznający nie poznaje prawdy jako własności ontycznej. Przedmiot w Baumana pojęciu nauki znajduje się zatem poza prawdą klasycznie rozumianą. Nie znaczy to jednak, że Bauman rezygnuje z pojęcia prawdy. Skoro prawda nie jest własnością przedmiotu nauki, to prawdę trzeba stworzyć. Tworzy się ją w społecznym dyskursie, który prowadzi do zorganizowania zdrowego społeczeństwa. Jest to jednak jednoczenie się ludzi tylko wokół myśli (idei). Społecznie tworzona prawda redukuje więc naukę do ideologii. Ideologia powstaje w wyniku badania

---

[211] *Nie brakuje oczywiście takich, którzy twierdzą, że posiedli wiedzę (...). Owi „posiadacze wiedzy", nawet ci, których kompetencji nie podaje się publicznie w wątpliwość, nie są jednak przywódcami. Są co najwyżej doradcami, a podstawowa różnica między przywódcą a doradcą polega na tym, że za pierwszym się podąża, drugiego zaś w miarę potrzeby wynajmuje się i zwalnia*. tenże, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 99-100.

[212] Więcej na temat autorytetów epistemicznych i deontycznych w ujęciu J. M. Bocheńskiego zob. P. Okołowski, *Zmierzch mistrzów i brzask bożyszcz. Ojca Bocheńskiego teoria autorytetu*, „Logos i Ethos" (2021), nr 1, s. 51-73.

[213] Więcej na ten temat zob. R. Muszyńska, *Własności transcendentalne i pierwsze zdanie metafizyki w ujęciu historycznym*, „Studia Teologiczne" t. 22 (2004), s. 423-434.

idei. Tworzącym prawdę zbyteczne są autorytety. Można jednak skorzystać z pomocy doradców. Skoro prawda nie istnieje w jej aspekcie ontycznym, to pozostaje prawdę kreować poprzez konsensus – zgodę. Zatem Baumana pojęcie prawdy całkowicie zrywa z klasycznym jej rozumieniem. Prawda polega na zgodnym przyjęciu stanowiska przez ludzi[214]. Prawdę tak rozumianą nazywa się konsensualną. Prawdziwość jakiegoś twierdzenia polega w myśl tej teorii na powszechnej na nie zgodzie[215]. Do tak pojętej prawdy jako intersubiektywny konsensus prowadzą, zdaniem Baumana, różne formy społecznej retoryki[216].

Kłótnia i dyskusja są proponowane przez Zygmunta Baumana jako metody uprawiania nauki i dochodzenia do prawdy rozumianej konsensualnie. Głoszona w czasach przednowoczesnych zasada zabraniająca *niezdrowej ciekawości* została wyparta. Stało się to na skutek chaosu, zamętu, łamania tradycji, rozpadu społeczeństw, które tradycje podtrzymywały i były ich *nosicielami*, a które to wraz z nadejściem nowoczesności i następnie ponowoczesności ustąpiły miejsca niepewności i zamętowi. Bauman twierdzi, że nastąpiło odejście od kategorii znanych i dobrze zaaplikowanych w społeczeństwie oraz zanegowanie tożsamości indywidualnych[217]. W ujęciu polskiego socjologa jest tedy prawda w jej klasycznym rozumieniu pojmowana na wzór relacji zachodzącej w społeczności oraz jednym z kształtów bezwzględnego panowania jednych względem drugich[218]. W takim stwierdzeniu widać także odwołania Baumana do innego znanego twórcy ideologii postmodernistycznej – M. Foucaulta. Francuski filozof wyrażał pogląd, w myśl którego człowiek poznaje dla

---

[214] Por. M. Chlewicki, *o tak zwanych nieklasycznych koncepcjach prawdy według Ajdukiewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 22 (2013), nr 4, s. 414.
[215] K. Ajdukiewicz, *dz. cyt.,* s. 24.
[216] Por. Zygmunt Bauman, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 109.
[217] Por. tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 216.
[218] Por. tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 262.

przejęcia inicjatywy i władzy w społeczeństwie. To ukazuje nam jedną z metod, jakie proponuje Bauman w celu dojścia do swoiście pojmowanej prawdy. Metodą tą jest dyskusja, kłótnia, spór. *Pojęcie prawdy należy do retoryki walki o zdobycie i utrzymanie władzy. Jest pojęciem agonistycznym; nabiera ono sensu li tylko w kontekście sporu i sprzeciwu. Uciekamy się do niego w sytuacji braku zgody; wtedy, gdy różni ludzie trzymają się różnych poglądów i gdy jest sprawą sporną, kto ma rację, a kto jest w błędzie – i gdy z tego czy innego powodu jest dla niektórych lub wszystkich uczestników dysputy ważne, by wykazać, że to strona przeciwna nie ma racji*[219]. Poprzez zastosowaniu różnych form retoryki człowiek przekonuje innych do prawdy. Jednak nie do prawdy obiektywnej, rozumianej tak, jak rozumiana była ona w filozofii klasycznej – czyli odkrywanej, ale prawdy kreowanej, wytwarzanej przez każdego indywidulanie. Do tej *swojej prawdy* trzeba rozmówcę przekonać, sprawić, by się ku niej skłonił. Nauka jest zatem instrumentem wykorzystywanym w zależności od potrzeb czy konieczności uzyskania społecznego konsensusu w spornej kwestii. Stosuje ona metodę dochodzenia do społecznej zgody w rozwiązywaniu trudnego zagadnienia. Jest to zgoła odmienne rozumienie metody stosowanej w nauce klasycznie pojętej, aniżeli w schemacie myślowym postmodernizmu. Do tej pory przedstawiono proponowane przez uczonego z Leeds metody stosowane w nauce w celu osiągnięcia swoiście pojmowanej prawdy. W następnej części publikacji przyjrzymy się, jak Bauman pojmuje cel nauki.

Celem pojęcia nauki według Baumana jest uczynienie świata wolnym od totalitarnego i opresyjnego (wykluczającego) myślenia. Zygmunt Bauman jako socjolog uważał, że świat cywilizacji Zachodu w dobie nowoczesności był zanadto zainteresowany poszukiwaniem tego, co czyste,

---

[219] Por. tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 200.

jednoznaczne, wyraźne, uporządkowane i pewne[220]. Tymczasem, jak zauważa polski socjolog, w wyniku tych działań i operacji, które taki stan świata miały zapewnić, doszło do tragedii wielu ludzi. *Prawodawcy* czasów nowoczesnych, czyli filozofowie, naukowcy czy politycy dążyli do utworzenia państwa na wzór ogrodu. Ogród natomiast jest sztucznym tworem, podobnie zresztą, zauważa Bauman, jak społeczeństwo, które miałoby być aż zanadto objęte *opieką* wspomnianych już filozofów, polityków i naukowców. Chcieli oni stworzyć coś na wzór doskonałego państwa, doskonałej społeczności[221]. W takim świecie, idealnie zaprojektowanym *ogrodzie, nie ma miejsca dla odmieńców – czyli chwastów*[222]. Sytuacja osób odrzucanych wcześniej z powodu swojego *niedopasowania* do społeczeństwa zmieniła się diametralnie w ponowoczesności. Ponowoczesność bowiem kreuje świat, w którym każdy jest albo po prostu chce być inny (chce się wyróżniać na tle społeczeństwa). W ponowoczesności odmienność nie jest już symbolem skazy czy powodem odrzucenia przez społeczność. Intelekt odkrywający prawdę obiektywną – prawdę dla niej samej – jawi się w tym kontekście jako opresyjny, totalitarny, zacofany, w żaden sposób nie przystający do ponowoczesnej sytuacji[223]. Celem zatem pojęcia nauki w jej postmodernistycznym rozumieniu jest wyzwolenie ludzi od opresyjnej i totalitarnej nauki, której narrację podtrzymywali filozofowie, politycy i naukowcy. Poprzez takie działanie w nauce zmierza się do zapewnienia jednostkom możliwości wyrażania siebie w społeczeństwie, co rodzi konflikty społeczne. Wysuwa to inny cel nauki, którym jest doprowadzenie

---

[220] Zob. tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 45-48.

[221] Por. tamże, s. 48.

[222] Bauman wspomina w tym kontekście o swoiście pojętej inżynierii społecznej, która pod egidą m. in. Stalina i Hitlera doprowadziła do tragedii wielu osób. Zob. tamże, s. 48-78.

[223] Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?,* „Ethos" (1996), nr 33-34, s. 76.

do społecznej zgody.

Konsensus uzyskuje się w społecznej polemice. Kluczowym dla zrozumienia podejścia Baumana do kwestii takiego praktycznego celu nauki jest stanowisko Richarda Rorty'ego. Polski uczony komentował i na swój sposób uzupełniał tezy Rorty'ego, gdy mówił o prawdzie[224]. Bauman uważał, że rola prawdy zawiera się przede wszystkim w jej funkcji polemicznej. Rozumiał to jako podejmowanie prób zdominowania rozmówcy – oponenta podczas wymiany zdań, dyskusji czy nawet sporu[225]. Pojęcie prawdy w myśl polskiego socjologa, jak już wcześniej wspomnieliśmy, przynależy bowiem do *retoryki walki o zdobycie i utrzymanie władzy*[226]. Gdy bowiem brak zgody między rozmówcami, to musi dojść do sporu i wtedy zadaniem rozmówców jest wpłynąć na swojego interlokutora, aby przyjął przekonania przeciwnej strony. Jak twierdzi Baumana, *wierzeń jest z definicji wiele, ale tylko jedno z nich może być prawdziwe*[227]. Celem nauki jest zatem osiągnięcie społecznego konsensusu. Jest podtrzymywanie takiego dyskursu, który jest w danej chwili korzystny dla konkretnej jednostki, partii czy władzy i zapewnia jednocześnie jej kontrolę nad innymi. Stąd postuluje się odchodzenie od ekspertów – autorytetów epistemicznych w dziedzinie odkrywania prawdy (filozofów, etyków, wychowawców, kaznodziejów), na rzecz show-manów czy celebrytów. Te osoby z mainstreamu prawdy same nie odkrywają i innych ku niej nie podprowadzają, ale swoją prawdę kreują na podstawie własnych *historii i opowieści*[228]. Zatem zdaniem Baumana w zależności od własnych potrzeb dany

---

[224] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 199-200.
[225] Tamże.
[226] Tamże.
[227] Tamże.
[228] *Wydaje się, że im więcej wolności u siebie w domu, tym mniejsze jest zapotrzebowanie na usługi badaczy odległych krain zamieszkiwanych ponoć przez prawdę absolutną*. Tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 34.

człowiek promuje *swoją prawdę*, przekonując do niej swojego rozmówcę. Zatem show-man przekonuje odbiorcę, a polityk – opinię społeczną i wyborców[229]. W postmodernistycznym dyskursie prawda nie istnieje więc na sposób obiektywny, jest konstruowana dla osiągania ideologicznych celów. Z takiej postawy odnośnie do celu nauki wynika inny, niewyrażony wprost cel, który zakłada sterowanie społeczeństwem, opinią publiczną i poszczególnymi jednostkami poprzez stosowanie wobec nich różnych technik socjotechnicznych i manipulacyjnych. Opisany dotąd teoretycznie cel nauki Zygmunt Bauman ilustruje praktycznymi zastosowaniami.

Rolą nauki jest podprowadzić ludzi do prawdy najbardziej społecznie wygodnej[230]. Prawdą najbardziej wygodną staje się w ponowoczesności zatem to, co za prawdę uznają wyborcy na drodze głosowania czy wyboru w efekcie przeprowadzonej uprzednio polemiki w społeczeństwie. Jako przykład takiego zinstrumentalizowania prawdy dla osiągania społecznie ważnych celów podaje tu Zygmunt Bauman postać Tony'ego Blaira. Brytyjski premier w kontekście skandalu seksualnego, jaki wybuchł w Wielkiej Brytanii, narzekał na niski poziom współczesnych gazet, które politykę sprowadziły tylko do poziomu tego, co mówi opinia publiczna. *Albo w programach informacyjnych dominować będą skandale, plotki i trywialność* – mówił Tony Blair – *albo sprawy naprawdę ważne*[231]. Brytyjski premier z jednej strony sam odwoływał się do badania opinii publicznej i sterowania nią, z drugiej strony uskarżał się, że z przestrzeni publicznej wyrzucono sprawy ważne. Powszechna ważność spraw zakłada klasyczne rozumienie prawdy. Prawda tymczasem stała się zakładnikiem inżynierii społecznej.

Nauka jest zatem instrumentem służącym do narzucania społe-

---

[229] Zob. tenże, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 101-103.
[230] Zob. tamże, s. 109-110.
[231] Por. tamże, s. 109.

czeństwu tematów rozmów. Wchodzi ona w tematy peryferyjne. Miejsce spraw ważnych zajmują sprawy mało ważne, związane z życiem prywatnym, dotyczące kwestii intymnych[232]. Poprzez naukę wprowadza się tematy, którymi społeczeństwo będzie się zajmować. Niektórzy celebryci nawet nieświadomie wpisują się w selekcjonowanie przedmiotu dyskusji publicznej. W ten sposób prowadzona jest swoiście pojęta socjotechnika. Zwykli ludzie nie zajmują się tym, czym chcieliby się zajmować, ale ich uwagę zajmują kwestie podawane w telewizji, Internecie, gazetach, plotkach i dyskusjach prowadzonych przez polityków, celebrytów i inne osobistości[233]. Opinia publiczna – ogół społeczeństwa nie szuka zatem prawdy obiektywnej, nie uprawia nauki dla jej celu, jakim jest w klasycznie pojętej nauce *scire propter ipsum scire*. W ponowoczesnym dyskursie każdy ma prawo do swojej *prawdy* i do wierzenia w to, co uzna, na podstawie zdania innych, za stosowne i prawdziwe. Celem nie jest poznanie prawdy obiektywnej, uniwersalnej. *Nowym* celem ponowoczesności – płynnej nowoczesności – jest sprawić, żeby ludzie zaczęli wierzyć w to, co jest im podawane. Racjonalność rozumu czy obiektywizm są zastępowane poprzez pozapoznawcze cele poznania – antypoznanie – *scire contra scire*[234]. Cel tak pojętej nauki jest ideologiczny. Ideologia postmodernizmu zaś nie stawia sobie za cel lepszego poznania prawdy, czyli udoskonalenie tych dziedzin poznania, które posiadają status nauki. Nadrzędnym celem ideologii jest *ulepszenie* samego człowieka i społeczeństwa, w którym on funkcjonuje. Ideologicznie pojmowana nauka dotyczy zatem tylko aspektu moralno-politycznego[235], bez odwoływania się do prawdy klasycznie pojmowanej.

---

[232] Zob. tamże. Zob. także M. Kundera, *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2002, s. 133-135.
[233] Por. Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007, s. 105.
[234] Por. P. Jaroszyński, *Spór o cel filozofii*, *dz. cyt*., s. 108.
[235] Zob. tenże, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 280.

Nowa, ponowoczesna wizja nauki dotyczy tedy nie poznania dla niego samego, ale utworzenia społeczeństwa idealnego[236], w którym człowiek osiąga szczęście wyłącznie w świecie materialnym. Ideologia ma tedy otworzyć drogę ku szczęściu ludzkości (*raju na ziemi*). Rugując metafizyczny dyskurs z filozofii, ma stanowić bazę pod utworzenie nowego porządku świata, w którym jednakże tradycyjne (klasyczne) pojmowanie człowieka jako osoby oraz uznanie istnienia osobowego Boga są porzucane[237]. Tym właśnie ideologicznym celom ma służyć antyfilozofia, reprezentowana *implicite* w tekstach Baumana.

Jak wykazano, pojęcie nauki jest metodologicznie determinowane przez przedmiot, metodę i cel. Inaczej determinuje się przedmiot, metodę i cel w nauce rozumianej klasycznie, inaczej natomiast w pojęciu nauki Zygmunta Baumana. W nauce klasycznie rozumianej przedmiot jest bytem realnie istniejącym. W pojęciu nauki zaproponowanym przez Baumana jej przedmiot stanowi płynna rzeczywistość. Natomiast ta jest ambiwalentna, niepewna i niejednoznaczna[238]. W klasycznie pojmowanej nauce metoda ma doprowadzić do *odkrycia* prawdy o bycie realnym. Tymczasem w pojęciu nauki zaproponowanym przez Baumana metoda opiera się na *konstruowaniu* prawdy wygodnej społecznie poprzez uzyskiwany w społecznej polemice konsensus. Celem klasycznie rozumianej nauki jest *odkrycie* prawdy dla niej samej – *scire propter ipsum scire*. Z kolei celem w pojęciu nauki u Baumana jest wyzwolenie człowieka z *opresyjnej i totalitarnej* prawdy obiektywnej – *scire contra scire*.

Zygmunt Bauman zideologizował pojęcie nauki. W jego przekona-

---

[236] Zob. M. A. Krąpiec, *Światopogląd i prawda*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, red. Z. J. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 48-50.

[237] Zob. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, *dz. cyt*., s. 280-281.

[238] Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 268.

niu takie pojęcie nauki prowadzi do uczynienia świata wolnym od *totalitarnej i opresyjnej* prawdy obiektywnej. Owo wyzwolenie ma doprowadzić z kolei do swoiście pojmowanego szczęścia tylko w wymiarze czysto materialnym – najpierw jednostki, a następnie całego społeczeństwa (społeczeństwa bezkonfliktowego). Dotąd zrekonstruowano Baumana pojęcie nauki jako jednej z dziedzin kultury. W następnej części tego rozdziału przyjrzymy się Baumana pojęciu moralności.

## 2. Postmodernistyczne pojęcie moralności w myśli Zygmunta Baumana

Moralność stanowi drugą z wyróżnionych dziedzin kultury. Rekonstruując Baumana pojęcie kultury przyjrzymy się teraz jego rozumieniu moralności. Najpierw jednak przedstawimy klasyczne rozumienie moralności. Klasyczne rozumienie moralności definiuje się poprzez ukazanie jej podmiotu, przedmiotu i celu. W odniesieniu do klasycznie pojętej moralności dokonamy następnie analizy tekstów Baumana, ażeby wydobyć z nich jemu właściwe pojęcie moralności.

Podmiotem moralności w świecie, w którym żyjemy, jest tylko człowiek – osoba. Podmiot jest osobą, która doświadcza siebie – *se esse*. Osoba doświadcza, że istnieje i że jednocześnie doświadcza zmysłowo i poznaje rozumnie[239]. Podmiot moralności – człowiek – osoba to zatem ten, który potrafi siebie nazwać *ja*. Z tego względu moment, w którym człowiek wyłania z siebie swoje ludzkie działanie – akty *moje* – kiedy mówi, że to ja działam, a nie tylko doznaję, czy że *coś* się we mnie dzieje, jest doniosły dla rozumienia moralności. Rozróżnia się zatem *działanie człowieka*, które

[239] Zob. M. A. Krąpiec, R. J. Weksler-Waszkinel, *o człowieku. Z ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Romuald Jakub Weksler-Waszkinel*, Lublin 2008, s. 20.

nie wymaga świadomego poznania i aktów chcenia oraz *działanie ludzkie – działanie podmiotu*, które jest zawsze sprzężone ze świadomym poznaniem i wolnym chceniem działającej osoby[240]. *Działania człowieka* są zdeterminowane przez biologię i liczne procesy zachodzące w człowieku (wegetatywne, sensytywne, itp.). Z kolei w *działaniu ludzkim* – działaniu podmiotu – człowiek nie jest przymuszony do wykonywania określonego działania – *ja chcę*, a nie *muszę* działać. Takie właśnie działanie nazywane jest działaniem osoby. Działa wtedy człowiek w sposób świadomy i wolny. Z tej racji tylko *działania ludzkie* mogą być działaniami naznaczonymi świadomością i wolnością, płynącymi z aktu własnej decyzji, która nie jest zdeterminowana biologią czy naturą, jak jest to w przypadku tzw. *działania człowieka*. Podmiot może z kolei działać na *sposób ludzki* poprzez duchowe władze. Są nimi rozum i wola[241].

Człowiek jako podmiot moralności ujawnia się w odmianie poznania praktycznego. Akt podmiotu posługującego się władzą rozumu może być poznaniem teoretycznym bądź praktycznym. W moralności rzecz idzie jednak o typ poznania praktycznego. W poznaniu praktycznym podmiot poznaje prawdę o dobru. Z kolei prawda o dobru implikuje powinność określonego działania. W poznaniu praktycznym podmiot interioryzuje rzeczy poznawane, z którymi jako chcianymi może się połączyć w realnym działaniu. W realnym poznaniu teoretycznym osoba urabia sobie pogląd na świat w postaci pewnego systemu czy zbioru sądów teoretycznych o świecie. Rzeczywistość stanowi więc niezmierzone pole działania. Budzi

---

[240] Zob. H. Wiśniewski, *Działanie woli w naturze ludzkiej*, [w:] *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2014, s. 281-285.

[241] *(...) wola złączona jest z umysłem tak koniecznym następstwem, iż każda istota rozumna – dlatego właśnie, że jest rozumna – koniecznie posiada wolę*. É. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2018, s. 150.

ona w człowieku potrzebę dobra (przedmiot-dobro-cel)[242] – bo nic nie może być chciane, co wcześniej nie byłoby poznane[243]. Człowiek poznając zatem rzeczywiste byty i samego siebie jako byt istniejący, dostrzega własną bytową przygodność i niedostatek dobra. Dobro to jest zatem ciągle chciane i pożądane przez podmiot moralny. Owo pożądane dobro może stanowić dopełnienie bytowej przygodności człowieka.

Poznanie praktyczne jest właściwe każdemu podmiotowi moralnemu. Na tym bowiem typie poznania zasadza się konstruowana przez podmiot moralności decyzja. Krąpiec zauważa, że chociaż nie każdy może być kupcem (pomimo tego, że handel stanowi bardzo ważną część ludzkiego życia), poetą (nie każdy potrafi pisać wiersze), politykiem (nie każdy potrafi w sposób roztropny realizować dobro wspólne) czy lekarzem, to jednak istnieją takie sprawy istotnie ludzkie, od których podmiot moralny nie może uciec. Żaden człowiek nie może się od pewnych kwestii wymówić, ponieważ będąc człowiekiem musi je wykonywać, bez względu na własne przekonania czy kondycję tak fizyczną, jak i psychiczną. W odniesieniu do poznania praktycznego kształtuje się akt ludzkiej woli.

Podmiot moralności jeszcze bardziej odsłania się poprzez duchową

---

[242] Tomasz z Akwinu ujmował to w następujący sposób: *Jest konieczne, by to wszystko, co działa – działało dla celu. We wzajemnym bowiem przyporządkowaniu przyczyn, gdy usunąć pierwszą z nich, to usunięto by z konieczności także inne. A pierwszą spośród wszystkich przyczyn jest przyczyna celowa. A to dlatego, że materia nie przybrałaby formy, gdyby ją nie poruszył czynnik działający. Albowiem nic samo z możności do aktu się nie doprowadza; a czynnik działający porusza jedynie z zamierzonego celu. Jeśli bowiem on nie jest zdeterminowany do sprawienia jakiegoś skutku, to nie ma racji, by sprawiał raczej to niż tamto. Aby zatem sprawił określony skutek, jest konieczne, by został zdeterminowany do czegoś, co ma charakter celu. A tego rodzaju zdeterminowanie – podobnie jak u natur rozumnych dokonuje się przez pożądanie rozumne, zwane wolą – tak u innych natur dokonuje się przez naturalną inklinację, zwaną naturalnym pożądaniem. A jest właściwe dla natury rozumnej to, że dąży do celu, gdy z siebie wyłania działanie i siebie doprowadza do celu; natomiast natury nierozumne są jakby od zewnątrz pobudzone, doprowadzane do celu już to poznawczo doznanego, jak zwierzęta, już to niedoznanego poznawczo, jak to ma miejsce u działających bez żadnego poznania*". Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 1, a. 1, resp.

[243] *Nihil volitum nisi cognitum.*

władzę woli. Osoba w swoim ludzkim działaniu uświadamia sobie fakt własnej wolności. Ma ona świadomość tego, że działa dobrowolnie, że w swojej wolności może wykonywać pewne określone działania, do których nie jest przymuszona. Owo doświadczenie *chcę*, a nie *muszę* jest dane podmiotowi moralności w jego wewnętrznym doświadczeniu. Inaczej jest w przypadku wspomnianych aktywności, kiedy coś się we mnie dzieje, bez mojej woli, na sposób zdeterminowany np. przez biologię. Zatem człowiek może działać jako podmiot moralności tylko wtedy, gdy jego działania naznaczone są wolnością. Istnieją jednak pewne koncepcje podważające ten fakt ludzkiej wolności. Są nimi indeterminizm i nieuświadomiony determinizm.

Wolności człowieka jako podmiotu moralności nie wyjaśnia właściwie zarówno indeterminizm, jak też nieuświadomiony determinizm. Indeterminizm oznacza brak jakiegokolwiek zdeterminowania podmiotu moralności w działaniu. Wolność w świetle indeterminizmu nie jest wolnością faktyczną, ale li tylko sposobem działania opartym na przypadku. Indeterminizm nie stanowi zatem wyjaśnienia faktu wolnego działania człowieka, ponieważ odnosi do przypadku, a zatem jest to nieracjonalne wytłumaczenie działania[244]. Z kolei determinizm w jego różnych odsłonach (fizyczno-biologiczny, psychiczny, teologiczny) również nie stanowi miary dla wolności człowieka w jego akcie decyzyjnym. Determinizm fizyczno-biologiczny ogranicza bowiem wolność człowieka w ten sposób, że sferę psychiczną podporządkowuje temu, co dokonuje się w organizmie człowieka. Przykładem determinizmu biologiczno-fizycznego są uzależnienia, które w znaczny sposób ograniczają ludzką wolność w akcie decy-

[244] W myśl Sartre'a człowiek nie tylko jest wolny, ale sam jest wolnością – człowiek nie podlega prawom, ale sam je wszystkie tworzy. Jean Paul Sartre indeterministycznie pojętą wolność wykłada w traktacie: *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998; zob. J. Sochoń, *Natura ludzka a wolność*, [w:] *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2014, s. 261-266.

zji poprzez swoisty przymus do działania takiego lub innego (zażywanie narkotyków, nikotynizm, erotomania, oniomania, itp.). Determinizm teologiczny z kolei jest twierdzeniem, w myśl którego nie sposób pogodzić ludzkiej wolności z opatrznościowym działaniem Absolutu. Wysnuwanym argumentem za determinizmem teologicznym jest to, że skoro Bóg wpisał w naturę człowieka pragnienie wiecznego szczęścia – zbawienia, to tym samym w znaczny sposób ograniczył On ludzką wolność. Determinizm teologiczny może prowadzić do skrajnej tezy o swego rodzaju zniewoleniu człowieka przez Boga, to znaczy, że Boży determinizm niweluje wolność ludzką i co się z tym wiąże, moralne działanie podmiotu[245]. Idąc tym tokiem rozumowania, należałoby przyjąć, że jeśli Bóg istnieje, to w myśl determinizmu teologicznego jakakolwiek etyka jest zbędna. Według tego poglądu człowiek jest bowiem przez Boga zdeterminowany do takiego lub innego działania[246]. Tak rozumiany determinizm teologiczny Jean-Paul Sartre uznał za przesłankę do odrzucenia sądu o istnieniu Boga, ażeby ocalić ludzką wolność. Tymczasem determinizm teologiczny rozumiany w ten sposób jest poglądem błędnym. Jak bowiem zauważa J. Salij, *determinować może bowiem tylko coś partykularnego, skończonego. Jeśli Bóg – poznany takim, jakim jest – w sposób nieodparty skłoni wolę ku sobie i zatrzyma ją przy sobie na zawsze, to nie dlatego, że wola będzie do tego zdeterminowana, ale dlatego, że Bóg jest dobrem powszechnym i nieskończonym*[247]. Zatem zarówno indeterminizm jak i determinizm są koncepcjami błędnymi, niezgodnymi z ludzką wolnością, a co za tym idzie, błędnie

---

[245] W kontrze do takiego stwierdzenia można przywołać słowa św. Tomasza z Akwinu, który pisał: *Otóż każde dobro stworzone jest jakimś dobrem szczegółowym, jeden tylko Bóg jest dobrem powszechnym. Toteż On jeden tylko może wypełnić wolę oraz w sposób nieodparty pociągnąć ją jako przedmiot*. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 105, a. 4. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 106, a. 2; 1-2, q. 2, a. 8.

[246] M. A. Krąpiec, R. J. Weksler-Waszkinel, *o człowieku. Z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Romuald Jakub Weksler-Waszkinel*, *dz. cyt*., s. 80.

[247] J. Salij, *Dzieła wybrane – Tom II – Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2021, s. 24.

interpretują sam podmiot moralności. Takie błędne, skrajne postacie pojmowania ludzkiej wolności są właściwe głównie dla marksizmu i egzystencjalizmu ateistycznego. Tymczasem wolność polega na samodeterminowaniu się podmiotu moralnego do działania. Takie wyjaśnienie ludzkiej wolności zwie się w filozofii klasycznej teorią autodeterminizmu. Człowiek musi najpierw poznać dobro w kontekście innych dóbr i sam, w sposób świadomy i wolny, zdeterminować się (a nie być determinowanym) tym dobrem do działania. Wybrane przez podmiot moralności dobro wówczas staje się dla niego celem dążenia i działania. W dziedzinie moralności bowiem każda czynność – działanie człowieka jest przez niego zdeterminowane. Swój wyraz znajduje to w łacińskim adagium: *ab indeterminato nihil sequitur*[248].

Człowiek determinuje się do bycia podmiotem działania w trzech obszarach. Pierwszym obszarem jest wybór dobra – celu spośród wielu dóbr (są to tzw. dobra relatywne). Dobra te są relatywnymi, ponieważ są one dobrami ze względu na ostateczny cel człowieka. W związku z tym dobrem relatywnym może być np. budowa domu, założenie rodziny, kupno samochodu. Następnie człowiek – podmiot determinuje się dobrem – środkiem w wyborze jednego z wielu dóbr – środków (dobrem – środkiem jest czyn ludzki). Może zatem podmiot działać w taki lub w inny sposób. Ostatnim obszarem determinowania się podmiotu działania jest jego własne *chcę* działania albo niedziałania. Jest to dobro działania lub dobro niedziałania w perspektywie aktualizacji bytu osobowego.

Dopiero w decyzji ujawnia się w pełni podmiot moralny. Decyzja jest czystym i pełnym aktem wolności podmiotu moralnego. Stanowi ona pełny wyraz jego wolności w działaniu moralnym wówczas, gdy jest aktem

---

[248] Por. M. A. Krąpiec, *Byt a dobro*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22,* tłum. A. Białek, tekst przekładu przejrzeli M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 235.

rozumnym i wolnym. W podjęciu decyzji człowiek determinuje się do podjęcia lub zaniechania działania, które stanowi zwieńczenie bytu moralnego[249]. Moralność spełnia się zatem w procesie konstytuowania się decyzji podmiotu i wynikającego z niej działania ludzkiego[250]. Dla ukonstytuowania się decyzji warunkiem koniecznym jest angażowanie się całego podmiotu głównie z jego władzami: rozumem i wolą. Skutkiem działalności rozumu są sądy praktyczne, czyli sądy o działaniu. Sądy praktyczne określają zatem prawdę o dobru moralnym. Podmiot decydujący się na podjęcie się danego działania wybiera tedy konkretny sąd praktyczny o dobru spośród wielu sądów praktycznych. Rozum więc odczytuje w tym sądzie naturę dobra. Na tej podstawie podmiot moralny – osoba wybiera konkretne dobro. Wybrane dobro jawi się wówczas jako cel działania. Wybór jest tedy zawsze poprzedzony aktem poznawczym. Ów akt przybiera postać nakazującego lub zakazującego sądu praktycznego oraz wskazuje podmiotowi, w jaki sposób dany akt należy zrealizować.

Akt decyzji konstytuuje człowieka jako podmiot moralny. W niej jak w soczewce skupiają się wszystkie akty przygotowujące człowieka do bycia podmiotem moralności. Dla zobrazowania tego procesu Krąpiec odwołuje się do porównania. Otóż akt ludzkiej decyzji jest podobny do szczytu góry lodowej, która zanurzona jest w wodach oceanu. Nie widzimy całej masy lodowej, ponad powierzchnię wody wyłania się tylko mała część bryły lodowej[251]. Krąpiec zauważa, że podobnie jest z naszymi aktami decyzyjnymi. Otóż tym, co obserwujemy i co jest ostatecznie przedmiotem naszych analiz, stanowi swego rodzaju *climax*, który w istocie konstytuuje dany

---

[249] Decyzja stanowi bowiem odrębny byt moralny. Zob. tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki filozoficzne" t. 31 (1983), nr 2, s. 47-65.

[250] Dokładny opis konstytuowania się decyzji zob. tenże, *Decyzja – bytem moralnym*, *dz. cyt*., s. 51-62.

[251] Por. tenże, *u podstaw rozumienia kultury*, *dz. cyt*., s. 103.

akt decyzji. Prawdą jest również, że większość sądów praktycznych i aktów chcenia, które niejednokrotnie są uwarunkowane od całokształtu życia biologiczno-psychicznego, są dla nas nieświadome. Jest to, używając języka zastosowanego przy porównaniu zaproponowanym przez Krąpca, masa bryły lodowej ukryta pod powierzchnią wody. Pomimo faktu pewnej dozy nieświadomości akty decyzji w pełni angażują człowieka. Mają one kluczowy wpływ na wykształcanie się w człowieku pewnych postaw, decydują o moralności i w końcu odciskają piętno na całej osobowości człowieka[252]. Wolna decyzja oznacza tedy doniosłość osoby ludzkiej jako autonomicznej i wolnej. Decyzja podejmowana przez człowieka jest zatem syntezą i szczytem wszystkich aktów ludzkich. Konstytuuje ona osobę jako podmiot moralny. Prezentując klasyczne pojęcie moralności jako dziedzinę kultury, opisano dotychczas rozumienie podmiotu moralności. Teraz przyjrzymy się przedmiotowi moralności.

Przedmiotem moralności jest dobro. Jest ono właściwym przedmiotem woli. Można wskazać na metafizyczny, ontyczny i moralny aspekt tego przedmiotu. Przyjrzyjmy się zatem wpierw metafizycznemu aspektowi dobra. Zdaniem Tomasza przedmiotem takim jest każdy byt[253]. *Istotę w taki sposób nazywa się dobrem, w jaki nazywa się ją bytem; stąd jak istnienie (byt) ma przez uczestnictwo, tak i dobro jest przez uczestnictwo. Ist-*

---

[252] Zob. tamże, s. 102-103. Obok istniejącej nieświadomości, która towarzyszy naszym aktom decyzyjnym, Krąpiec zwraca uwagę na to, że wzniosłość tych decyzji ujawnia się jeszcze pełniej w świadomym i dobrowolnym akcie ludzkim: *w swych szczytowych momentach akt decyzyjny – a przez to akt prawdziwie ludzki, świadomy i dobrowolny – jest swoistym spięciem, syntezą aktów woli i rozumu, a więc angażuje całego człowieka. I to jest dla nas, w naszej towarzyszącej refleksji dostrzegalne, gdyż przez niektórymi decyzjami zastanawiamy się bardzo długo; dokonujemy je w ciągłym namyśle; wkorzeniamy je niejako w naszą psychikę do tego stopnia, że pamięć niektórych przynajmniej naszych aktów decyzyjnych jest w nas ciągle żywa i obecna*. Tamże.

[253] *(...) pojęcia bytu i dobra są pojęciami transcendentalnymi i pokrywają się zakresowo (ens et bonum convertuntur)*. J. Salij, *Dzieła wybrane – Tom II – Święty Tomasz z Akwinu*, *dz. cyt*., s. 13.

*nienie bowiem i dobro, ogólnie rzecz biorąc, są prostsze od istoty, ponieważ są powszechniejsze, gdyż orzeka się je nie tylko o istocie, ale i o tym, co przez istotę istnieje samodzielnie*[254]. Rzeczy realne, bytujące, są więc postawione pomiędzy dwiema wolami. Tomasz wskazuje na wolę Stwórcy i wolę człowieka. Wola Stwórcy charakteryzuje się tym, że jest w mocy powoływać wszystkie byty do istnienia. Akwinata ujmuje to w następujący sposób: *[…] stworzenie pochodzi od Boga nie tylko pod względem swej istoty, ale i pod względem swego istnienia, które jest tym, co przede wszystkim stanowi o dobroci substancjalnej*[255]. Bóg poprzez swój intelekt i wolę powołuje do istnienia byt. Byt taki jest przeniknięty prawdą i dobrem, stanowiąc ich nośnik. Dlaczego zatem byty są przeniknięte transcendentalną własnością dobra?

Poznawane przez nas byty odznaczają się przygodnością. To znaczy nie są konieczne w istnieniu. Dlaczego zatem istnieją, skoro istnieć nie muszą? Istnieją dlatego, że ich istnienia chce Bóg. Bóg więc poprzez swoje chcę[256] czyni wszystkie byty realne dobrymi. Istnieją one jako przyporządkowane do woli Boskiej, pochodne od Jego woli i stale od niej zależne[257]. To przyporządkowanie, pochodzenie i stała zależność bytów przygodnych od woli Boskiej zwie się metafizycznym aspektem dobra. Wola Stwórcy wyraża się w bycie – dobru i zawiera w sobie wpisany naturalny cel. Jeśli natomiast chodzi o wolę twórcy – człowieka, to dobro i cel są moralnie przez niego wpisane w wytwory kulturowe. *Każda rzecz zwie się dobrą z racji formy, którą zawiera, przez wszczepione w siebie podobieństwo do Dobra najwyższego, a następnie przez dobroć pierwszą jako przez wzór i przy-*

---

[254] Tomasz z Akwinu, *De bono*, q. 21, a. 5., ad 6.

[255] Tomasz z Akwinu, *De bono*, q. 21, a. 5., ad 5.

[256] *z czasem – nie bez wpływu chrześcijaństwa – zwrócono uwagę, że Absolut, jeśli tworzy byty, to nie czyni tego z konieczności, lecz dlatego, że tak chce, czyli, że ma nieograniczoną wolność stwarzania*. M. A. Krąpiec, *o dobru*, [w:] *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2012, s. 15.

[257] Por. tenże, *Byt a dobro*, *dz. cyt*., s. 229.

*czynę sprawczą wszelkiej dobroci stworzonej*[258]. Z tej racji wszelkie dobro, które obecne jest w bytach istnieje jako spotencjalizowana forma zawarta w rzeczy (w przypadku woli Stwórcy) lub forma wzorcza (w przypadku woli twórcy – człowieka)[259]. Byt jako przyporządkowany, pochodny i stale zależny od woli Stwórcy to metafizyczny aspekt dobra.

Jednakowoż dobro stanowi także *modus essendi entis*. Jest to ontyczny aspekt dobra, przejawiający się w transcendentalnej własności bytów realnych. Doktor Anielski stoi na stanowisku, że dobro wskazuje na pewien specyficzny sposób bycia bytu realnego (w rozumieniu bytu zawiera się to, że jest on dobry[260]). Dobro jawi się jako coś, co nieustannie pozostaje w relacji do czegoś i od czegoś. Tomasz mówi o *odniesieniu tego, co niezależne jest od tego, do czego się to odnosi, ale nie na odwrót, ponieważ sama relacja jest pewną zależnością, jak widać na przykładzie wiedzy i jej przedmiotu albo zmysłu i tego, co postrzegane zmysłowo […]. Tak też jest w przypadku wszystkich tych rzeczy, które mają się do siebie jak miara do tego, co mierzone, albo jak czynnik doskonalący, do tego, co doskonalone*[261]. Dobro ukazuje nam takie istnienie rzeczy realnych, które polega na możliwości doskonalenia i samodoskonalenia (*perfectivum et perfectibile*). Zatem dobro, które przez wolę Boga zostało wpisane do rzeczy realnej, istnieje jako to, które doskonali, doskonaląc jednocześnie siebie. Taka własność realnego bytu jest ontycznym aspektem dobra.

Dobro może tedy doskonalić coś drugiego. Akwinata uważa, że dokonuje się to *nie tylko ze względu na rację gatunku, ale także ze względu na*

---

[258] Tomasz z Akwinu, *De bono*, q. 21, a. 4., resp.

[259] Por. P. Sajdek, *Dobro*. [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 2, Lublin 2001, s. 614.

[260] *Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi sicut homo addit aliquid super animal*. Tomasz z Akwinu, *De bono*, q. 21, a. 1, resp.

[261] Tomasz z Akwinu, *De bono*, q. 21, a. 4., resp.

*istnienie, które ma w naturze rzecz. W ten sposób doskonali dobro*[262]. Byty, wśród których żyje człowiek, tworzą świat dobra, na który składają się zatem dobra – cele, gdy byty się doskonalą i dobra – środki, poprzez które byty doskonalą coś drugiego. *Primo et principaliter dicitur bonu mens perfectivum alterius per modum finis*[263]. Każda rzecz realna – byt – doskonali zatem inny byt w zależności od swojego własnego statusu bytowania. Zatem im coś jest bytem pełniej, tym pełniej i lepiej doskonali inny byt[264] – coś drugiego. Odwołuje nas to do tzw. hierarchii bytów, która z kolei wskazuje na hierarchię dobra[265]. Dlatego Absolut – Bóg jest bytem w sposób najpełniejszy, a co za tym idzie również najpełniejszym dobrem: *Summum Bonum* – Pełnią Dobra[266]. Zatem dla Akwinaty dobro jest przede wszystkim tym, co doskonali inne byty (bonum est quod perficit omnia)[267]. Każdy byt doskonalący byt inny zawiera w sobie rację celowości. Tomasz ujął to następująco: *Dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne id quod*

---

[262] Tamże.

[263] *Dobrem w znaczeniu pierwotnym i zasadniczym zwie się byt doskonalący coś drugiego na sposób celu.* Tamże.

[264] Por. A. Maryniarczyk, *Bonum sequitur esse rei*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22, dz. cyt*., s. 222.

[265] W filozofii klasycznej odróżnia się tzw. *bonum honestum* – dobro godziwe od dobra użytecznego (*bonum utile*) i dobra przyjemnego (*bonum delectabile*). Wyróżniane są zatem trzy dziedziny analogicznie pojmowanego dobra. Por. M. A. Krąpiec, *Byt a dobro*, *dz. cyt*., s. 241; zob. A. Maryniarczyk, *Byty jako nośniki dobra*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22*, *dz. cyt*., s. 250-251; zob. K. Krajewski, *Dobro a hierarchia dóbr*, [w:] *Spór o dobro*, *dz. cyt*., s. 145-162; por. M. A. Krąpiec, *o dobru*, *dz. cyt*., s. 29.

[266] Zob. P. Sajdek, *dz. cyt.*, s. 619-620.

[267] Arystoteles z kolei na pierwszym miejscu stawiał rozumienie dobra jako tego *quod omnia appetunt*. Dla Tomasza takie rozumienie jest drugorzędne, a na pierwszy plan wysuwa się rozumienie dobra jako tego, co wszystko doskonali – *bonum est omnia perficiens*.

*invenitur habere rationem finis, habet rationem boni*[268]. Cel nie istnieje poza dobrem. *Bonum est quod omnia appetunt*. Dobrym jest to, czego wszystko pożąda. Dobro jako pożądane przez byty jest celem ich działania. Byty nieożywione są nakierowane na ten cel prawami fizyki, byty ożywione – prawami przyrodniczymi, zaś człowiek – prawem moralnym.

Dobro ontyczne jako wybierane przez człowieka staje dobrem moralnym. Celem jest ono wówczas, gdy stanowi przedmiot wyboru, dążenia i działania człowieka. Zwierzęta w osiąganiu swojej własnej formy (która jest ich dobrem) są kierowane instynktem. Instynkt prowadzi ich do tak pojmowanego dobra i to dobro stanowi dla zwierząt jednocześnie cel[269]. Sprawa ta w kwestii człowieka ma się zgoła inaczej. Człowiek wpierw musi poznać prawdę o dobru, które jest usytuowane w kontekście innych dóbr i samodzielnie poprzez nią determinować się do określonego działania[270]. Wówczas gdy podmiot moralny zdeterminuje się sądem o dobru należnym, dobro takie staje się celem jego działania. Decyzja i działanie zgodne z tym sądem – celem działania aktualizuje potencjalności jego bytu jako podmiotu – osoby[271].

---

[268] *Skoro racja dobra polega na tym, że coś może doskonalić drugie jako cel,* (to) *wszystko, co zawiera rację celu, zawiera też rację dobra.* Tomasz z Akwinu, *De bono*, q. 21, a. 2., resp.

[269] Zdeterminowanie w przyrodzie stanowi następstwo struktury – natury bytu. U zwierząt zatem porządek poznawczy będzie determinował działanie. Zwierzę pod wpływem bodźca wypływającego od przedmiotu poznania produkuje w sobie tzw. wrażenie poznawcze przedmiotu. Zwierzę w następstwie tego wyzwoli w sobie określone, zdeterminowane działanie, służące w pierwszej mierze zachowaniu gatunku. Wśród zwierząt istnieje jednak pewne rozróżnienie. Otóż np. owady, które są bytowo mniej uposażone, będą w stopniu większym zdeterminowane. Ssaki z kolei, np. bydlę – krowa – jest w swoim działaniu bardziej *kreatywna, plastyczna* i przez to w pewien sposób mniej zdeterminowana.

[270] w dziedzinie moralności działanie – wyłonienie czynności jest w pełni zależne od człowieka. Człowiek może daną czynność z siebie wyłonić lub jej zaniechać. Co więcej – może owym swoim działaniem pokierować w taki lub inny sposób.

[271] Zob. P. Skrzydlewski, *Dobro a wolność woli człowieka*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22*, *dz. cyt*., s. 291-293.

Dobro należne jest celem ludzkiej moralności. Aktualność formy bytu osobowego jest najwyższym dobrem człowieka. Człowiek – podmiot moralny jest bowiem bytem w pełni spotencjalizowanym. Celem ludzkiej moralności jest doprowadzenie do osiągnięcia przez podmiot pełnej, aktualnej formy bytu osobowego. Pełna, aktualna forma bytu osobowego jest dobrem – celem samym w sobie. Dobro należne przyczynia się do spełniania się człowieka jako osoby. Jest ono zatem tym, co wynika z godności podmiotu. Dlatego wybieranie dobra należnego stale przybliża podmiot moralny do osiągnięcia przez niego pełni własnej osobowej formy.

Dobro – cel sam w sobie – wyznacza osobie należność działania bądź niedziałania. Należne działanie bądź niedziałanie jest celem moralności wynikającym z kolei z dóbr – środków czerpiących swoją dobroć z dobra samego w sobie. To byt osobowy jako zaktualizowany określa należne działanie albo niedziałanie. Jeśli działanie odpowiada ludzkiej naturze, to działanie takie jest należne. W przeciwnym wypadku jest ono działaniem nienależnym. Jest ono należne jako dobro – środek dlatego, iż aktualizuje potencjalności bytu osobowego. W odniesieniu do tego dobra, dobrami stają się zatem środki – tzw. dobra – cele relatywne.

Spełnienie bytu osobowego osiąga się poprzez sięganie po dobra – cele relatywne. Realizacja dóbr – celów relatywnych sukcesywnie i cząstkowo spełnia formę bytu osobowego. Poprzez wybór poszczególnych dóbr relatywnych w ciągu swojego życia człowiek stopniowo spełnia siebie. Z tej racji w trakcie swojego życia człowiek potrzebuje wielu różnych dóbr do własnego rozwoju. Może człowiek wybrać jako swój cel np. wiedzę. Wtedy determinuje się do jej zdobywania i rozwija się wówczas jako podmiot moralności, gdy dochodzi do niej zgodne z zasadami zdobywania wiedzy. Może człowiek wybrać dobra artystyczne, które zdobywa poprzez podejmowanie zgodnych z regułami piękna działań. Dobra te rozwijają ich sprawcę. Jednak nie doprowadzają do ostatecznego spełnienia się

człowieka[272]. Ostateczne spełnienie się człowieka dokonuje się w aktach miłości.

Akt miłości jest drogą do spełnienia się osoby jako podmiotu moralności. Praktykowana przez człowieka miłość prowadzi do szczęścia (ma więc charakter szczęściorodny) wpierw dla samego podmiotu moralności, bowiem aktualizuje go w wymiarze bytu osobowego. Miłość ma również charakter szczęściorodny dla adresatów tejże miłości. W sposób ostateczny miłość między ludźmi kieruje podmiot ku pełni Dobra i samej Miłości, czyli ku osobowemu Bogu. Tak jak praktykowana przez człowieka miłość prowadzi go do szczęścia, tak należy w analogiczny sposób patrzeć na miłość, jaka zachodzi pomiędzy podmiotem – człowiekiem a Bogiem. Dopiero zjednoczenie się podmiotu z osobowym Bogiem w akcie miłości zapewnia człowiekowi absolutne spełnienie wszystkich potencjalności jego bytu osobowego[273]. W miłości, jaka zachodzi pomiędzy człowiekiem a Bogiem, podmiot może osiągnąć pełne, nieutracalne szczęście i w ten sposób spełnić się jako podmiot moralności wraz ze wszystkimi swoimi potencjalnościami[274]. Owa doskonałość w języku teologicznym jest określana mianem świętości. Świętość oznacza formę bytu osobowego wypełnionego miłością. Ostatecznie dokonuje się to w momencie śmierci, czyli podjęcia nieodwołalnej decyzji w osobowym życiu człowieka. Decyzja ta jest powiązana z osobowym samookreśleniem się człowieka w odniesieniu do Dobra Absolutnego jako przedmiotu właściwego dla ludzkiego poznania, działania i miłości. Decyzja ostateczna polega zatem na przyjęciu lub odrzuceniu Pełni Dobra i samej Miłości – Boga, który przedstawia

---

[272] Por. Z. J. Zdybicka, *Bóg - Osobowa Prawda i Miłość – ostatecznym celem życia człowieka*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 118.

[273] Por. tenże, *Bóg – Osobowa Prawda i Miłość – ostatecznym celem życia człowieka*, *dz. cyt*., s. 120.

[274] Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 181-187.

się jako Dobro konkretne i nieskończone[275]. Akt miłości zatem w najpełniejszy sposób realizuje cel ludzkiej moralności. Dotychczas przedstawiliśmy klasycznie rozumianą moralność. Teraz przyjrzymy się temu, jakie jest pojęcie moralności w myśli Zygmunta Baumana. Najpierw przedstawimy jego rozumienie podmiotu moralności, następnie przedmiotu i celu.

Pojmowanie podmiotu moralności przez Zygmunta Baumana opiera się na uznaniu absurdalności bytu ludzkiego. Tę koncepcję dotyczącą człowieka jako podmiotu moralności – jednej z dziedzin kultury – zaczerpnął Bauman od myśli XIX-wiecznego filozofa niemieckiego – Schopenhauera. Głosi ta koncepcja, że istnienie jest *czystym przypadkiem*[276]. Wobec tego uznaje się ludzką egzystencję za pozbawioną sensu i charakteryzującą się absurdalnością[277]. Z tej racji człowiek porusza się w *Otchłani* i jego, czyli podmiotu moralności, zadaniem jest, według Baumana, wynajdywać sens życia ludzkiego i w jakiś sposób go uwiarygadniać. Byt ludzki odznacza się zatem chaotycznością i absurdalnością. Z tekstów Baumana nie wynika więc wprost, jakoby podmiot był opisywany jako jednostkowa substancja natury rozumnej. W związku z tym Bauman twierdzi, iż człowiek jako byt chaotyczny nie posiada struktury jako czegoś trwałego. Bauman pisał, iż *[…] byt z pozoru uładzony i sensowny podszyty jest Chaosem i Absurdem*[278]. Podmiot wykształca się – kreuje zatem dopiero w działaniu moralnym. Absurdalność i chaotyczność człowieka – podmiotu moralności rzutuje na postrzeganie przez Baumana jego władz nazywanych klasycznie duchowymi: rozumu i woli.

Rozum jako duchowa władza człowieka jest oceniany przez Bau-

---

[275] Por. P. S Mazur, *Śmierć jako ostateczna decyzja życia osobowego człowieka*, *dz. cyt*., s. 440.
[276] Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 49.
[277] Por. tamże, s. 48.
[278] Por. tamże, s. 49.

mana w sposób pesymistyczny. Negatywnie jest również odczytywana czynność poznania dokonywana przez człowieka. Szczególnie uwidacznia się to w Baumana zapatrywaniu się na rozumność człowieka wobec osądów etycznych. Człowiek na podstawie *ślepej woli* rozpoznaje dobro i zło. Rozpoznanie takie jest ostateczne i autorytatywne – nie podlega racjonalnej weryfikacji dokonywanej czy to przez sam podmiot czy przez inne autorytety społeczne[279]. *Rozum nie może przyjść moralności z pomocą inaczej niż pozbawiając jaźń właśnie tego, co czyni ją jaźnią moralną: owego bezzasadnego, niewytłumaczalnego, nieusprawiedliwionego, nieobliczalnego i nie liczącego się z okolicznościami popędu ku drugiej istocie […]*[280]. Bauman podważa zatem rozumność działania człowieka, co potwierdza wysuniętą hipotezę, że podmiotowość w pracach Baumana nie ma statusu ontycznego, ma tylko status moralny.

Zdaniem Baumana człowiek w normalnych sytuacjach życiowych nie przeprowadza analizy swojego postępowania. Bauman stwierdza to w następujący sposób: *Większość ludzi – większość z nas – kieruje się siłą przyzwyczajenia, nabytą rutyną: postępujemy dziś, z grubsza biorąc, podobnie jak postępowaliśmy wczoraj i jak inni wokół nas dalej postępują*[281]. Wynika z tego, że człowiek w normalnych sytuacjach własnego życia nie potrzebuje unormowania zasad i norm postępowania w wybranych okolicznościach. Sytuacja ta ulega zmianie, gdy w życie człowieka wchodzą krytykowani przez polskiego socjologa eksperci, czyli etycy. Bauman stwierdził: *to właśnie eksperci, a nie laicy, którym mają oni rzekomo dostarczyć usług dla życia niezbędnych, nie mogą pozostać tymi kim są – autorytatywnymi pracodawcami i sędziami – jeśli nie honoruje się założenia, że bez względu na*

---

[279] Por. tenże, *Intimations of Postmodernity*, Londyn 1992, s. 201.
[280] Tenże, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarzewska-Bakir, Warszawa 1996, s. 337.
[281] Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 42.

*to, czy zdajemy sobie z tego sprawę, obejść się nie możemy bez zasad solidnie ugruntowanych i opatrzonych stemplem oficjalnym; że bez nich skazani jesteśmy na błądzenie; że bez nich nie możemy uznać się ani być uznani za ludzi przyzwoitych – moralnych*[282]. Zatem pod wpływem wmawiania ludziom, że są niedoskonali – zaczynają oni szukać usprawiedliwienia dla swoich czynów i postępowania. Przekonani bowiem o własnych brakach przestają ufać własnej intuicji i szukają ekspertów moralnych, którzy podadzą im dokładne zasady i reguły postępowania[283]. *Gdy przestajemy ufać własnej intuicji, wzbiera w nas strach przed błądzeniem; nazywamy ten strach grzechem, winą lub wstydem, ale jakiej byśmy nazwy nie użyli, wypatrujemy skwapliwie <człowieka z autorytetem> […]*[284]. Reasumując: podmiot w zaproponowanym przez Baumana dyskursie myślowym wykształca się – jest kreowany w efekcie podejmowanych przez człowieka działań moralnych (świadomych i dobrowolnych). W poglądach Baumana w odniesieniu do podmiotu moralności zauważamy zatem przesunięcie akcentu w podmiotowości: z ontologii na etykę.

Moralny status podmiotu odsłania się jeszcze bardziej poprzez Baumana rozumienie woli. Zdaniem Baumana wolność podmiotu moralności jest szeroka. W klasycznym rozumieniu moralności człowiek jako podmiot moralności odsłania się pełniej poprzez duchową władzę woli. Osoba w myśl klasycznego rozumienia podmiotu moralności uświadamia sobie w swoim ludzkim działaniu fakt swojej wolności. Natomiast wolność podmiotu moralnego według polskiego filozofa oznacza prawo do działania według własnego poczucia moralnej odpowiedzialności bez konieczności udowadniania czy przekonywania innych (a nawet samego

[282] Tamże, s. 43.
[283] Por. tamże, s. 43.
[284] Tamże, s. 44.

siebie) do swoich decyzji czy wyborów[285]. Zygmunt Bauman w kwestii rozumienia wolności podmiotu moralności – człowieka – posiłkuje się tezami Schopenhauera. Za przedstawicielem pesymizmu w filozofii Bauman pojmuje dynamizm woli człowieka jako irracjonalną siłę, która pozbawiona jest jakiegokolwiek celu. Wolność działania jest w tekstach Zygmunta Baumana wartością opartą na relacji społecznej[286]. Społeczność może istnieć zaś z tego względu, że składa się z bytów moralnych[287]. Wolność jednostki jest zatem uwarunkowana relacjami społecznymi. Jednocześnie jest to relacja odznaczająca się zmiennością i licznymi historycznymi uwarunkowaniami[288].

Wolne działanie podmiotu implikuje jego odpowiedzialność moralną. Zdaniem Baumana powstawanie kodeksów etycznych było przyczynkiem do osłabiania poczucia odpowiedzialności moralnej poszczególnych osób za własne czyny. Z tej racji niemożliwe było w nowoczesności, aby ludzie wykształcili w sobie indywidualną moralność. Dopiero *ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, niewywłaszczonej i niezbywalnej, moralnej odpowiedzialności*[289]. Zatem *zerwanie zasłony* etycznego pancerza miało, zdaniem Baumana, sprawić, że ludzie zaczną brać odpowiedzialność za własne czyny[290], czyli będą w pełni podmiotami moralnymi. Jeśli człowiek przyjmie odpowiedzialność za swoje

---

[285] Por. tenże, *Moralność we dwoje*, [w:] *Trudna ponowoczesność: Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część 1*, tłum. J. Bauman, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 314.

[286] Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, *dz. cyt*., s. 43.

[287] Por. Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 70.

[288] Por. Z. Bauman, *Freedom*, Minneapolis 1988, s. 7.

[289] Tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 84.

[290] Por. D. Brzezieński, *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji refleksji etycznej Zygmunta Baumana*, „Studia socjologiczne" (2008), nr 3, s. 10.

czyny, to zacznie drugiego człowieka traktować w kategorii bycia dla niego – Innego. *Przyjąć odpowiedzialność moralną to tyle, co zaprzestać traktowania drugiego człowieka jak egzemplarz sklasyfikowanej kategorii i traktować go jako jednostkę unikalną, wznosząc w ten sposób samego siebie (czyniąc siebie powołanym) do rangi unikalności*[291]. Jest to postulat przyjęcia *the moral party of two – moralności we dwoje*[292], stanowiącej przeciwieństwo etyki normatywnej. Zatem przyjęcie narzuconych odgórnie kodeksów etycznych doprowadziło, zdaniem Baumana, do pozbawienia człowieka wolności – własnego poczucia odpowiedzialności, a tym samym podmiotowości. Człowiek bowiem, w myśl zrekonstruowanej tezy Baumana, nie może realizować w pełni swojej wolności, nie może stać się podmiotem, jeśli jest ograniczony kodeksami i normami. Człowiek, jak widać, dopiero staje się podmiotem moralnym, ale też może podmiotowość moralną gubić. Dotychczas przedstawiliśmy Baumana pojmowanie podmiotu moralności. Teraz przyjrzymy się jego ujęciu rozumienia przedmiotu moralności.

W zaproponowanym przez Baumana dyskursie nie ma obiektywnego przedmiotu moralności. Przedmiotem moralności w myśli Baumana jest kreowane przez podmiot dobro. *Swoistym „dobrem" jest przeto Inny, bo zmusza do wyruszenia w drogę, wzmacnia wartość oczekiwania, ale też mnożenia aporii, rozmontowywania tego, co aktualne, odciągania od stałego sensu*[293]. Zasady działania podmiotu nie odwołują tedy do obiektywnego dobra jako przedmiotu moralności. Przedmiot moralności, jakim jest dobro, nie odnosi się zatem do obiektywnych zasad[294]. Stąd decyzje

---

[291] Z. Bauman, *o sposobach bycia razem*. [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*, *dz. cyt*., s. 28.

[292] Zob. tenże, *Etyka ponowoczesna*, *dz. cyt*., s. 125-166.

[293] J. Sochoń, *Problem dobra w postmodernizmie*, [w:] *Spór o dobro*, *dz. cyt*., s. 203.

[294] Odwołując się do idealizmu Hegla można to ująć w następujący sposób: to rzeczywistość powinna dostosować się do mojej myśli.

i działania podejmowane przez ludzi są usytuowane w moralnej pustce[295]. W związku z tym to działający człowiek dokonuje konkretyzacji swojej własnej jaźni moralnej. Konkretyzacja ta dokonuje się wobec coraz to nowych problemów i dylematów moralnych. Owe liczne i palące kontrowersje moralne mają być w schemacie myślowym postmodernizmu rozwiązywane, jednakowoż nie dokonuje się to w odniesieniu do etyki normatywnej. Dlatego właśnie podmiot moralności sam decyduje o tym, co dobre jest, a co dobre nie jest. Przedmiot moralności, jakim jest dobro i powiązane z nim wartości moralne, mogą być zrozumiane li tylko poprzez odwołanie się do sensów konstruowanych przez jaźń człowieka. Moralność w myśli Baumana jest zatem pozbawiona własnego przedmiotu – obiektywnego dobra, które może być odkrywane przez podmiot. W jaki sposób przedmiot moralności jest więc kreowany przez człowieka?

Według Baumana przedmiot moralności jest kreowany przez jednostkę. Podmiot sam uznaje, co jest dobre, a co złe. Bauman przedstawia swoją koncepcję kreowania przedmiotu moralności – dobra – poprzez zobrazowanie tego zagadnienia. Otóż stanowienie – kreowanie przedmiotu moralności przez jednostkę podobne jest do malowania obrazu. Artysta tworząc dzieło sztuki – np. obraz – podaje jednocześnie klucz interpretacyjny, który pozwala w odpowiedni sposób zinterpretować owe dzieło[296]. W podobny sposób, zauważa Bauman, jest w przypadku jednostki, która jako podmiot moralności kreuje własną jaźń moralną. Jaźń moralna konkretnego człowieka jest z kolei odpowiedzialna za podejmowanie przez jednostkę decyzji o tym, co jest dobre, a co złe. Jaźń moralna człowieka podaje, analogicznie do artysty – malarza – klucz interpretacyjny dla jej własnego zrozumienia. W takim wypadku to jaźń moralna decyduje

---

[295] Por. J. Sochoń, *Problem dobra w postmodernizmie*, *dz. cyt*., s. 203.
[296] Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 53.

o przedmiocie moralności – dobru[297]. Zatem zgodnie z myślą Zygmunta Baumana moralne jest to tylko, co dany człowiek uzna za słuszne i co – w konsekwencji – będzie stosował w praktyce codziennego życia[298]. W jaki sposób natomiast podmiot decyduje o tym, co jest dobre, a co – złe?

Człowiek decyduje o tym, co jest dobre a co złe na podstawie własnej wrażliwości moralnej. Zygmunt Bauman krytykuje tzw. *starą etykę*, charakteryzującą się podawaniem sztywnych reguł postępowania (wyrażających się np. W zasadach, nakazach, zakazach, regulaminach). *Stara etyka* jest podawana przez etyków – specjalistów, którzy, zdaniem Baumana, bezpodstawnie pouczają innych ludzi w kwestiach moralności i wyboru tego, co jest dobre, a co złe. Etycy dążyli do utworzenia tzw. *etyki doskonałej*. Ta zaś, według Baumana, *jawi się na kształt kodeksu przepisów prawnych, określających czyny poprawne powszechnie – to znaczy, właściwe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów; takich przepisów, jakie rozróżniają uczynki dobre od złych raz na zawsze i bez względu na okoliczności lokalne*[299]. Taka etyka doprowadziła, zdaniem Baumana, do wielu tragedii XX wieku: Holocaustu, Archipelagu Gułag, wojen ideologicznych czy religijnych[300]. Jako remedium na taki stan rzeczy twórca *płynnej nowoczesności* proponuje etykę bez kodeksów: etykę opartą li tylko na wrażliwości moralnej poszczególnych ludzi. Etyka taka, odwołująca się do moralnego zmysłu każdego człowieka, prowadzi do skrajnie subiektywnego oceniania i działania moralnego. Propozycja tak rozumianej moralności stoi w jawnej sprzeczności m. in. Z nauczaniem Kościoła Katolickiego, wyrażonym w encyklice *Veritatis Splendor. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wy-*

---

[297] Por. Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w myśli Zygmunta Baumana*, *dz. cyt*., s. 73.
[298] Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 53.
[299] Tamże, s. 42.
[300] Por. A. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowożytności*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, *dz. cyt*., s. 29.

*łączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej*[301]. Zygmunt Bauman uzasadnia swoje oryginalne pojmowanie moralności bez przedmiotu.

Moralność bez przedmiotu uzasadnia w myśli Baumana jego negatywny stosunek do jakichkolwiek kodeksów etycznych. Wszelkiego rodzaju kodeksy i normy mają bowiem sens, o ile istnieje obiektywne dobro – przedmiot moralności. Kodeks moralności ma za zadanie chronić samo człowieczeństwo w człowieku. Kodeks moralności ma także prowadzić podmiot do realizacji jemu właściwej formy substancjalnej, czyli ma za zadanie doprowadzić człowieka do pełni jego człowieczeństwa. Skoro zaś nie ma przedmiotu moralności, jak prezentuje się to w Baumana pojęciu moralności, to kodeksy etyczne nie mają czego chronić, są więc pustymi przepisami. Nie ma sensu bowiem tworzyć kodeksów etycznych, ponieważ bez obiektywnego przedmiotu – dobra – są owe kodeksy aksjologicznie puste, czyli nie są wypełnione dobrem. Kodeksy etyczne są tedy postrzegane jedynie jako swego rodzaju *wędzidła* na człowieka. Z tej racji Bauman traktuje kodeksy jako wyraz zniewolenia człowieka.

Bauman podaje schemat, w jaki sposób kształtowały się kodeksy moralne. W swoich rozważaniach dotyczących kształtowania się kodeksów i norm etycznych polski socjolog odwołuje się do prac F. Nietzschego twierdząc, że pierwotnie miał miejsce *arystokratyczny gest samo-utwierdzenia*[302]. Ci, którzy mieli na tyle siły i odwagi, żeby własne zwyczaje i tradycje podtrzymywać, wytworzyli w pewien sposób moralność bez etyki, bez

---

[301] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor* (Watykan 6.08.1993 r.), pkt. 32.
[302] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 77.

konieczności ustalania jakichkolwiek norm. Istniał bowiem pewien ideał, który odznaczał się nieobecnością norm. Jednak owa wolność arystokracji i szlachty powodowała ucisk niższych warstw społeczeństwa – wprowadzała niewolę pospólstwa: *wolność szlachty oznacza niewolę pospólstwa*[303]. Z tego też względu ci, którzy znajdowali się na dole hierarchii społecznej, musieli odwoływać się do pewnych norm. Domagali się przepisów, które w pewien sposób rekompensowałyby ich słabość i zależność. Przepisy te miałyby zapewnić ochronę przed wykorzystującą niższe warstwy arystokracją. *Nie dziwi więc, że to pozbawieni wpływów i władzy, i zasobów bez jakich wolność jest nie do urzeczywistnienia, zwykli odwoływać się do norm; domagać się przepisów, przepisów jakie by ograniczały żywioł, wiązały ręce – norm, jakich potęga rekompensowałaby po trosze impotencję słabych i ubogich*[304]. Z tego względu, rozważa dalej Bauman, nie należy dziwić się Nietzschemu, który wszelką moralność normatywną, wraz ze wszelkiego rodzaju skodyfikowaną etyką, uznaje za spisek niewolników. Wyprowadza z tego autor pojęcia śmierci Boga wniosek, że wszelka etyka normatywna jest wynikiem działania ubogich, biednych i słabych. Te właśnie grupy wymyśliły normy etyczne, podkreślając jednocześnie, że to oni są tymi dobrymi, a silni i bogaci – arystokraci – są tymi złymi. Z kolei biedni i znajdujący się na marginesie społeczeństwa zaczęli następnie używać etyki normatywnej jako swego rodzaju broni przeciwko uciskającym ich arystokratom[305]. Kodeksy i normy w późniejszym okresie zaczęły być jednak wykorzystywane przez arystokrację do kontrolowania biednych.

Etyka normatywna była w gruncie rzeczy etyką bez przedmiotu. Spełniała w społeczeństwie zadanie regulatora. Kodeksy i normy moralne są w niej wyrazem panowania nad innymi. Zygmunt Bauman uwa-

[303] Tamże.
[304] Tamże.
[305] Zob. tamże, s. 76-77.

ża, że z nastaniem nowoczesności to klasa panująca, elita społeczeństwa potrzebowała norm i kodeksów, nierzadko niezwykle szczegółowych, jednoznacznych i surowych. Dzięki temu w nowoczesności lud mógł być kierowany i rządzony przez panujących[306]. Etyka zaczęła być zatem postrzegana jako sposób trzymania człowieka w ryzach. Przepisy te miały być jednocześnie założone na solidnym fundamencie przyjmowanego porządku społecznego, który miałby silną podstawę, niełatwą do zakwestionowania czy obalenia[307]. Zatem etyka miała być swego rodzaju narzędziem służącym do zapanowania nad moralnością poszczególnych osób[308]. *Elita panująca potrzebowała norm i kodeksów – i to drobiazgowych. Przepisów surowych, o ile to możliwe niedwuznacznych, skutecznych – takich, jakich przestrzegania powszechnego, lub niemal powszechnego, dałoby się dopilnować. Elita panująca potrzebowała kodeksu etycznego: zbioru wskazówek dla każdego i na każdą okazję – kontroli wszędobylskiej i natrętnej, wnikającej w każdy szczegół życia i każdą szczelinę społecznego układu, kierującej każdym poczynaniem (lub, gdy po temu zajdzie potrzeba, zapobiegającej ruchom niepożądanym) wszystkich, którzy znajdą się na terenie, nad którym rozciąga się panowanie*[309]. Te zasady, mimochodem, wciąż zachowując walor uniwersalności, czyniły panujących – panującymi, a podległych – podległymi. Co więcej, tę zależność panujący-podległy owe stosowane przez nowoczesną arystokrację kodeksy i normy skrzętnie utrzymują. Dlatego, rozważa dalej polski filozof, panujący potrzebowali etyki opartej na solidnych fundamentach, takiej, której nie można podważać. A taka etyka zasadza się na autorytecie rozumu. Natomiast podwładni, zauważa Bauman, nie

---

[306] Por. Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Zygmunta Baumana*, *dz. cyt*., s. 74.
[307] Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 79.
[308] Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Zygmunta Baumana*, *dz. cyt*., s. 74.
[309] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 79.

potrzebowali już kodyfikowania jakichkolwiek zasad. Żyli codziennością, walczyli o przetrwanie, bez głębszej refleksji nad własnym życiem. Normy i kodeksy ustalane przez rządzących sprawiały, że podwładni nie tyle szli przez życie, co byli *unoszeni na falach*. Zatem robili nie to, co wcześniej by postanowili, ale co robić musieli. Z racji braku obiektywnego dobra – przedmiotu moralności nie miał człowiek wolności wyboru, ponieważ był niesiony przez zjawiska gospodarcze czy społeczne. Jednostki czy całe grupy postępowały w określony sposób nie dlatego, że tak chciały postępować, ale dlatego, że tak postępować musiały. Ich wybór uwarunkowany był możliwościami z góry im narzuconymi, a zatem, z konieczności, wybór taki był ograniczony[310]. Zatem *stara etyka* według Baumana *jawi się […] na kształt kodeksu przepisów prawnych, określających czyny poprawne powszechnie – to znaczy, właściwe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów; takich przepisów, jakie rozróżniają uczynki dobre od złych raz na zawsze i bez względu na okoliczności lokalne*[311]. Te rozważania nad *starą etyką*[312] stanowią podstawę do wyprowadzenia przez Baumana tezy o moralności w ponowoczesności.

Bauman zarzuca etyce i moralności klasycznej trzymanie człowieka

---

[310] Zob. tamże, s. 80-83.

[311] Tamże, s. 42.

[312] Zarysowany tutaj sposób pojmowania przez Baumana szeroko pojętej etyki charakterystycznej dla Zachodu jest nie tyle krytyką tejże etyki, ile raczej jej uproszczonej, subiektywnej, wersji. W związku z tym pojawia się wiele zarzutów wobec Baumana krytyki etyki europejskiej. Zob. D. Brzeziński, *Dwie dekady etyki ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 14-29. O stosunku Baumana do nowoczesności pisał także Szahaj: *w tej perspektywie można by rzec, iż nowoczesność jest dla Baumana wiekiem sztuczności, cechującym się kompletnym brakiem zaufania dla przyrodzonej ludzkiej dobroci i w imię wyspekulowanego dobra ograniczającym ich wolność, postnowoczesność zaś jest wiekiem uwalniania ludzkich aspiracji i pragnień, pozwalającym na prowadzenie życia najbliższego rzeczywistym sposobom odczuwania dobra i zła, szczęścia i rozpaczy przez konkretnych, określonych przez swe lokalne kultury, mieszkańców tego świata*. Por. A. Szahaj, *Nadzieja w postnowoczesności. Poglądy Zygmunta Baumana na mapie stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu*. [w:] *Trudna ponowoczesność, Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*, dz. cyt., s. 131.

w niczym nieuprawnionych ryzach. Był to wynik lęku przed wkroczeniem człowieka na drogę wolności. Bauman określił to w następujących słowach: *Kroczenie drogą dobra nie było kwestią wolnego wyboru: przeciwnie, wiązało się z unikaniem wyboru – z trzymaniem się zwyczajowych dróg postępowania*[313]. Liczne sztywne reguły postępowania, zakazy i nakazy doprowadziły do tego, że człowiek szedł jedną – homogeniczną – drogą, jego życiem kierowały zewnętrzne przymusy. Polski uczony również podtrzymuje narrację o *rządach fachowców* w kwestii etyki i moralności, którzy ustalają trwałe i niezmienne zasady etyczne. Bauman pisał: *jawi się ona na kształt kodeksu przepisów prawnych, określających czyny poprawne powszechnie – to znaczy, właściwe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów; takich przepisów, jakie rozróżniają uczynki dobre od złych raz na zawsze i bez względu na okoliczności lokalne*[314]. Skoro zaś takie wzorce postępowania są niewłaściwe, to trzeba zrezygnować z owej etyki *fachowców*, czyli filozofów i etyków reprezentujących *starą etykę*[315]. Na miejsce takiej etyki powinna zostać wprowadzona etyka *zwykłych ludzi*, którzy zastąpią dotychczasowych fachowców w kreowaniu dobra – przedmiotu moralności. Stąd też wyprowadzano tezy o współczesności jako *końcu etyki*. Czasy, w których żyje człowiek współczesny, są tedy określane *wiekiem moralności czy moralności bez etyki*[316]. Etyka normatywna przestała być człowiekowi żyjącemu w ponowoczesności potrzebna. Skoro utraciła swoją moc w kwestii regulowania życia społecznego, to nie ma sensu dalej jej podtrzymywać[317]. A straciła swoją moc regulowania, bowiem normy nie są wyrazem

---

[313] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności postmodernistycznej*, *dz. cyt*., s. 12-15.
[314] Tamże, s. 42.
[315] Por. tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 271.
[316] Por. R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy? w sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, *dz. cyt*., s. 77.
[317] W. Gryżenia, *Współczesna moralność bez etyki?,* „Annales. Etyka w życiu gospodarczym" t. 12 (2009), nr 1, s. 207-208.

obiektywnego porządku dobra. Nie ma zatem w zaproponowanym przez Baumana dyskursie miejsca na obiektywne dobro, będące przedmiotem moralności.

Moralność bez przedmiotu jest drogą do uczynienia człowieka *wolnym*. Odrzucenie etyki normatywnej nie jawi się zatem jako zamach na człowieka, ale jako jego *wyzwolenie. Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie*[318]. Jest to nawiązanie do marksizmu, według którego pojęcie humanizmu należy utożsamiać z naturalizmem i ateizmem. Nie idzie polski uczony jednak drogą marksistowskiego rozumienia moralności (już to wspomnieliśmy), według którego klasa dominująca, sprawująca władzę, narzuca reszcie społeczeństwa pewne kodeksy etyczne, mając jednak na względzie swoje własne korzyści. Odrzuca również Bauman stanowisko, w myśl którego normy etyczne są wynikiem konsensusu, swego rodzaju kompromisu społecznego. Neguje również konsekwencjalizm[319]. Nie sposób bowiem przewidzieć do końca ostateczne rezultaty i wyniki poszczególnych działań – ze względu na wielość uczestników i występujących społecznych interakcji[320]. Obserwowana wielość kodeksów, wzorców i przekonań etycznych tzw. *zwykłych ludzi* prowadziła do stanu niepewności, rodziła wśród ludzi dylematy i wątpliwości dotyczące etycznego postępowania. Owa niepewność bierze swe źródło w tym, że brakuje w Baumana pojęciu moralności obiektywnego przedmiotu – dobra. Prostą konsekwencją tego stanu rzeczy wydaje się być odrzucenie jakichkolwiek kodeksów etycznych. Zanegowanie przez Baumana obiektywnego przedmiotu etyki skutkuje tym, że odrzucił on istnienie jakichkolwiek

---

[318] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, *dz. cyt*., s. 47.
[319] Zob. tenże, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, „Etyka" (1994), nr 27, s. 10-11.
[320] Por. tenże, *Etyka ponowoczesna*, *dz. cyt*., s. 26.

nienaruszalnych zasad etycznych, których człowiek mógłby się nauczyć i do nich się stosować we własnym życiu. Rzeczywistość, w ramach której porusza się człowiek, jest bowiem wieloznaczna i ambiwalentna. W związku z tym ludzkie decyzje moralne odznaczają się nieuporządkowaniem i wieloznacznością[321]. Dobro i zło moralne są zatem li tylko *wartościami funkcjonalnymi*, które uzależnione są od historycznych, kulturowych i społecznych uwarunkowań[322]. Takie usytuowanie postmodernistycznego przedmiotu moralności prowadzi podmiot do konieczności wzięcia przez niego odpowiedzialności za swoje własne decyzje w sferze moralności. Zdaniem Baumana *rehumanizacja moralności oznacza powrót odpowiedzialności moralnej z punktu docelowego (dokąd została wygnana) z powrotem do punktu początkowego procesu etycznego*[323]. Skoro człowiek ustanawia dobro, to jest on za nie w sposób pełny odpowiedzialny, czyli staje się wówczas w pełni podmiotem moralnym. Człowiek zatem staje się podmiotem moralnym poprzez ustanawianie moralnego przedmiotu. Dotychczas zaprezentowaliśmy pojęcie przedmiotu moralności w myśli Baumana. Teraz dokonamy próby rekonstrukcji celu moralności w twórczości polskiego filozofa.

Człowiek – byt absurdalny w ujęciu Zygmunta Baumana – nie ma immanentnej sobie celowości[324]. W przeszłości człowiek usiłował znaleźć cel i sens dla swojego istnienia czy działania. Czasy ponowoczesne odrzucają jednak, zdaniem Zygmunta Baumana, ambicję do odnalezie-

---

[321] Por. tamże, s. 287.
[322] Por. J. Sochoń, *Problem dobra w postmodernizmie*, *dz. cyt*., s. 205.
[323] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, *dz. cyt*., s. 48. Por. tenże, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, *dz. cyt*., s. 26.
[324] Por. tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 51.

nia uniwersalnego dla całej ludzkości celu[325]. Całościowe spojrzenie na Baumana koncepcję celowości bytu ludzkiego pozwala wysunąć twierdzenie, że również konkretny człowiek jako taki nie ma immanentnego ukierunkowania na cel. Wynika to oczywiście z odrzucenia przez Baumana obiektywnego dobra – przedmiotu moralności. Jednakowoż Bauman słusznie zauważa, że człowiek jako taki jest istotą stale niedopełnioną, stale niespełnioną. Uwaga ta nie rzutuje jednak u Baumana na poszukiwanie pogłębienia tego zagadnienia w odniesieniu do ontycznej struktury człowieka[326]. W związku z tym celem moralnego działania podmiotu nie jest zatem wybieranie dobra moralnego, które miałoby zapewnić osobie aktualizowanie własnych potencjalności, aby osiągnął człowiek pełnię swego bytu osobowego. Promowany jest natomiast ponowoczesny styl funkcjonowania polegający na odrzuceniu aspiracji do znalezienia lub nadania ludzkiemu życiu czy działaniu sensu. Zarzucona jest tedy również kwestia wyboru ostatecznego człowieka, który dokonuje się w momencie śmierci człowieka. Bauman odrzuca w całości obiektywny porządek dobra, w którym Bóg jest *Summum Bonum*. W klasycznym rozumieniu moralności podejmowane przez człowieka decyzje mają ostatecznie doprowadzić do krańcowego wyboru w momencie śmierci – afirmacji lub odrzucenia osobowego Boga – Summum Bonum. Inaczej w myśli postmodernistycznej, w której Bauman podważa istnienie ostatecznego celu człowieka, czyli osiągnięcie pełnej, aktualnej formy substancjalnej – świętości. Prowadzi to do zakwestionowania klasycznego ujęcia moralności, w myśl której ostatecznym celem życia człowieka jest realizowanie pełni własnego człowieczeństwa, które dokonuje się w zjednoczeniu z osobowym Bogiem.

---

[325] Nie jest jednak do końca jasne jak tę sytuację pojmuje Bauman, ponieważ w jego tekstach nie ma jasności co do tego, czy człowiek jako istota nie ma immanentnego celu w sobie czy też nie jest on w stanie jednoznacznie rozpoznać właściwego dla siebie ukierunkowania.

[326] Por. tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 24.

Celem Baumana pojęcia moralności jest uzyskanie przez podmiot absolutnej wolności. Wyrazem takiej wolności będzie pełna autonomia podmiotu. Zygmunt Bauman i wielu innych autorów reprezentujących nurt myśli postmodernistycznej pisze o tym nie wprost, gdy postuluje autonomię tworzenia podmiotu moralnego i autonomię w kreowaniu – ustanawianiu przedmiotu moralności – dobra. Trudno jednak ustalić, czego ma dotyczyć ta autonomia. Czy ma być to autonomia w kwestii rozpoznawania pewnych powinności moralnych, czy autonomia rozumiana jako prawo do stanowienia kodeksów etycznych dostosowanych do konkretnych sytuacji[327]. Jeśli bowiem mówić o rozumieniu autonomii człowieka w pierwszym wariancie, to rzeczywiście zajmowanie się moralnością ma sens. Jednak bez odniesienia do podstawowego kryterium, które mówiłoby o tym, które czyny ludzkie są dobre lub złe, nie można mówić o moralności[328]. Pesymistyczne zapatrywanie się na rozum ludzki w konsekwencji prowadzi do stwierdzenia, że nie można dotrzeć do obiektywnej prawdy o dobru (obiektywne dobro nie istnieje). Takie założenie postuluje, że owszem, może istnieć pewien ogólny tworzony przez człowieka porządek moralny, jednakże kwestia jego rozpoznania i przyjęcia pozostaje wyłącznie w gestii jednostki. Takie rozpoznawanie jest więc subiektywne, nacechowane indywidualnymi uwarunkowaniami. Nie jest zatem celem moralności obiektywne dobro człowieka (to bowiem nie istnieje), ale jego subiektywnie pojęte szczęście w świecie czysto materialnym. Utworzenie swoiście pojętego *raju na ziemi* jako celu osiąganego przez jednostkę moralną wysuwa postulat takiego rozumienia moralności, które polegałoby na subiektywizacji stanowionego przez człowieka ogólnego porządku etycznego, co ma doprowadzić do absolutnej autonomii

---

[327] Por. P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 23.

[328] Por. tamże.

człowieka w kwestii moralności.

Autonomię jednostka osiąga stopniowo. Wpierw poprzez zastąpienie etyki normatywnej etyką wrażliwości moralnej zwykłych ludzi. To człowiek jako ***individuum*** ma prawo do właściwego rozeznawania i wybierania. Bauman tak o tym pisał: *Większość ludzi, w większości sytuacji życiowych […] daje sobie lepiej lub gorzej radę bez stosowania kodeksu i bez oficjalnego potwierdzenia słuszności podejmowanych kroków*[329]. Następuje tutaj dowartościowanie indywidualnej wrażliwości każdego człowieka, jego własnego zmysłu moralnego. Nie liczą się już obiektywne normy moralne, zdanie *fachowców* czy *ekspertów*, ale subiektywne i indywidualistyczne przekonania konkretnej osoby. W ten sposób dochodzi się do sytuacji, w której każdy jest sam dla siebie ostatecznym decydentem i instancją odwoławczą. Każdy może podejmować decyzje bez konieczności tłumaczenia się innym, bez argumentowania swojego zdania czy wyboru. Wyłania się z tego moralność chaosu, różnorodności i niedookreślenia. Skoro bowiem każdy człowiek posiada swoją własną prawdę, różną znacznie od prawdy innych ludzi, to naturalne jest, że może dopuszczać się różnych, nierzadko chaotycznych, działań[330]. Moralność bez podmiotu, bez przedmiotu, a w konsekwencji i bez etyki, bez odwoływania się do jakichkolwiek zasad czy bez odczytywania bytowej struktury rzeczywistości, ustalonej przez Boga – Intelekt, prowadzi do przyjęcia postawy *rób, co chcesz*. Jest to propozycja etyki obliczonej na wrażliwość moralną poszczególnych osób. W myśl tej etyki człowiek odwołuje się do swojego wewnętrznego głosu moralnego, który powinien być obecny we wnętrzu każdego człowieka. *Ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości mo-*

---

[329] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 43.
[330] Por. W. Gryżenia, *dz. cyt.,* s. 209.

*ralnej, a zatem własnej, nie wywłaszczalnej i nie zbywalnej, moralnej odpowiedzialności. Ta nowa konieczność jest często przyczyną moralnego zagubienia i rozpaczy. Ale też daje ona jaźni moralnej szansę, jakiej nigdy przedtem nie miała*[331]. W moralności człowiek nie potrzebuje etyki jako teorii moralności. Bauman podważa zatem konieczność odwoływania się do etyki, stanowiącej teorię dla praktycznego życia moralnego.

Pełną autonomię jednostka osiąga przez moralność bez etyki. Ostatecznie jednostka osiąga swój cel moralności odżegnując się od każdego systemu normatywnego. Moralność taka stanowiona jest przez każdego człowieka indywidualnie na podstawie tego, że każdy człowiek jest autonomiczny w swoich decyzjach. Z tego powodu polski uczony postuluje moralność, która nie zakłada żadnych trwałych norm etycznych, uniwersalnych zasad, według których człowiek miałby się kierować w swoim postępowaniu[332]. Akt moralny ma charakter wyjątkowo indywidualny, jest dziełem człowieka, w całości kreowanym osobistym aktem jednostki – *akt moralny poczyna się w samotności*[333]. A skoro nie ma obiektywnych norm moralnych, to akt moralny jest kreowany niezależnie od porządku dobra. W zaproponowanej przez uczonego z Leeds teorii moralności bez etyki można dostrzec pewne pozytywne wątki. Są nimi np. brak uznania dla eugeniki, która jest sposobem realizowania inżynierii społecznej, czy dla jakiejkolwiek formy ludobójstwa i prześladowań na tle etnicznym[334]. Nie wiadomo jednak, na jakiej podstawie Bauman tego uznania rze-

[331] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, *dz. cyt*., s. 83.

[332] Por. tenże, *Etyka ponowoczesna*, *dz. cyt*., s. 91-93.

[333] Tamże, s. 84.

[334] Por. tenże, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, *dz. cyt*., s. 50-59. Por. tamże, s. 70-78. Zygmunt Bauman był Żydem, dlatego szczególnie bliskie było mu zagadnienie Holocaustu. Zauważa, że Żydzi są w swych działaniach bardzo podobni do tych, którzy wcześniej ich prześladowali i eksterminowali. Dzieje się to m. in. przez prześladowania na masową skalę, branie zakładników, tworzenie obozów koncentracyjnych: *Wspomnienia Holocaustu usztywniło grzbiety izraelskich okupantów ziemi arabskiej*. Tenże, *Etyka ponowoczesna*, *dz. cyt*., s. 310.

czonym praktykom odmawia. Odwołuje się wprawdzie do tzw. *impulsu moralnego*, ale czy może być on rozumiany jako sumienie? Oddzielenie bowiem sumienia od sfery racjonalno-wolicjonalnej prowadzi do wytwarzania chwilowych, pozbawionych racjonalności odczuć. A budując na takim fundamencie trudno mówić o moralności. Skoro bowiem emocje uznamy za główny wyznacznik aktów moralnych, to nie ma miejsca na racjonalność. Sumienie natomiast w klasycznie rozumianej moralności jest rozumem praktycznym, którym podmiot moralny posługuje się w poznawaniu normatywnego porządku dobra. Inaczej w zaproponowanym przez Baumana rozumowaniu – również zbrodniarze popełniający krytykowane przez niego czyny (ludobójstwo, prześladowania na tle etnicznym) mają prawo do ich podejmowania, ponieważ mogą decydować, mają autonomię moralną. Nie ma możliwości merytorycznie dowieść potępienia uczynków przez nich zrealizowanych[335].

Rekonstruując Baumana pojęcie kultury w niniejszym paragrafie zanalizowano moralność jako jedną z dziedzin kultury. Jak wykazano, pojęcie moralności jest opisywane poprzez wskazanie na podmiot, przedmiot i cel moralności. Pojmowanie ich przez Zygmunta Baumana znacznie różni się od tego w klasycznie rozumianej moralności. W moralności klasycznie rozumianej podmiotem jest istniejące, niezłożone, substancjalne *ja* obdarzone rozumem i wolą. Podmiot z racji udzielanego mu przez Boga istnienia jest dynamiczny, zaś z racji swej prostej istoty – całkowicie spotencjalizowany. Działając pod aktualnym istnieniem spełnia się poprzez moralność. W pojęciu moralności zaproponowanym przez Baumana ginie osobowy podmiot. Można mówić jedynie o człowieku poddającym się chaotycznym siłom. Podmiot wyłania się z chaotycznie pojmowanego bytu. Wykształca się on dopiero w efekcie działań o charakterze moralnym. Nie ma on bo-

[335] Zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, *dz. cyt*., s. 96-99.

wiem statusu ontycznego, lecz status moralny. W klasycznie pojmowanej moralności przedmiot stanowi dobro jako dobro rozumiane w aspekcie metafizycznym i ontycznym. Z kolei wybierane dobro ontyczne stanowi moralny aspekt dobra, będący jednocześnie celem moralności. Tymczasem w pojęciu moralności zaproponowanym przez Baumana moralność nie ma przedmiotu. Każdy człowiek sam konstruuje to, co dobre jest, a co dobre nie jest. Dokonuje podmiot wyboru, który kreuje dobro, na podstawie li tylko swojej własnej wrażliwości, bez konieczności odwoływania się do kodeksów i norm etycznych. Celem klasycznie rozumianej moralności jest pełne zaktualizowanie formy osobowej człowieka. Człowiek dzięki moralności ma uzyskać doskonałą formę jako aktualną. W języku teologicznym wyraża się to w pojęciu świętości. Z kolei celem moralności w pojęciu moralności u Baumana jest uczynienie człowieka autonomicznym – wolnym od krępujących i zniewalających kodeksów etycznych. Kodeksy i normy mają bowiem za zadanie chronić dobro, jakim jest człowiek, oraz mają doprowadzać go do pełni jego człowieczeństwa. Skoro zaś nie ma obiektywnego przedmiotu moralności, jak utrzymuje Bauman, to nie ma potrzeby tworzenia kodeksów i norm. Kodeksy etyczne mają być tedy zastąpione moralną wrażliwością poszczególnych osób – każdy wie bowiem, jak postąpić w danej sytuacji. Celem jest zatem wyzwolenie człowieka z pancerza starej, normatywnej etyki, która jest w postmodernistycznym dyskursie pojmowana na wzór wędzidła zakładanego na człowieka.

Takie pojmowanie moralności bez odwoływania się do normatywnej etyki ma uczynić człowieka szczęśliwym w świecie materialnym. Dotąd zrekonstruowano Baumana pojęcia moralności jako jednej z dziedzin kultury. Dla uzyskania integralnego pojęcia kultury w postmodernistycznej myśli Baumana potrzeba jeszcze zrekonstruować jego pojmowanie sztuki i religii.

# Rozdział III

## Postmodernistyczne pojęcie sztuki i religii w myśli Zygmunta Baumana

W poprzednim rozdziale zrekonstruowaliśmy Baumana pojęcie nauki i moralności. Z kolei niniejszy rozdział będzie stanowił rekonstrukcję Baumana pojęcia sztuki i religii. Sztuka i religia stanowią doniosłe dziedziny kultury integralnej. Sztuka stanowi coś bardzo ludzkiego, gdyż dzięki niej człowiek przekształca świat ożywiony i nieożywiony, przystosowując się do świata, w którym żyje. Religia z kolei stanowi ogniskową wszystkich dziedzin kultury. Jest ona relacją, jaka zachodzi pomiędzy osobą człowieka a osobą Boga. W religii człowiek osiąga ostateczne spełnienie jako człowiek. Okazuje się bowiem, że ani nauka, ani moralność, ani sztuka nie zapewnią człowiekowi pełnej aktualizacji wszystkich jego potencjalności. Dokonuje się to jedynie poprzez wchodzenie w kontakt z osobowym Bogiem.

Rekonstrukcji Baumana pojęcia sztuki i religii dokonamy w następujący sposób. Najpierw przedstawimy klasycznie rozumianą sztukę i religię. W odniesieniu do nich zrekonstruujemy, na podstawie tekstów Baumana, jego pojmowanie sztuki i religii. Dzięki takiemu zabiegowi uzyskamy ogląd najważniejszych tez stawianych przez Baumana w odniesieniu do sztuki i religii.

## 1. Postmodernistyczne pojęcie sztuki w myśli Zygmunta Baumana

Sztuka stanowi trzecią dziedzinę kultury. Rekonstruując Baumana pojęcie sztuki zastosujemy następującą metodę. Na początku przedstawimy klasyczne rozumienie sztuki, które opisywane jest poprzez wskazanie na podmiot, przedmiot i cel sztuki. Następnie podejmiemy się rekonstrukcji pojęcia sztuki poprzez analizę prac Baumana. Najpierw przedstawimy jego pogląd na genetyczne wyjaśnienie pochodzenia sztuki. Następnie podejmiemy się próby wyłonienia charakterystycznych cech Baumana pojęcia sztuki zderzając je z klasyczną teorią sztuki.

Realistyczna metafizyka jest punktem odniesienia dla wypracowania *prywatywnej* (od łac. *privatio* – brak) teorii sztuki. Owa *prywatywna* koncepcja sztuki polega na usuwaniu braków zastanych w świecie. Sztuka zatem w myśl teorii *prywatywnej* ma za zadanie doskonalić świat zastany przez człowieka[336]. *Prywatywna* teoria sztuki stoi zatem w jawnej kontrze do irracjonalnej teorii *maniczno-ekspresyjnej*, w myśl której w sztuce nie może być jakichkolwiek kanonów oraz że sztuka jest przestrzenią wolnej i swobodnej eksploracji i ekspresji twórcy. Sztuka w myśl tej teorii stanowi wyraz *boskiego szału*, natchnienia, fantazji czy spontanicznej kreacji dzieła przez twórcę[337]. Wyrazem tego jest głoszone przez współczesnych antyartystów hasło: *definicją sztuki jest sztuka*[338]. *Prywatywna* teoria sztuki stanowi również opozycję do *ejdetycznej* teorii sztuki, gdzie jest ona postrzegana jako ucieleśnienie niezmiennych i wiecznych idei[339]. Dopiero

---

[336] Por. H. Kiereś, *Problem definicji sztuki*, „Roczniki Filozoficzne" t. 47 (1999), z. 2, s. 174.
[337] Zob. M. A. Krąpiec, *Filozofia – co wyjaśnia?,* Warszawa 1997.
[338] Zob. H. Kiereś, *Co zagraża sztuce?,* Lublin 2004.
[339] Por. tenże, *Realistyczna koncepcja sztuki*, „Roczniki filozoficzne" t. 56 (2008), nr 1, s. 144.

realistyczna koncepcja sztuki – wyrażona w teorii *prywatywnej* – dostarcza pełnego wyjaśnienia czym jest sztuka. Wychodzi bowiem od wiedzy, jaką człowiek ma o świecie i o sobie samym. Sztuka zatem stanowi obraz owej wiedzy człowieka oraz jest wyrazem jego woli doskonalenia świata i siebie samego poprzez usuwanie zastanych w nich braków[340]. Zatem klasyczną teorię sztuki można przedstawić w następującym twierdzeniu: *Czego nam brak, tego nam dostarcza sztuka*. Tej tezie towarzyszy inna, w myśl której *sztuka naśladuje naturę*. Owe dwa spostrzeżenia zostały zsyntetyzowane przez Tomasza z Akwinu: *ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit*[341]. Zatem w myśl metafizyki racją ostateczną dla istnienia sztuki są doświadczane braki bytowe, które człowiek zastaje i poznaje w świecie i w sobie samym. Ich suplementacji dokonuje człowiek poprzez akty naśladujące działanie natury[342].

Sztuka w myśl filozofii klasycznej ma naśladować naturę (ars imitatur naturam). Naśladując naturę doskonali ona zastaną przez człowieka rzeczywistość. Natura jest zasadą powstawania i pierwszego działania bytu. Natomiast pierwszym atrybutem natury jest jej celowość. Zatem wszystko, co powstaje, jest celowe. Z tej racji sztuka, naśladując naturę, naśladuje jednocześnie jej celowość[343]. Arystoteles zestawiając ze sobą wytwórczość natury i sztuki zauważył, iż są one podobne do siebie poprzez celowość[344]. Wypowiedź Stagiryty uzupełnił Akwinata: *artifex utitur materia, quam natura facit*[345];*[…] ars imitatur naturam in sua operatione*[346]. Zatem działanie, jakie obserwujemy w sztuce, jest celowe i analogiczne do celowości,

---

[340] Por. tenże, *Problem definicji sztuki*, *dz. cyt*., s. 174.
[341] Tomasz z Akwinu, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* lib. IV, d. 42, q. 2, a. 1, resp.
[342] Por. H. Kiereś, *Realistyczna koncepcja sztuki, dz. cyt., s. 147.*
[343] Por. tamże, s. 149.
[344] Por. tamże.
[345] Tomasz z Akwinu, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio,* lib. VIII, lect. 2, n. 4.
[346] Tomasz z Akwinu*, Suma teologiczna*, I, q. 117, a. 1, resp.

jaką ma w sobie sama natura. Oznacza to, iż człowiek tworzący sztukę działa celowo. Jednakowoż należy zauważyć, że w tworzeniu człowiek jest ograniczony przez naturę. Wynika stąd, że stanowi ona wzór i zakreśla granice dla sztuki. Jeśli zatem człowiek w swoim tworzeniu wychodzi poza granice celowości, wtedy zaczyna tworzyć antysztukę. Antysztuka zaś, w przeciwieństwie do sztuki, nie tylko nie doskonali świata, ale również pomnaża zastane w nim braki.

Ostateczną racją dla sztuki jest dopełnianie zastanych w naturze braków (*ars supplet defectum naturae*). Człowiek nie potrzebowałby bowiem sztuki, gdyby to natura dopełniała wszystkie możności bytu i wszystkie możliwości. To znaczy, że gdyby natura sama szyła ubrania czy budowała domy, sztuka nie miałaby racji bytu. Sztuka zatem eliminuje braki zastane przez człowieka (doskonali świat) w dwójnasób. Może wspomagać działanie samej natury (np. jeśli chodzi o hodowlę czy medycynę), bądź transponuje zasady działania natury na artefakty, co zauważyć możemy np. W budownictwie czy muzyce.

Dotychczas przedstawiliśmy główne twierdzenia *prywatywnej* teorii sztuki. Właśnie *prywatywna* teoria sztuki jest teorią klasyczną. Niżej poddamy analizie jej podmiot, przedmiot i cel.

Podmiot w sztuce stoi za poznaniem prawdy, prawdy o dobru i prawdy o dobru integralnym. Sztuka stanowi wyraz ludzkiej wiedzy o otaczającym go świecie. Natomiast sztuka, która wyrasta z poznania fałszywego, nie doskonali zastanego przez człowieka świata, lecz pomnaża obecne w nim braki. Wyraził tę prawdę Akwinata: *ars […] supplet […] naturae in illis in quibus natura deficit*[347]. Zdaniem Tomasza granicę dla sztuki stanowi prawda o naturze. Gdy bowiem podmiot tworzący sztukę rozminie się

[347] Tomasz z Akwinu, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* lib. IV, d. 42, q. 2, a. 1, resp.

z prawdą o naturze, gdy będzie działał wbrew naturze, to wtedy zacznie tworzyć antysztukę[348]. Stagiryta odróżnia rozum teoretyczny oraz rozumu praktycznego. Poprzez rozum teoretyczny człowiek poznaje prawdę bezinteresownie – czyli dla niej samej. Rozum praktyczny z kolei zdobytą wiedzę wykorzystuje w działaniu – postępowaniu (jeśli chodzi o *praxsis*) i wytwarzaniu (gdy rzecz idzie o *poiesis*). Sztuka nie wykształca w człowieku sprawności intelektualnych. W niej bowiem nie chodzi o usprawnienie rozumu do poznawania prawdy dla niej samej. Sztuka usprawnia podmiot do poznania praktycznego. To usprawnianie polega na takim pokierowaniu zdobytą wiedzą, aby podmiot osiągnął poznane dobra. Syntezą prawdy i prawdy o dobru poznawanych przez podmiot jest prawda o dobru integralnym. W efekcie poznania prawdy o dobru integralnym podmiot sztuki doświadcza wizji wzbudzającej w nim upodobanie, czyli samego piękna, które stanowi doskonałość bytową. Wytwory sztuki tworzonej przez podmiot stanowią wyraz wiedzy artysty o otaczającym go świecie oraz stanowią wyraz jego woli doskonalenia świata[349].

Podmiot sztuki jest bytem rozumnym. W poznaniu kieruje się rozumem, w wytwarzaniu – wolą realizowania celu sztuki zgodnego z rozpoznaną prawdą o dobru integralnym. Sztuka, zdaniem Arystotelesa, jest to *trwała dyspozycja do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia*[350]. W podobny sposób ową myśl wyraził Akwinata: *ars est recta ratio factibilium*[351]. Użyte przez Doktora anielskiego rectum służy opisowi tego wszystkiego, co należyte do zrealizowania celu zamierzonego w sztuce[352].

---

[348] Por. H. Kiereś, *Realistyczna koncepcja sztuki*, *dz. cyt*., s. 149.

[349] Por. tenże, *Klasyczna („prywatywna") teoria sztuki*, „Człowiek w Kulturze" t. 6-7 (1995), s. 156.

[350] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VI 4 1140a; 1140b.

[351] Sztuka to rozumna produkcja tego, co zaplanowane. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, 57, 3c; 4, 1.

[352] Por. H. Kiereś, *Klasyczna („prywatywna") teoria sztuki*, *dz. cyt*., s. 154.

W jaki sposób natomiast owa należytość jest określana w sztuce? Zadanie określenia tego, co należyte, dobre czy właściwe, przynależy do rozumu ludzkiego. To właśnie rozum człowieka jest odpowiedzialny za poznanie celu sztuki, opracowuje plan działania i na jego podstawie wybiera odpowiednie dla zrealizowania sztuki czynności, surowce i narzędzia – wszystko, co dla osiągnięcia celu sztuki jest konieczne[353]. Podmiot sztuki występuje zatem jako ten, który posługuje się rozumem. Podmiot zna cel; jest autorem koncepcji danego dzieła sztuki; jest odpowiedzialny za opracowanie odpowiedniego planu wytwarzania oraz nadzoruje cały proces wytwarzania dzieła sztuki[354].

W twórczości podmiot ujawnia się jako *homo liber*. Człowiek tworzy sztukę, gdy działa w sposób świadomy i z zamiarem celowego przetwarzania świata. Dla człowieka cały świat (tak zewnętrzny jak i wewnętrzny) stanowi przestrzeń do realizacji sztuki. Sztuka tworzona świadomie i z rozmysłem przez podmiot jest powiązana z wolnością. Wolność stanowi warunek *sine qua non sztuki*. Wolność w sztuce w klasycznym jej rozumieniu nie oznacza jednak dobrowolności w działaniu człowieka. To człowiek za pomocą rozumu dokonuje wyboru tego, co jest możliwe, co rozum człowieka odczytuje jako konieczne w świecie i w sztuce[355]. Dokonywane przez podmiot sztuki poznanie spontaniczne, będące podstawą dla racjonalnego wyjaśniania faktu sztuki, odnosi z kolei do analogicznego pojęcia sztuki. Analogiczne pojęcie sztuki zakłada zaś, iż każda ze sztuk jest autonomiczna względem innych. Odwołując się bowiem do doświadczenia danego człowiekowi, zauważamy, że inaczej realizuje się np. malarstwo, rzeźbiarstwo, strategia wojskowa, szycie butów czy wyprowadzanie logicznych wniosków. Pomimo różnorodności w sposobie realizacji danej

[353] Por. tamże.
[354] Por. tenże, *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006, s. 39.
[355] Por. tenże, *Wolność w sztuce*, „Człowiek w Kulturze" t. 9 (1997), s. 111.

sztuki stwierdzamy jednak, że istnieje coś wspólnego. Tą wspólną cechą jest wolność i umiejętność wytwarzania, którą posiada podmiot tworzący sztukę. Zauważamy zatem, że na podstawie tej umiejętności szewc wytwarza obuwie, dowódca wojskowy wytwarza korzystny stan na polu bitwy, lekarz wytwarza zdrowie, a poeta – wiersz, itd.[356] Stosując się do zasad wytwarzania w ramach swojej sztuki człowiek realizuje kulturę[357]. Wytwarzanie w sztuce jest zatem działalnością świadomą i autonomiczną, odznaczającą się celowością, roztropnością, ekonomią. Filozofia realistyczna nie podaje zatem zasad wytwarzania dla danej sztuki, ponieważ o wyborze kryteriów odnośnie do tego, jak wytwarzać, decyduje człowiek poprzez rozum i wolę[358]. Celem wytwarzania powinno być to, co odpowiada zamiarowi twórcy. Artysta jest zatem odpowiedzialny za tworzone przez siebie dzieło sztuki. Jego wolny wybór tyczy się bowiem dobra, które dzięki sztuce ma zaistnieć. Artysta – twórca jest zatem odpowiedzialny za prawidłowe odczytanie dobra – celu oraz za prawidłową realizację zamierzonego przez siebie dzieła sztuki[359]. Jeśli zatem np. dowódca wojskowy, lekarz, szewc czy malarz respektują zasady własnej sztuki, opanują ją bardzo dobrze, będą unikać błędów, to można nazywać ich mistrzami.

Wolność podmiotu w sztuce jest w granicach prawdy, dobra, piękna i świętości. W odniesieniu do prawdy wolność podmiotu zawiera się w respektowaniu prawdy. Wytwór – dzieło sztuki – stanowi wyraz wiedzy, jaką podmiot ma o otaczającym go świecie. Gdy sztuka nie jest powiązana z prawdą, to podmiot wytwarza takie dzieła sztuki – wytwory, które nie tylko nie uzupełniają braków w otaczającym go świcie, ale przeciwnie,

---

[356] Por. tenże, *Klasyczna („prywatywna") teoria sztuki*, *dz. cyt*., s. 157.
[357] Por. tenże, *Człowiek i sztuka*, *dz. cyt*., s. 32.
[358] Por. tamże, s. 39.
[359] Por. tenże, *Wolność w sztuce*, *dz. cyt*., s. 123.

braki te pomnażają[360]. Wolność podmiotu ujawnia się także w związku tworzonej sztuki z moralnością. Życie moralne człowieka stanowi główny temat sztuk, które mają za zadanie służyć człowiekowi. Sztuka ma za zadanie doskonalić człowieka. Z tej racji sztuka podlega osądowi moralnemu w zakresie celów, jakie zamierza zrealizować, stosowanych środków i sposobów realizacji założonych przez podmiot celów. Wolność podmiotu tworzącego sztukę jest w granicach moralnego dobra. Gdy podmiot nie będzie respektował moralnej dobroci, wtedy będzie tworzył antysztukę[361]. Wolność działania podmiotu sztuki winna odbywać się w granicach piękna. Piękno stanowi syntezę poznawanych: prawdy i dobra. Piękno stanowi zgodność pomiędzy pojawiającą się w człowieku koncepcją danego dzieła a dobrem – celem, którym jest życie człowieka jako osoby. Artysta tworząc dzieło sztuki winien zatem tworzyć taką sztukę, która służy rozwojowi osoby. Przekroczenie wolności w tej materii sprawia, że artysta będzie tworzył antysztukę[362]. Twórcze działanie podmiotu powiązane jest także z religią. Poprzez sztukę religijną człowiek może aktualizować możnościowy – transcendentalny wymiar własnego bytu. Owa aktualizacja i konkretyzacja tego wymiaru ludzkiego bytu bezpośrednio lub pośrednio bierze udział w kulcie sprawowanym przez człowieka[363]. Sztuka ma za zadanie ów kult doskonalić, tak jak doskonali samego człowieka[364] – podmiot sztuki. Bowiem nierespektowanie granic w tworzeniu sztuki religijnej, lekceważenie doktryny religijnej sprawia, że twórca będzie tworzył antysztukę.

Podmiot w sztuce jawi się jako źródło *factibile*. Mianem *factibile*

---

[360] Por. tenże, *Realistyczna koncepcja sztuki*, *dz. cyt*., s. 149.
[361] Zob. tamże, s. 149-150.
[362] Zob. tamże.
[363] Zob. tamże.
[364] Zob. tenże, *Sztuka religijna czy sacrum w sztuce?,* „Człowiek w Kulturze" t. 6-7 (1995), s. 327-328.

określa się to wszystko, co podmiot w sposób właściwy dla sztuki wytwarza. Podmiot odsłania swoją rozumność na każdym etapie tworzonego przez siebie działa. *Factibile* określa także to, co wytwarzaniu dzieła służy. Mowa tu o planach wypracowywanych przez podmiot sztuki, rozpoznawanych przez niego materiałach, narzędziach, określonych czynnościach, postępowaniem. *Factibile* to także rozum ludzkiego podmiotu. Rozum człowieka kierując wytwarzaniem dzieła, sam podlega kierowaniu. Dzięki temu również rozum ludzki może być doskonalony, przetwarzany. Wynika z tego, że wszystko to, co może być poddane przetwarzaniu, stanowi tworzywo dla tworzącego sztukę podmiotu. Zatem tworzywem, z którego może korzystać człowiek, jest zarówno materia ożywiona jak i nieożywiona, ale także myśli samego człowieka, jego postawy i uczucia[365]. Skoro tak rozległe poznanie czynione przez podmiot poprzedza twórczość i taki typ poznania, którego celem jest ostatecznie prawda o dobru integralnym rzeczy wytwarzanej, to samoświadomość, rozumność i wolność jawią się jako istotne własności podmiotu tworzącego sztukę. Dotychczas omówiliśmy klasycznie pojmowany podmiot sztuki. Teraz przyjrzymy się przedmiotowi sztuki.

Przedmiotem sztuki klasycznie pojmowanej jest zauważany brak w naturze. Racją ostateczną dla istnienia sztuki są zastane i poznane przez człowieka braki w otaczającym go świecie. Brak stanowi natomiast nieobecność tego, co powinno być w bycie na mocy samej natury[366]. Dla przykładu możemy stwierdzić, iż zęby powinny być u człowieka na mocy natury. Jeśli jednak pojawi się w związku z nimi jakiś brak czy choroba, to człowiek zauważając ten brak rozwinął sztukę stomatologiczną. Gdyby bowiem sama natura potrafiła zatroszczyć się np. O zęby w takim

---

[365] Por. M. A. Krąpiec, *u podstaw rozumienia kultury, dz. cyt*., s. 152.
[366] Por. H. Kiereś, *Realistyczna koncepcja sztuki*, *dz. cyt*., s. 147.

stopniu, że nie pojawiałby się w ich przypadku brak, to sztuka nie miałaby racji bytu – nie byłaby potrzebna. Jednakowoż jest jeszcze głębsze rozumienie braku w naturze.

Przedmiotem sztuki jest brak aktu w naturze, czyli możność natury. Pewne możliwości są określane przez samą naturę. Gdyby z kolei sama natura aktualizowała każdą swą możność, to człowiek nie potrzebowałby sztuki[367]. Zadanie to spoczywa na człowieku, który ma rozpoznać nierozwinięte w naturze możności i dokonać ich aktualizacji. Aktualizując zaś możności zawarte w samej naturze człowiek tworzy sztukę. Zatem natura dopuszcza zbudowanie domu, namalowanie obrazu, komponowanie muzyki. Sama z siebie jednak tego nie czyni. Gdyby jednak to natura budowała np. dom, to, jak zauważa Arystoteles, *powstałby w taki sam sposób, jak dom wybudowany przez sztukę. Gdyby przedmioty naturalne były wytwarzane […] także przez sztukę, to byłyby wytwarzane w ten sam sposób jak przez naturę*[368]. Zatem człowiek tworząc sztukę dokonuje aktualizacji możności zawartych w naturze. Komentujący *Fizykę* Arystotelesa Tomasz napisał: *Artifex utitur materia, quoa natura facit*[369]. Zatem to człowiek, poprzez naśladowanie natury, może jej potencjalności w swoim twórczym działaniu rozwijać. Dotychczas przedstawiono przedmiot klasycznie rozumianej sztuki. Teraz przyjrzymy się celowi sztuki realistycznie pojmowanej.

W klasycznej teorii celem sztuki jest piękno świata rzeczy i osób. Sztuka prowadzi do tego celu drogą eliminowania braków w naturze i wydobywaniem poprzez *factibile* możności tkwiących w samej naturze. Piękno stanowi zatem naczelne kryterium sztuki. Akwinata w swoich pi-

[367] Por. tamże, s. 148.

[368] Arystoteles, *Fizyka,* 199a.

[369] Sztuka naśladuje naturę w sposobie swego działania. Można to wyrazić jeszcze inaczej: *Ars imitatur naturam in sua operatione*. Zob. Tomasz z Akwinu, *In VIII Phys*., 2, 974.

smach podaje dwa uzupełniające się określenia piękna. W myśl pierwszego określenia piękne jest to, co wzbudza w podmiocie sztuki upodobanie. *Pulchrum est quod visum placet*[370]. Piękne jest również to, czego samo pojęcie wzbudza upodobanie: *pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*[371]. Definicje te odpowiadają intuicjom poznawczym, jednak mogą budzić wątpliwość w kwestii udzielenia odpowiedzi na to, co i dlaczego sprawia, że dana rzecz się podoba – wzbudza w podmiocie upodobanie. W nawiązaniu do tego problemu Tomasz podał inną definicję piękna: *Piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym z nich jest pełnia, czyli doskonałość rzeczy, to bowiem, co posiada braki, jest brzydkie; drugi warunek to właściwa proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś warunkiem jest blask (formy)*[372]. Piękno odnosi zatem do wszelkiej doskonałości bytowej, która z natury przysługuje konkretnemu tworowi przyrody i dziełu sztuki i zapewnia im zdobycie celu ich bytowania. Piękno będzie się różniło w zależności od dzieła sztuki, ale cel każdej sztuki jest niezmienny: zapewnić doskonałość. Z tej racji Akwinata twierdzi, iż nie dlatego rzecz jest piękna, ponieważ się podoba, ale wzbudza ona upodobanie właśnie dlatego, że jest ona piękna[373]. Piękno rzeczy opiera się na zasadzie relacyjności i z tej racji piękno może być orzekane na różny sposób[374]. Piękno jest zatem analogiczne.

Poprzez twórczość podmiot realizuje cel sztuki. W twórczym działaniu podmiot eliminuje braki w naturze osiągając tym samym piękno sta-

---

[370] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

[371] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

[372] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 39, a. 8, resp.

[373] *(...) non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis*. Tomasz z Akwinu, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus exposition*, lect. 10, c. 4.

[374] Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 49, a. 2, ad 1. Zob. Tomasz z Akwinu, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. III, d. 23, q. 3, a. 1.

nowiące cel sztuki. Każdy byt – konkret jest ontycznie piękny. Jednak doświadczenie człowieka pokazuje, iż w bytach pojawia się niedoskonałość kategorialna. Ujawnia się to w dostrzeżeniu tego, że doskonałości bytowe różnią się między sobą w aspekcie stopnia ich doskonałości. Człowiek zauważa, że niektóre byty mają braki – są zatem niepełne w aspekcie prawdy, dobra i piękna. Doświadczenie pokazuje człowiekowi, że również on jest bytem wybrakowanym. Człowiek bowiem choruje, nie posiada pełnej wiedzy, pożywienia, mieszkania. To doświadczenie zmusza człowieka do podjęcia działalności, która ma na celu eliminację owych zauważonych braków. Zadaniem sztuki, jako jednej z dziedzin kultury, jest zatem budować, usuwać braki[375]. Sztuka bowiem, która rozmija się ze swoim celem, to znaczy pomnaża zastane braki, jest antysztuką, która nie służy dobru człowieka. Sztuka z tego względu ma być piękna[376]. Eliminowanie braków w naturze ma zatem służyć człowiekowi. Człowiek bowiem jest na swój sposób celem wszelkiej twórczości. Twórczość zaś ma za zadanie spełnić cel, jakim jest doskonalenie człowieka[377].

Podmiot osiąga piękno jako cel sztuki poprzez twórcze aktualizowanie możności w naturze. Zdaniem Tomasza *Sunt autem quaedam quae agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta: et his cinvenit quod etiam in agendo intendant aliquid adquirere*[378]. Sztuka ma zatem za zadanie aktualizować potencjalności zawarte w naturze. Doświadczenie człowieka ukazuje, iż byty – konkrety różnią się między sobą. Różnica ta dotyczy przede wszystkim aspektu doskonałościowego. Zauważa bowiem człowiek, że pewne byty – konkrety są brzydkie, czyli naznaczone pewnym

---

[375] Por. H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996, s. 151.
[376] Por. tamże.
[377] Por. tamże.
[378] Wszystko, co znajduje się w możności, jest brakiem dopóty, dopóki nie znajdzie się w akcie. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 44, 4.

brakiem. Odwołując się do aktowo-możnościowej struktury bytu, zauważamy, iż przyczyną ich doskonałości jest forma, która może być aktualizowana. Aktualizacja potencjalności dokonuje się ze względu na cel, jakim jest naturalny dynamizm konkretnego bytu[379]. Owo doskonalenie, jakie dokonuje się w sztuce, nie jest zatem tworzeniem dla samego tworzenia. Sztuka ma za zadanie doskonalić, czyli aktualizować potencjalności. Aktualizowanie potencjalności dotyczy całej zastanej rzeczywistości, ale przede wszystkim człowieka, który jest głównym odbiorcą sztuki[380]. Dotychczas przedstawiliśmy klasycznie rozumianą sztukę w odniesieniu do jej podmiotu, przedmiotu i celu. Teraz przyjrzymy się Baumana poglądom na zagadnienie genetycznego pochodzenia sztuki.

Zygmunt Bauman w swoich analizach odnośnie do sztuki odwołuje się do różnego jej pojmowania w nowoczesności i ponowoczesności. Sztuka bowiem, zdaniem Baumana, wraz z jej formami, gatunkami i rodzajami odpowiada historycznym uwarunkowaniom, w których powstawała. Przyjrzymy się teraz pokrótce, jak Bauman opisuje przechodzenie od nowoczesności do ponowoczesności – *płynnej nowoczesności* w odniesieniu do sztuki.

W nowoczesności sztuka funkcjonowała w oparciu o model *panopticum*[381]. Model ten odnosi do metafory władzy, w której rządzeni są obserwowani przez rządzonych. Stan ten powodował przywiązanie do miejsca i rytmu działań, które ustalane były przez rządzących. W *panoptikonie* wolność posiadał tylko nadzorca (rządzący), który dbał o to, aby pensjonariusze żyli ze sobą w zgodzie. Innymi symbolami nowoczesności, obok *panoptikonu*, są: *fabryka fordowska*, która dehumanizuje

---

[379] H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, Lublin 2020, s. 315-316.
[380] Por. tenże, *Spór o sztukę*, *dz. cyt*., s. 125.
[381] Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 18.

i w swoim postępowaniu kieruje się jedynie przepisami i biurokracją[382] oraz *Wielki Brat* i *obóz koncentracyjny*, które stanowią, zdaniem Baumana, najsprawniejszy wynalazek nowoczesności[383]. Okres nowoczesności w kulturze reprezentował zatem zhierarchizowany układ wartości. Sztuka tamtego okresu miała *rolę czynnika utrwalającego istniejący porządek, a nie siły wywołującej ciągłe wstrząsy*[384]. Sztuka w czasie *fabryk fordowskich* miała zapewniać porządek i zabezpieczać przed niezaplanowanymi i przypadkowymi wydarzeniami, które stałyby w sprzeczności z *wolą zarządzających i z tym, co uznają oni za użyteczne, praktyczne i właściwe*[385]. Wynika z myśli zaprezentowanej przez Baumana, że państwo kontrolowało kulturę, a zatem także sztukę jako dziedzinę kultury w celu zunifikowania wielu części społeczeństwa w całość.

Interpretowanie sztuki determinuje rozumienie zjawiska awangardy artystycznej z początku XX wieku. Awangarda (fr. *avant garde* – straż przednia) w sztuce miała *torować* i wyznaczać drogę, którą podążą artyści. Wspólną cechą różnych odmian awangardy jest negatywny stosunek do przeszłości połączony z pragnieniem zmiany tendencji w danym kierunku. Zygmunt Bauman o awangardzie w sztuce pisze tak: *wszystkim* [ruchom awangardy – dop. aut.] *przyświecał duch pionierski, wszystkie patrzyły z dystansem, niechętnie i krytycznie na sztukę zastaną i na rolę jej przyznaną w całokształcie społecznego życia, wszystkie pogardzały przeszłością, […] wszystkie, na wzór ruchów rewolucyjnych, skłonne były działać zespołowo, zakładały bractwa i partie; wszystkie wreszcie sięgały wzrokiem daleko poza sprawy, jakimi się zajmowały,[…] traktując sztukę samą jako najbardziej*

---

[382] Zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm dla średniozaawansowanych*, Warszawa 2021, s. 44-76.

[383] Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 86-91.

[384] Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 249.

[385] Tamże, s. 250.

*do przodu wysuniętą placówkę społecznego postępu*[386]. Awangardowi artyści sprzeciwiali się zatem tradycji i tradycyjnej estetyce. Aby wyznaczać nowe trendy musieli nieustannie przekraczać granice, łamać zakazy. Proces taki, zdaniem Zygmunta Baumana, też ma swój kres. Bauman pisał: *obecnie pojęcie to* [awangardy – dop. aut.] *ma wydźwięk historyczny; ta metafora straży przedniej zaczerpnięta z wojskowości podsuwała wizję stosunkowo małego oddziału, który badał obszar mający stać się celem ataku przypuszczonego przez resztę armii […]. Dziś nikt nie popiera […] równie silnego naśladownictwa żadnego z teraźniejszych czy przyszłych stylów. Ani kierunki awangardowe, ani szkoły artystyczne nie mają już racji bytu*[387]. Odwołując się do myśli Umberto Eco, polski uczony stwierdza, że kresem awangardy, a zatem także sztuki w nowoczesnym wydaniu, jest *puste, czy zwęglone płótno, wytarty gumką Rauschenberga rysunek de Koeniga, pusta galeria wernisażu Yvesa Kleina, […] nie zapisana kartka papieru*[388]. Przyjrzymy się teraz, jak w odniesieniu do podmiotu, przedmiotu i celu kształtuje się pojęcie sztuki w zaproponowanej przez Zygmunta Baumana *płynnej nowoczesności*.

Według Baumana podmiot tworzący sztukę nie odwołuje się do rozumu i poznania. Ów irracjonalizm jest naturalną konsekwencją woluntaryzmu w sztuce[389]. Zdaniem Baumana twórcy sztuki funkcjonują według nowych zasad podawanych przez ponowoczesność. Zasady te stoją w kontrze do nowoczesności, która postulowała reguły odgórnie ustalone, znane i odwołujące się do rozumu. Bauman twierdzi, że w ponowoczesności *[…] wzorce i porządki nie są już dane, a tym bardziej oczywiste. Jest ich zbyt wiele; zderzają się z sobą, a ich przykazania przeczą sobie wzajemnie,*

---

[386] Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 155.
[387] Z. Bauman, T. Leoncini, *Płynne pokolenie*, tłum. S. Żuchowski, Warszawa 2018, s. 96.
[388] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 161.
[389] Por. H. Kiereś, *Wolność w sztuce*, *dz. cyt*., s. 109.

*co pozbawia je niedopartej, zniewalającej siły*[390]. W wyniku tej zmiany powszechna stała się indywidualizacja, deregulacja, prywatyzacja i decentralizacja. Działania, jakich w ponowoczesności podejmują się twórcy sztuki, są naznaczone nieciągłością, brakiem zaangażowania, krótkotrwałością i niecierpliwością. Twórca sztuki nie respektuje zatem zasad wytwarzania danej sztuki. Tworzy w oderwaniu od jakiegokolwiek kanonu, jest absolutnie wolny w wypracowaniu koncepcji planu, doborze materiałów, realizacji dzieła sztuki. Z tej racji jego sztuka jest naznaczona woluntaryzmem – wypaczeniem wolności. Inną cechą podmiotu tworzącego sztukę w myśl urabianego Baumana pojęcia sztuki jest sprowadzenie go jedynie do wymiaru ciała ludzkiego jako produktu do skonsumowania.

Człowiek – twórca i odbiorca sztuki – jest w Baumana pojęciu sztuki sprowadzony do roli konsumenta. Ideologia konsumpcjonizmu kładzie nacisk na wzbudzenie w konsumencie potrzeby nadmiernej konsumpcji. Wyraża się to m. in. W panseksualizmie, który przejawia się w eksponowaniu ciała ludzkiego i dokładaniu starań, aby to ciało sprawiało wrażenie niestarzejącego się – zawsze atrakcyjnego i gotowego do konsumpcji. W przeciwnym razie osoba o brzydkim ciele trafi na *wysypisko. Brzydota jest wyrokiem wygnania na wysypisko śmiecia; i odwrotnie – wygnanie na śmietnik jest jedynym wymaganym dowodem brzydoty: miejsce w społeczeństwie podlega kategoriom estetycznym*[391]. W związku z tym Bauman pisze w innym miejscu: *ciało ludzkie jest dziś w pierwszym rzędzie organem konsumpcji i miarą jego należytego stanu jest zdolność wchłonięcia i zasymilowania wszystkiego tego, co społeczeństwo konsumpcyjne ma do zaoferowania*[392]. Człowiek konsumuje seksualność, pojmując ciało ludzkie jako dzieło

---

[390] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 14.

[391] Tenże, *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, [w:] tegoż, *Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpędzonym świecie*, Łódź 2010, s. 18.

[392] Tenże, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 90.

sztuki, które ma być utrzymane w dobrej formie, ponieważ jest ono źródłem przyjemności. *Ciało ponowoczesne jest przede wszystkim odbiorcą wrażeń. Spożywa ono i trawi przeżycia. Korzystając z przyrodzonej zdolności reagowania na podniety, jest narzędziem przyjemności. […] brak sprawności to tyle, co niższa od przeciętnej zdolność absorbowania nowych doznań i przeżyć. Utrzymywać ciało w stanie tak rozumianej sprawności, to odczuwać podniecenie na widok podniet i radość z ich konsumpcji*[393]. Ciało ludzkie jest zatem według Zygmunta Baumana towarem[394] - fetyszem fetyszy w kulturze postmodernistycznej, które także określa podmiotowość twórcy sztuki.

Tożsamość twórcy – podmiotu sztuki w pojęciu Baumana jest związana z ciałem. W aktywności artystycznej konsumujący podmiot wyraża własną tożsamość. Ciało ludzkie w dyskursie postmodernistycznym stanowi wyraz ekspresji własnego ja. Bauman dla zobrazowania tego zjawiska podaje przykład embodimentu[395], w myśl którego ciało stanowi wyraz tożsamości człowieka, rozumianej jako realizowany w przemyślany sposób projekt[396]. Jednostka tworzy sztukę i wyraża się poprzez swoje ciało, które staje się kulturowym artefaktem, będąc jednocześnie przekaźnikiem

---

[393] Tamże, s. 90-91.

[394] *Najbardziej znaczącą cechą społeczeństwa konsumentów – bez względu na to, jak starannie ją ukryto bądź zakamuflowano – jest przekształcanie się konsumentów w towary, czy może raczej roztapianie się ich w morzu towarów (…).* Tenże, *Konsumowanie życia*, *dz. cyt*., s. 18.

[395] Embodiment przejawia się m. in. W stosowanych dietach, body buildingu, fitnessie, tatuowaniu ciała (zaznaczenie swojej tożsamości, jedna z form autoidentyfikacji), piercingu, chirurgii plastycznej, niestandardowych zachowaniach i preferencjach seksualnych. Ciało poddane takim zabiegom staje się efektem zindywidualizowanej tożsamości danego człowieka, poprzez którą wyraża się on jako jednostka.

[396] Zygmunt Bauman odwołał się do S. Kraucera: *Wzmożony ruch w coraz liczniejszych salonach piękności wypływa po części z egzystencjalnych lęków, a używanie produktów kosmetycznych nie zawsze jest luksusem. Panie i panowie farbują włosy z obawy, że zostaną wyłączeni z obiegu jako jednostki przestarzałe, a czterdziestokilkulatkowie zaczynają uprawiać sport, aby zachować linię. Jak mogę stać się piękna? – głosi tytuł wydanej niedawno broszury.* Cyt. za tenże, *Konsumowanie życia*, *dz. cyt*., s. 13, przypis 7.

tożsamości i swoiście pojmowanej podmiotowości[397]. Bauman opisywał to w następujący sposób: *[…] ludzie są równocześnie promotorami towarów i towarami, które promują. Są jednocześnie produktami i specjalistami od ich marketingu, dobrami i ich obwoźnymi sprzedawcami […]*[398]. Zatem gdy ciało utraci swoje piękno *[…] wygniecione przy pomocy siłowni i kosmetycznej chirurgii w kształty przypisane przez najostatniejszą modę*[399], przestanie być atrakcyjnym produktem konsumpcji. Zatem wszystko, łącznie z ciałem, jest poddane niczym nieograniczonej konsumpcji, która przenika w postmodernizmie każdy aspekt życia człowieka, oceniając wszystko pod względem wartości rynkowej. Z tej racji człowiek jawi się jako konsument i konsumowany, posiadający dobro konsumpcyjne – ciało. Owo dobro konsumpcyjne ma tak kreować, aby było ono wytworem – dziełem sztuki służącym mu do konsumowania wrażeń[400] i do bycia towarem dla innych. Człowiek ponowoczesny jest zatem konsumentem swoiście pojmowanej sztuki, będącym pod presją nieustannego konsumowania. *Konsument nie może się zatrzymać, ponieważ z założenia jest człowiekiem w ruchu i takim musi pozostać*[401]. Dotychczas przedstawiono rozumienie podmiotu w Baumana pojęciu sztuki. Istotnym w Baumana rekonstruowanym pojęciu sztuki jest jej przedmiot.

Jak w prywatywnej teorii sztuki przedmiotem był brak i możność w bycie, tak w Baumana koncepcji sztuki jej przedmiotem jest zastany ład, porządek, organizacja, kanon, klasycznie pojmowane *factibile*. W odniesieniu do nich Bauman postuluje dekonstrukcję jako zasadę twórczości. Rolą sztuki w ujęciu polskiego socjologa nie jest kreowanie *factibi-*

---

397 Por. Z. Bauman, T. Leoncini, *Płynne pokolenie*, *dz. cyt*., s. 17.
398 Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, *dz. cyt*., s. 12.
399 Tenże, *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, *dz. cyt*., s. 18-19.
400 Tenże, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 90-91.
401 Tenże, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 101.

*le* – wytworu, który ma uzupełniać braki otaczającego go świata, lecz je dekonstruować. Wraz z nastaniem ponowoczesności utrwalił się sposób funkcjonowania, który zakładał, zdaniem Baumana, *unieważnianie opozycji aktów tworzenia i destrukcji, uczenia się i zapominania, podążania do przodu i wstecz*[402]. Zygmunt Bauman stwierdza, *że w obecnej fazie swojej historii kultura ewidentnie dąży do destrukcyjnej strony – czyli faworyzuje niszczący aspekt tworzenia – ażeby pokazać, wykazać i uwydatnić zmienność, kruchość, endemiczną niestabilność, przejściowość i krótką oczekiwaną długość życia wszystkich wytworów kultury*[403]. Istotę dekonstrukcji w sztuce – antysztuce dobrze oddaje także inne twierdzenie polskiego socjologa. *Artyści, których przodkowie utożsamiali wartość dzieła z wiecznością jego trwania, a przeto zabiegali jak mogli o jego niezniszczalność i nieskazitelną doskonałość, która (jak liczyli) powstrzyma dalsze obroty koła Fortuny, teraz popisują się instalacjami do rozmontowywania po zamknięciu wystaw, happeningami kończącymi się w chwili, gdy uwaga ich aktorów uleci ku innym sprawom, owijaniem mostów w płachty plastikowe do chwili wznowienia ruchu kołowego i niewykończonych budynków do chwili wznowienia prac budowlanych […]*[404]. Twórczość w zaproponowanym przez Baumana dyskursie o przedmiocie sztuki polega wpierw na dekonstrukcji, a ujmowana pozytywnie polega na wytwarzaniu dzieł krótkotrwałych, happeningów, których racja bytu kończy się z chwilą, gdy inne wydarzenie lub wystawa zajmą uwagę odbiorcy sztuki. *Factibile* w ujęciu polskiego filozofa stanowi zatem wytwór kruchy, tymczasowy. Antyartysta nie rozmyśla zatem nad tym wszystkim, co służy powstaniu takiego dzieła sztuki, które jest wytworem kulturotwórczym. Brak refleksji nad planami tworzenia dzieła sztuki, materiałami, narzędziami, czynnościami czy postępowaniem rzu-

---

[402] Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, *dz. cyt*., s. 273.
[403] Z. Bauman, T. Leoncini, *Płynne pokolenie*, *dz. cyt*., s. 95.
[404] Z. Bauman, *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, *dz. cyt*., s. 16.

tuje na to, iż Baumanowskie *factibile* jest irracjonalne. Z tego wynika, że teza Baumana mówiąca o dekonstrukcji w pojęciu sztuki stoi w jawnej kontrze do klasycznego rozumienia sztuki, w myśl której miała ona budować, uzupełniać braki. Gdy natomiast sztuka nie spełnia tego zadania, to zasługuje na miano anty-sztuki.

Dekonstrukcjonizm w odniesieniu do klasycznie pojętego *factibile* jest powodowany współczesnym etosem odbiorcy sztuki. Odbiorca żyje w *kulturze pośpiechu*[405]. Jest niecierpliwy, dlatego nie podejmuje głębszego namysłu nad wytworem sztuki, której analogicznym atrybutem jest piękno. Piękno zostało *uznane za rzecz zupełnie pozbawioną sensu. Wartości są wartościami, dopóki nadają się do bezpośredniej konsumpcji na miejscu*[406]. Odchodzi zatem Bauman od rozumienia sztuki, w myśl której artysta tworzący dzieło kieruje się pewnymi zasadami – regułami w wytwarzaniu. Krótkotrwałość i nietrwałość wytworu kultury, jakim jest dzieło sztuki czy inny przedmiot użyteczności, jest cechą pojęcia sztuki w ujęciu Baumana: *zniesienie (a przynajmniej radykalne nadwyrężenie) opozycji między twórczością a zniszczeniem, uczeniem się a zapominaniem, posuwaniem się do przodu a ruchem wstecznym, oraz pozbawienie czasu jego strzałki, są atrybutami przeżywanej rzeczywistości […]*[407]. Zatem sztuka w ujęciu polskiego filozofa zamiast pomagać człowiekowi zaadoptować się do świata natury, aktualizować możności natury oraz prowadzić podmiot do osiągania pełni swojej formy substancjalnej, jest nastawiona na destrukcję i krótkotrwałość. Nie liczy się postępowanie według zasad wytwarzania właściwych dla danej sztuki, które mają zapewnić, iż dany wytwór będzie kulturotwórczym, ale liczy się jedynie tworzenie wytworów *chwilowych*. Z tej racji wytwory, jakie powstają w ramach pojęcia sztuki postmoder-

[405] Por. tenże, *Konsumowanie życia*, *dz. cyt*., s. 39.
[406] Tenże, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, *dz. cyt*., s. 260.
[407] Tenże, *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, *dz. cyt*., s. 11.

nistycznej, są faktami kulturowymi, ale nie są faktami kulturotwórczymi. Bowiem pojęcie sztuki u Baumana nie tylko nie zakłada uzupełniania braków w naturze, ale, co więcej, przyczynia się do ich pomnażania poprzez tworzenie krótkotrwałych, słabej jakości wytworów[408].

Obok dekonstrukcji w odniesieniu do przedmiotu sztuki Bauman wskazuje na nieustanne poszukiwanie i eksperymentowanie jako wspomagającą zasadę twórczości. W klasycznie pojmowanej sztuce artysta tworzący dzieło winien stosować się do reguł – zasad, które obowiązują w jego sztuce. Stosujący się do nich artysta – człowiek – bierze odpowiedzialność za tworzone przez siebie dzieło sztuki. Natomiast zdaniem Baumana w pojęciu sztuki brak jednego, stałego kierunku rozwoju. Bauman stwierdził, iż *nie ma nowatorstwa, gdy brak kanonu, nie ma herezji, gdy brak ortodoksji!*[409]. Sztuka w pojęciu proponowanym przez polskiego uczonego nie wyróżnia się jednoznacznym kierunkiem. Obecne są natomiast liczne i konkurujące ze sobą style. To zmusza twórców sztuki do nieustannego poszukiwania i eksperymentowania w dziedzinie sztuki. Wytwory kulturowe w Baumana pojęciu sztuki charakteryzują się eksperymentowaniem i podejmowaniem prób przekraczania zastanych granic. *Coraz więcej impulsów i bodźców twórczych wiąże się z poszukiwaniem oraz odnajdywaniem nowych przedmiotów destrukcji i nowych granic do przekroczenia*[410]. Jednakowoż Zygmunt Bauman jest świadomy tego, że ciągłe eksperymentowanie ze sztuką i szukanie nowych form wyrazu prowadzi donikąd: *liczba dających się zniszczyć przedmiotów i granic, które można jeszcze przekroczyć, jest z natury swojej ograniczona i wcześniej czy później ich zabraknie*[411]. Cią-

---

[408] Por. J. Steblik, *Drogi nowoczesnej i ponowoczesnej sztuki w rozumieniu Zygmunta Baumana*, „Maska" 5 (2009), nr 5, s. 129.
[409] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 156.
[410] Z. Bauman, T. Leoncini, *Płynne pokolenie*, *dz. cyt*., s. 95-96.
[411] Tamże, s. 96.

głe eksperymentowanie zatem w dziedzinie wytwarzania doprowadza twórców wytworów sztuki do *podważania samej możliwości jakiegokolwiek powszechnego, a więc z zasady krępującego, kanonu*[412]. Ponieważ wszystko jest tymczasowe, nie ma stałego kanonu i zasad wytwarzania sztuki, implikuje to dowolne eksperymentowanie ze sztuką poprzez tworzenie i niszczenie. Postawa taka w tworzeniu sztuki sprzyja obecności wielu stylów i wzorców, które nie odpowiadają klasycznemu pojęciu sztuki, w myśl której sztuka nie funkcjonuje w próżni, nie jest autonomiczna. Twórczość w sztuce w jej klasycznym rozumieniu jest bowiem powiązana z prawdą, dobrem, pięknem i religią.

W odniesieniu do zarysowanego przedmiotu sztuki Zygmunt Bauman postuluje szeroko pojętą tolerancję wobec wielości stylów w kreowaniu artefaktów. Bauman, opisując sztukę ponowoczesną, stosuje pojęcie *kultura kasyna*, która zakłada, że nie można *być wybrednym*. Właściwą postawą jest zatem otwartość na wielość stylów w sztuce. *By uzyskać prawo wstępu do kultury kasyna i zachować w niej prawowite miejsce, trzeba być niewybrednym i wszystkożernym, wystrzegać się zakreślania granic smakowej tolerancji i zbyt długiego upierania się przy jednym i tym samym smaku; trzeba też umieć i chcieć próbować i smakować wszystko, co chwila ma do zaoferowania*[413]. Postulat ten jest wynikiem stosowania wielości *języków* używanych w wytwarzaniu sztuki. Na darmo więc szukać w dziełach sztuki postmodernistycznej pewnej regularności czy schematyczności. Stosowanie wzorców w tworzeniu sztuki przekreśla artystę i wytworzone przez niego dzieła sztuki. Dzieło sztuki może być bowiem odczytywane na wiele sposobów, a artysta jest postrzegany jedynie jako jego animator – zachęca odbiorcę do odczytania jego dzieła w bardzo szerokim kluczu interpreta-

---

[412] Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004, s. 184.
[413] Tenże, *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, *dz. cyt*., s. 16.

cyjnym. Pojęcie sztuki zaproponowane przez Baumana nie jest powiązane z prawdą, dobrem, pięknem i religią – każdy wytwór może być swobodnie wytwarzany bez odniesienia do tych wartości. Wielość stylów używanych w sztuce prowadzi do stosowania niekonwencjonalnych metod tworzenia.

Bauman jako sposób tworzenia sztuki proponuje ironię połączoną z komizmem. Przyjmuje się bowiem w schemacie myślowym postmodernizmu, że sztuka w jej klasycznym rozumieniu została wyczerpana, dlatego należy uprawiać ją poprzez stosowanie niekonwencjonalnych sposobów tworzenia. Zastosowanie tych technik w odniesieniu do przedmiotu sztuki stanowi wyraz wyczerpania się modelu sztuki pojmowanego jako proces sukcesywnego, linearnego progresu w powstawaniu stylów w sztuce. Oznacza to zaprzestanie aktywności twórców sztuki. Sztuka w pojęciu kultury postmodernistycznej stanowi zatem wyraz końca odkrywania nowych idei artystycznych, technik, chwytów i sposobów wyrazu[414]. Sztukę można zatem uprawiać jedynie jako ironizowanie tego, co już w sztuce było. Takie pojmowanie sztuki nie odpowiada przedmiotowi klasycznie rozumianej sztuki, w myśl którego sztuka ma za zadanie aktualizować potencjalności natury, aby wydobyć z niej to, co udoskonali świat i uszlachetni człowieka. Artyści tworzący sztukę w ramach pojęcia kultury postmodernistycznej nie poszukują zatem tego, co nowe, ponieważ awangarda wyznaczyła definitywne granice tego, co w sztuce może być nowe czy szokujące[415]. W następstwie takiego podejścia w ramach sztuki w pojęciu

---

[414] Zob. R. Kolarzowa, *Ewolucja muzyki, przełom modernistyczny - teoria i praktyka*, [w:] *Adorno - między moderną a postmoderną*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.

[415] Wyraża się to m. in. W nie zamalowanym płótnie, czystej kartce papieru, chaosie, ciszy, zatarciu granicy pomiędzy sztuką a życiem. W muzyce jako dziedzinie sztuki urabianej w ramach pojęcia kultury postmodernistycznej może to być np. granie nie tyle na klawiaturze fortepianu, ale także na obudowie tego instrumentu. Więcej na temat muzyki w postmodernizmie zob.: M. Wołek, *Muzyka w postmodernizmie*, „Folia Philosophica" t. 22 (2004), s. 225-235.

kultury postmodernistycznej wykształciła się post-awangarda jako wyraz czasów ponowoczesnych. Ów koniec poszukiwania w sztuce tego, co nowe Zygmunt Bauman określa jako zamknięcie *linii frontu, wedle której można byłoby określić, co jest ruchem naprzód, a co cofaniem się, zamiast armii regularnej – bitwy toczą oddziały partyzanckie; zamiast ofensywy o z góry zadanych celach strategicznych toczą się nie kończące się potyczki miejscowe pozbawione planu ogólnego; nikt nikomu drogi nie toruje i nikt nie oczekuje, że za nim pójdą inni*[416]. Dotychczas przedstawiliśmy przedmiot w Baumana pojęciu sztuki oraz postulowane przez niego sposoby artystycznego przekształcania tego przedmiotu. W rekonstrukcji Baumanowskiego pojęcia sztuki należy określić jeszcze wiązany ze sztuką cel.

Celem sztuki jest wywołać w odbiorcy wstrząs[417]. Dokonuje się to poprzez eksperymentowanie ze sztuką i nieustanne poszukiwanie. Sztuka jest nakierunkowana na to, aby zaskoczyć odbiorcę, a potem momentalnie zniknąć[418]. Przekłada się to na redukcyjne podejście do sztuki jako do zdarzenia: *jednorazowego seansu, happeningu, co najwyżej parotygodniowej ekspozycji; […] bez szans na tłumne zwiedzanie i na skuteczny opór przeciw (z natury swej nieprzewidywalnym) kaprysom pogody*[419]. Baumana pojęcie sztuki nie spełnia zatem celu, jaki stawia sobie klasyczne rozumienie sztuki. Bauman w miejsce celu, jakim jest uzupełnianie braków w zastanym przez człowieka świecie i aktualizowaniu możności samej natury, proponuje pojęcie sztuki kreującej chwilowe, krótkotrwałe wytwory, które nie doskonalą świata. *W przeciwieństwie do dawnych utopii, płynnie nowoczesna utopia, […] życia krążącego wokół, w pogoni za umykającą modą nie oferuje*

---

[416] Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, „Teksty Drugie" 1994, nr 5-6, s. 172.

[417] Por. tenże, *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, *dz. cyt*., s. 16; por. tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 161.

[418] Por. tenże, *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, *dz. cyt*., s. 16.

[419] Tamże, s. 12.

*żadnego sensu życia, czy to autentycznego czy fałszywego*[420]. Bauman pisze dalej: *Pomaga jedynie przegonić pytania o sens życia z żywych zmysłów. Przekształciwszy już bieg życia w niekończący się ciąg egoistycznych dążeń, nie daje żadnej okazji do zastanowienia się nad kierunkiem lub sensem wszystkiego wokół*[421]. Nie stawia się zatem w sztuce takiego celu, jaki miała sztuka w klasycznym jej rozumieniu.

Jak wykazano powyżej, klasyczne rozumienie sztuki jest opisywane poprzez wskazanie na podmiot, przedmiot i cel sztuki. W inny sposób opisuje się podmiot, przedmiot i cel w sztuce klasycznie rozumianej, inaczej zaś w pojęciu sztuki zrekonstruowanym na podstawie twórczości Baumana. W sztuce klasycznie rozumianej podmiotem jest człowiek obdarzony rozumem. Człowiek kieruje swoim postępowaniem w taki sposób, by wytwarzać w sposób zamierzony. W pojęciu sztuki zaproponowanym przez Baumana ginie obdarzony rozumem osobowy podmiot sztuki. Jego miejsce zastępuje jednostka, która tworzy dzieła sztuki w sposób chaotyczny, nieprzemyślany. W odniesieniu do klasycznego pojęcia sztuka w urabianym przez nas pojęciu nie odnosi się już zatem do rozumu ludzkiego jako narzędzia poznania, na podstawie którego człowiek odczytuje zastaną rzeczywistość – naturę – i ją naśladuje. Rozum ludzki jest zastępowany sensualizmem, woluntaryzmem, emotywizmem, intuicjonizmem ekstatycznym czy skrajnym fideizmem[422]. W pojęciu sztuki zrekonstruowanym na podstawie tekstów Baumana można mówić zatem jedynie o człowieku, który swoje ciało traktuje jako towar i dzieło sztuki wystawione do oglądania i kupowania. Ciało jako dzieło sztuki stanowi

---

[420] Tenże, *Perpetuum mobile*, [w:] *Między chwilą a pięknem*. O sztuce w rozpędzonym świecie, *dz. cyt*., s. 33.

[421] Tamże.

[422] Por. H. Kiereś, *Kulturoznawstwo i problem sztuki*, „Roczniki Kulturoznawcze" t. 1 (2010), s. 71; por. tenże, *Sztuka w kulturze*, Lulin 2013, s. 162.

o tożsamości podmiotu sztuki.

W klasycznie pojmowanej sztuce przedmiot stanowi brak obserwowany w otaczającym człowieka świecie oraz możność natury. Twórczość doprowadza do *factibile* – wytworu uwolnionego od braku, wytworu zaktualizowanego. *Factibile* stanowi zatem wszystko to, co może być przez człowieka wytworzone. Przedmiot sztuki klasycznie pojmowanej stanowi zatem dzieło – wytwór, które ma przemieniać zastaną przez człowieka rzeczywistość. Dokonuje się to zarówno w wymiarze zewnętrznym (gdy dzieło ma charakter cielesno-materialny), jak i w wymiarze wewnętrznym (wymiar psychiczno-duchowy). Dzięki owym wytworom – dziełom człowiek tworzy dla siebie *niszę – kolebę*, zwaną kulturą. Z kolei w pojęciu sztuki Baumana przedmiotem sztuki nie jest, jak w klasycznej teorii sztuki, brak i możność w bycie, ale zastany ład, porządek, organizacja, kanon, klasycznie pojmowane *factibile*. *Factibile* w ujęciu polskiego socjologa odznacza się tymczasowością i krótkotrwałością. Postulowaną przez polskiego uczonego metodą w wytwarzaniu sztuki jest stosowanie ironii połączonej z komizmem, co stanowi wyraz przekonania o końcu sztuki w jej klasycznym rozumieniu. Bauman odmawia znanym normom i wartościom prawa do funkcjonowania – w ich miejsce postuluje wprowadzanie nowych rozwiązań, pojęć i wytworów.

Celem sztuki w filozofii realistycznej jest piękno. Pięknem jest zaktualizowana forma substancjalna przedmiotu. Podmiot zatem poprzez naśladowanie natury uzupełnia jej braki w przedmiocie i dokonuje aktualizacji możności samej natury (przedmiotu). Poprzez sztukę człowiek doskonali więc zastany przez siebie świat, doskonaląc jednocześnie siebie samego. Cel sztuki w pojęciu Baumana jest zgoła odmienny. Ma ona wywołać u odbiorcy maksymalny wstrząs i zniknąć. Sztuka bowiem charakteryzuje się tymczasowością. Ma zapewniać człowiekowi chwilowe wrażenia, nieustannie wzmacniane. W konsekwencji tak pojęta sztuka

nie doprowadza człowieka do celu sztuki, jaki wysuwa teoria prywatywna. Dotąd zrekonstruowaliśmy Baumana pojęcia sztuki jako jednej z dziedzin kultury. W następnej części tego rozdziału przyjrzymy się jego pojęciu religii.

## 2. Postmodernistyczne pojęcie religii w myśli Zygmunta Baumana

Religia stanowi czwartą z wyróżnionych dziedzin kultury. Rekonstruując Baumana pojęcie religii przedstawimy najpierw klasycznie pojętą religię. Klasycznie rozumiana religia jest opisywana poprzez wskazanie na jej podmiot – człowieka, przedmiot – Boga i podstawę dla relacji, jaka zachodzi pomiędzy osobą człowieka a osobą Boga. Bauman w odniesieniu do klasycznie pojętej religii jako faktu ontycznego podważa jednakowoż fakt istnienia obiektywnego przedmiotu religii. Z kolei podważenie istnienia przedmiotu religii sprawia, iż religia przestaje być odczytywana jako fakt ontyczny, a jedynie jako fakt społeczno-kulturowy. Religia zostaje zatem sprowadzona do religijności. W odniesieniu do klasycznie pojętej religii dokonamy zatem analizy wybranych tekstów Baumana, ażeby wydobyć z nich jego rozumienie religii pojmowanej jako li tylko fakt społeczno-kulturowy.

Podmiotem religii w filozofii klasycznej jest człowiek – osoba. Człowiek jest bytem odznaczającym się świadomością i wolnością. Jest człowiek zdolny do pokierowania swoim życiem. Jest ono zaś istnieniem niekoniecznym[423]. Zauważa bowiem człowiek, że się rodzi, wciąż podlega zmianom, jest podatny na różnego rodzaju okoliczności i niebezpieczeństwa oraz ostatecznie doświadcza śmierci podobnej do innych ludzi

[423] Zob. Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?,* Lublin 2007, s. 188-189.

i w końcu swojej własnej[424]. Przygodność jest zatem doświadczana przez człowieka bezpośrednio[425]. Jednocześnie, pomimo swojej przygodności, jest człowiek otwarty na to, co nieskończone – w wymiarze poszukiwania prawdy, w tym prawdy absolutnej oraz w aspekcie dążenia ku dobru – zatem jest w stanie człowiek wszystko poznać i pokochać[426].

Człowiek, podmiot religii, jest bytem spotencjalizowanym. Oznacza to, że dopóki człowiek żyje w wymiarze doczesnym, nigdy nie może być w pełni zaktualizowany[427]. Ludzkie poznanie i ludzka miłość nie mogą być bowiem zapełnione żadną prawdą ani żadnym dobrem. Doświadczenie pokazuje, że w swoim życiu człowiek jest otwarty na Pełnię Prawdy (prawda absolutna) i Pełnię Dobra (dobro absolutne). Tylko Pełnia Prawdy i Pełnia Dobra są w stanie całkowicie wypełnić pojemności ludzkiego poznania i miłości[428]. Człowiek zatem jako podmiot religii posiada taką strukturę, dzięki której jest *on capax Dei* – naturalnie otwarty na Boga, zdolny poznać Boga i Go pokochać[429]. Religijność jest zatem odpowiedzią człowieka zgodną z jego z bytową strukturą. Dzięki owej strukturze człowiek jest w stanie wejść w świadomą relację z Bogiem. Z tej racji człowiek jako podmiot religii jest określany mianem *homo religiosus*[430].

Z kolei przedmiotem religii jest Bóg. W różnych religiach jest nazywany: *tajemnica, bóstwo, coś wyższego, inne, itp*.[431] Nie jest On poznawczo wprost dany człowiekowi. Bóg transcenduje bowiem całą rzeczywistość[432].

---

[424] Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *w trosce o rozumienie człowieka*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2012, s. 153-155.
[425] Zob. Z. J. Zdybicka, *Dlaczego religia?,* „Człowiek w Kulturze" t. 1 (1993) s. 47-48.
[426] Por. tenże, *Spełnienie się człowieka w religii*, „Człowiek w Kulturze" t. 13 (2000), s. 22.
[427] Zob. tenże, *Bóg czy sacrum?, dz. cyt*., s. 188-189.
[428] Por. tenże, *Spełnienie się człowieka w religii*, *dz. cyt*., s. 22.
[429] Por. tamże.
[430] Por. tenże, *Bóg czy sacrum?, dz. cyt*., s 189.
[431] Por. tenże, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 270.
[432] Por. tamże.

Człowiek doświadczając własnej przygodności spontanicznie odczytuje konieczność istnienia Istoty Najwyższej. Niewyraźnie żywi przeświadczenie o istnieniu Bytu, który przewyższa go pod każdym względem – zarówno ontycznym jak i moralnym. Jednakowoż odnosząc się li tylko do doświadczenia ludzkiego, a nawet doświadczenia religijnego, nie można wprost i na sposób pewny określić, czy Bóg jest i czy nie stanowi On tylko wytworu ludzkiego umysłu i pragnień człowieka. Nie tłumaczą zatem faktu istnienia Boga jako przedmiotu właściwego religii nauki humanistyczne traktujące o religii, fenomenologia religii ani filozofia analityczna. Nie są one bowiem w stanie stwierdzić wprost, czy Bóg – przedmiot religii – istnieje rzeczywiście, czyli poza aktami religijnymi. Wyjaśnienia dla faktu istnienia przedmiotu religii należy szukać na gruncie metafizyki.

Metafizyka, będąca teorią bytu realnie istniejącego, dysponuje aparatem badawczym pozwalającym stwierdzić, że Bóg istnieje[433]. Dyscyplina ta poszukuje ostatecznej racji przygodnego istnienia świata rzeczy i osób i wskazuje, że jest nią Bóg – przedmiot religii[434]. Poznanie Boga na gruncie metafizyki klasycznej jest realistyczne (odwołuje to do porządku bytowania rzeczy w świecie), obiektywne (to znaczy, że Bóg istnieje niezależnie od świadomości człowieka) i konieczne. Oznacza to, że człowiek może dojść do niepodważalnego wskazania ostatecznej racji przygodnego istnienia realności bytowych. Religia w nurcie filozofii klasycznej ma swoją ontyczną rację z jednej strony w metafizycznej strukturze podmiotu, z drugiej zaś w Osobie Boga będącego przedmiotem religii. Pomiędzy podmiotem religii – człowiekiem, który doświadcza swojej przygodności i kruchości a przedmiotem – Bogiem, którego człowiek może poznać na sposób realistyczny, obiektywny i konieczny zachodzi zatem relacja[435].

---

[433] Zob. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Rozmowy o metafizyce*, Lublin 2002, s. 71-72.
[434] Zob. Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?, dz. cyt*., s. 186-187.
[435] Zob. P. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, Lublin 2020, s. 243-248.

Co natomiast stanowi rację dla tej relacji?

Podstawą relacji, jaka zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem religii, jest egzystencjalna sytuacja człowieka. Relacja osoby człowieka do osoby Boga jest uzasadniana racją samego bytu przygodnego, czyli człowieka[436]. Przygodności człowieka nie można bowiem tłumaczyć przygodnością. Co to oznacza? Przygodność bytu ludzkiego w sposób spontaniczny podsuwa myśl o istnieniu jakiejś bliżej nieokreślonej Istoty Wyższej. Człowiek w swojej przygodności bowiem doświadcza kruchości swojego życia przy jednoczesnym głębokim pragnieniu szczęścia i nieskończoności – wieczności. W ciągu swojego życia człowiek doświadcza radości np. Z narodzin, ale doświadcza także cierpienia z powodu śmierci i poprzedzających ją choroby, starości, słabości[437]. Doświadczenie przygodności bytu ludzkiego prowadzi człowieka do szukania czynnika silniejszego[438]. Takiego czynnika – siły, która byłaby w stanie człowieka ocalić i umocnić jego kruche i słabe życie. Okazuje się bowiem, że ani nauka, ani technologia, ani społeczność, ani żadna inna aktywność człowieka czy relacja międzyludzka nie mogą w sposób całościowy ani ocalić życia człowieka, ani go umocnić. Człowieka w jego doświadczanej przygodności ocalić i umocnić może tylko osobowy Bóg – jak jest to w przypadku Boga chrześcijańskiego. Słusznie zauważyła to Z. J. Zdybicka: *Tylko Bóg może być odpowiedzią na istotne pytania i potrzeby związane z podstawowymi przeżyciami człowieka, podstawowym doświadczeniem związanym z kondycją ludzką, ludzką dolą*[439]. Zatem człowiek doświadczając swojej przygodności transcenduje jednocześnie wszelkie swoje ograniczenia i jest otwarty na Boga.

---

[436] Zob. Z. J. Zdybicka, *Dlaczego religia?, dz. cyt*., s. 47-51.
[437] Por. tamże, s. 46.
[438] Por. tamże, s. 52.
[439] Por. tamże, s. 53.

Teoria partycypacji w sposób najpełniejszy wyjaśnia rację zachodzącej relacji religijnej pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Bóg bowiem jest ostatecznym źródłem całej rzeczywistości. Bóg stanowi przyczynę sprawczą wszystkiego. Z tej racji świat pochodzi od Boga, który jest przyczyną wzorczą. Bóg jest także *summum Bonum*, do którego zmierza na zasadzie przyczyny celowej wszystko, co istnieje. Dla człowieka zatem Bóg stanowi źródło osobowego życia (przyczyna sprawcza), najwyższe Dobro (przyczyna wzorcza) oraz ostateczne, najwyższe spełnienie (przyczyna celowa)[440]. W języku teologicznym określa się to mianem świętości – doskonałości osoby[441]. W filozofii klasycznej uznaje się, że tylko człowiek działający na sposób świadomy i wolny jest w stanie odkryć relację partycypacji i w sposób świadomy i wolny uznać Boga za swoje ostateczne źródło istnienia, najwyższe dobro i cel, ku któremu zmierza całe ziemskie życie człowieka.

Religia stanowi osobową więź pomiędzy osobą człowieka i osobą Boga[442]. Człowiek – osoba może uznać osobowego Boga za niepodważalne i ostateczne źródło swojego istnienia i całego swojego bytowania. Może on to uznanie wyrażać m. in. poprzez działanie religijne, które naznaczone jest świadomością i wolnością. W działaniu religijnym człowiek może nawiązywać osobowy kontakt z Transcendentem. Kontakt ten przejawia się m. in. W takich praktykach, jak oddawany Bogu kult, modlitwa, ofiara, praktyki ascetyczne, całokształt moralności wynikający z uznania Boga za ostateczne źródło swojego istnienia[443].

Religia jako relacja osobowa doskonali osobę ludzką – podmiot re-

---

[440] Zob. tenże, *Bóg czy sacrum?*, *dz. cyt*., s. 189-190.
[441] Zob. tenże, *Spełnienie się człowieka w religii*, *dz. cyt*., s. 27-28.
[442] Por. tenże, *Człowiek i religia*, *dz. cyt*., s. 272.
[443] Zob. tamże, s. 271-272.

ligii[444]. Religia w jej klasycznym rozumieniu jest drogą prowadzącą człowieka do ostatecznego spełnienia się człowieka jako człowieka[445]. Religia może zapewnić człowiekowi najwyższy rozwój. Dzieje się tak dlatego, że Bóg wybierany przez człowieka w sposób świadomy i wolny staje się podstawą wszystkich ludzkich decyzji i wyborów. Dzięki religii zatem, czyli osobowej więzi człowieka z Bogiem, całe ludzkie życie nabiera nowego sensu – daje człowiekowi eschatyczną perspektywę[446]. Perspektywa ta, dostępna dzięki religii, nadaje również sens wszelkiej kulturowej działalności człowieka. Z. J. Zdybicka oddała to w następującym stwierdzeniu: *Religia chrześcijańska wskazuje na właściwy, nieskończony – bo zakotwiczony w Bogu i w Bogu znajdujący swe dopełnienie – wymiar osoby ludzkiej, dowartościowuje najpełniej wszelką ludzką działalność i wszelki wysiłek, który właśnie w perspektywie wskazanej przez religię nabiera ostatecznego sensu*[447].

Przeprowadzone dotychczas analizy wyjaśniają religię jako fakt ontyczny. Wskazano na sposób istnienia podmiotu religii – człowieka, ukazano przedmiot religii – Boga oraz przedstawiono podstawę relacji, jaka zachodzi pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Religia jest zatem sposobem istnienia człowieka *z Bogiem, na wzór Boga* oraz *ku Bog*u[448]. Z. J. Zdybicka określiła to trafnym stwierdzeniem: *Ostateczną odpowiedzią na problem człowieka jest właśnie religia, budowana na uświadomieniu sobie sięgającego korzeni bytu i szczytu pragnień związku człowieka z Bogiem – Osobą. Przeżywanie swojego życie w perspektywie „Ty" transcendentnego, które nie elimi-*

---

[444] Zob. P. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, *dz. cyt*., s. 238-239.

[445] Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, *dz. cyt*., s. 273.

[446] Por. tenże, *Spełnienie się człowieka w religii*, *dz. cyt*., s. 22; por. P. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, *dz. cyt*., s. 234.

[447] Por. Z. J. Zdybicka, *Spełnienie się człowieka w religii*, *dz. cyt*., s. 33.

[448] Myśl tę słusznie oddaje święty Paweł: *naprawdę niedaleko On jest od każdego z nas. W nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy*. Dz 17, 27-28. *Biblia pierwszego Kościoła*, Wydawnictwo Vocatio. Por. tenże, *Bóg czy sacrum?, dz. cyt*., s. 191.

*nuje innych osób, i rzeczy, ale je wszystkie ogarnia, umacnia, usensawnia*[449]. W następnej części monografii podejmiemy się próby zrekonstruowania Baumana pojęcia religii.

Bauman nie zajmuje stanowiska w kwestii istnienia religijnego przedmiotu – Boga. W ramach każdej filozofii czy światopoglądu, zakładających funkcjonowanie tylko jednej rzeczywistości (mogą to być: monizm materialistyczny lub duchowy), a do takich może być zakwalifikowany schemat myślowy postmodernizmu, nie jest możliwe, aby istniała religia pojmowana w sposób klasyczny. Nie jest bowiem człowiek w stanie wejść w kontakt z jakkolwiek pojmowanym Absolutem – Transcendentem, ponieważ jest On zawsze, w myśl różnego rodzaju ideologii, tylko przejawem lub po prostu myślą danego człowieka[450]. Bóg natomiast w rozumieniu religii klasycznie pojmowanej jest Istotą niematerialną. Z tej racji Bauman, jako materialista, nie przyjmuje istnienia czegoś, co istnieje na sposób pozamaterialny. Skoro zaś u Baumana nie ma miejsca na odkrywany przez człowieka przedmiot religii – Boga objawiającego się człowiekowi, to podważona zostaje religia pojmowana jako fakt ontyczny. Zatem skoro to nie rzeczywistość wpływa na umysł człowieka, ale odwrotnie – umysł człowieka nadaje rzeczywistości porządek, to nie jest możliwe badanie religii poprzez metafizykę, której to zadaniem jest orzekanie o fakcie istnienia i strukturze rzeczy samych w sobie[451]. Jeśli bowiem usunięty zostanie z wyjaśnienia religii jej przedmiot – Transcendent, to fakt religii zostać może sprowadzony li tylko do faktu społeczno-kulturowego, w którym to człowiek sam wytwarza sobie przedmiot swojej własnej religii – *prywatnego boga*.

---

[449] Zob. tenże, *Dlaczego religia?, dz. cyt*., s. 54-55.

[450] Por. M. Rusecki, *Pojęcie religii*, [w:] *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. tenże, Lublin 1992, s. 15.

[451] Por. Z. J. Zdybicka, *Dlaczego religia?, dz. cyt*., s. 42.

W pojęciu religii rekonstruowanym na podstawie pism Baumana przedmiot religii jest kreowany. Metodą kreowania własnego boga jest, zdaniem polskiego filozofa, *wewnętrzny głos*. Polski socjolog, komentując teksty U. Becka[452] ,zauważył, iż *„Prywatny Bóg" to nowość naszych czasów: to bóg stworzony w myśl zasady „zrób to sam" (do-it-yourself). Bóg czasów płynnej nowoczesności jest komponowany i propagowany nie instytucjonalnie, lecz „oddolnie" (ma się on do wcześniejszego modelu tak jak „sieci" płynnej nowoczesności do wcześniejszych wspólnot). To Bóg konstruowany, a nie przekazany i otrzymany w spadku w kształcie gotowym; konstruowany samodzielnie, choć przy użyciu elementów wybranych z dostępnych ofert prefabrykatów, łączonych i składanych w całość wedle samodzielnie opracowanych projektów, za pomocą indywidualnych narzędzi, zasobów i umiejętności oraz wedle logiki jednostkowych preferencji i priorytetów. „Prywatny Bóg" stanowi, podobnie jak wszyscy bogowie, emanację, pochodną lub refleks niesamowystarczalności – ale w przeciwieństwie do bogów instytucjonalnych niesamowystarczalności raczej osobniczej niż gatunkowej*[453]. Zygmunt Bauman zatem odrzuca wprost fakt istnienia Boga, czyli przedmiotu religii. Na Jego miejsce postuluje on wprowadzenie *Prywatnego Boga* konstruowanego i kreowanego przez

[452] Urlich Beck – niemiecki socjolog – zaproponował rozróżnienie pomiędzy religią a tym, co religijne. Religia, jego zdaniem, określa ściśle odgraniczony system symboli i praktycznego działania. Ta matryca *ustawia* działania człowieka na zasadzie *albo-albo*. W owe symbole i zasady praktycznego działania może on wierzyć lub nie wierzyć. Jeśli ktoś przynależy do pewnej wspólnoty religijnej, to nie może w tym samym czasie być członkiem innej wspólnoty. Zatem religia w jej znaczeniu rzeczownikowym oznacza religię zgodnie z zasadą *albo-albo*. Z kolei to, co religijne, w sensie przymiotnikowym, porządkuje religię w myśl zasady *zarówno to, jak i to*. Religijność nie zasadza się zatem na byciu członkiem danej wspólnoty czy organizacji religijnej, ale dookreśla raczej specyficzne nakierunkowanie człowieka co do kwestii emocjonalnych dotykających zagadnienia miejsca i świadomości jednostki w świecie. Religijnością tak pojmowaną rządzi suwerenne *ja*, które samo sobie tworzy sobie *własnego Boga*. Jest to skrajna propozycja subiektywizacji religii, indywidualizacji wiary i przekonań religijnych, które stają się niczym więcej, jak tylko faktem społeczno- kulturowym. Więcej na ten temat zob. U. Beck, *Bóg jest niebezpieczny. Religie nie zawsze cywilizują ludzi*, „Dziennik" 2008, nr 22 (Dodatek „Europa", nr 4), s. 14-15.

[453] Z. Bauman, *To nie jest dziennik*, tłum. M. Zawadzka, Kraków 2012, s. 110-111.

poszczególne jednostki. Zatem zanegowanie istnienia przedmiotu religii, czyli osobowego Boga, rzutuje na postrzeganie faktu religii, który bez właściwego sobie przedmiotu – osobowego Boga – może być rozpatrywany jedynie jako fakt społeczno-kulturowy. Na fakt społeczno-kulturowy religii składają się natomiast następujące komponenty: zespół prawd, wytyczne dla zachowań religijnych wraz z programem ich realizacji oraz instytucje religijne. Omówimy teraz wymienione komponenty religijności, a następnie zderzymy je z Baumana pojęciem religii jako faktu społeczno-kulturowego.

Na fakt religijny składa się zespół prawd. Teoria przedmiotu religijnego, świata i człowieka jest obecna w każdej religii. Każda religia posiada ontyczny i moralny ideał, który przewyższa człowieka pod każdym względem – bytowym, moralnym czy pod względem siły. Tym ideałem może być ogólnie sacrum, które jest pojmowane na różny sposób. Owo *sacrum* stanowi o źródle osobowego życia człowieka oraz o jego ostatecznym celu. Człowiek wchodząc w kontakt z Absolutem znajduje sens swojego życia oraz trwałe i nieskończone dla siebie perspektywy. Inną istotną prawdą obecną w każdej religii jest przekonanie człowieka o tym, że jego życie odbiega znacznie od ideału. Człowiek zauważa to zarówno pod względem ontycznym, jak i moralnym. Świadomy owych braków, człowiek nabiera przekonania o swojej niewystarczalności. Z tego faktu wynika pragnienie połączenia się z Absolutem, aby otrzymać od Niego stosowną pomoc. Wiąże się to z innym, istotnym elementem każdej religii, jakim jest obecność *Zbawiciela*. Zbawiciel daje doświadczającemu braków człowiekowi *wybawienie*. Owo wybawienie może być różnie pojmowane, np. jako pomoc w życiu codziennym (np. uchronienie od kataklizmów, uzdrowienie, itp.)[454]. W wyższych formach religii, jaką jest m. in. chrześcijaństwo,

[454] Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 40.

*wybawienie* dotyczy rzeczywistości nadprzyrodzonej – człowiek zostaje wyzwolony od grzechu i może zjednoczyć się z Bogiem. Przedstawione wyżej zespoły prawd są obecne niemalże we wszystkich religiach. Obszarem badań filozoficznych jest epistemologiczny charakter poznania właściwego dla religii. Poznanie religijne jest oryginalnym typem poznania, który wyróżnia się na tle innych typów poznania.

Poznanie stoi u podstaw doktryny religijnej. Poznanie stosowane w doktrynie religijnej różni się od poznania naukowego i filozoficznego swoim zasięgiem[455], przedmiotem[456], którego dotyczy oraz właściwością sądów głoszonych z przeświadczeniem o ich prawdziwości. Zasięg poznania religijnego wykracza znacznie dalej niż tylko to, co może być poznane przez rozum. Przedmiot poznania religijnego jest inny niż jest to w przypadku poznania teoretycznego. Niektóre bowiem prawdy nie mogą być odkryte tylko za pomocą naturalnego rozumu człowieka[457]. Ostatecznym źródłem prawd w doktrynie religijnej jest zatem jakiś rodzaj Objawienia. Doktryna religijna stanowi odczytanie i interpretację owego nadprzyrodzonego objawienia[458].

Zespół prawd jest odkrywany przez człowieka poprzez współdziałanie z osobą Boga. Osoba Boga objawia się człowiekowi, który dzięki swojemu umysłowi i woli może odczytać Boże objawienie. Akt wiary jest zatem w pierwszym momencie inicjatywą Boga, który działa na wolę

---

[455] Poznanie w religii dotyczy spraw, które nie są właściwe dla poznania naukowego ani filozoficznego. Poznanie w religii dotyczy np. kwestii wewnętrznego życia Boga.

[456] Różnica znajduje się przede wszystkim w przedmiocie formalnym. W poznaniu teoretycznym chodzi o zdobycie informacji o pewnej dziedzinie, o pewnym aspekcie rzeczywistości. Natomiast w poznaniu religijnym chodzi o prawdę życiową – praktyczną.

[457] Jednak niektóre prawdy dotyczące doktryny religijnej da się poznać tylko za pomocą rozumu, np.: prawda o istnieniu Boga, istnienie duszy ludzkiej.

[458] w religii katolickiej ta interpretacja dokonuje się za pomocą pewnych ściśle określonych zasad, np. analogia wiary, osobowe zaangażowanie się osoby uprawiającej teologię, aprobata Kościoła.

człowieka. Wola z kolei skłania umysł ludzki do przyzwolenia i udzielenia odpowiedzi na Objawienie Boga. Zagadnienie Objawienia Bożego łączy się z zagadnieniem poznania prawdy – łaska Boża działa na umysł człowieka jak *światło* i napełnia człowieka Prawdą. Według Tomaszowej koncepcji objawienie jest ponadnaturalnym *światłem*, którego Bóg udziela człowiekowi. Dzięki temu *światłu* wzmacniane są naturalne zdolności poznawcze człowieka. W tym świetle człowiek może widzieć stare rzeczy w nowy sposób[459].

Następnym elementem religii jako faktu społeczno-kulturowego jest określony program działania, który wytycza sposób działania ludzi, którzy odczytali Boże Objawienie.

Na fakt religijny składają się także program działania religijnego i wytyczne dla zachowań religijnych. Wchodzenie w kontakt z Transcendentem sprawia, że człowiek podejmuje specjalny typ aktywności[460]. Ta aktywność ma za zadanie realizację więzi z Absolutem, który się objawił. Aktywność ta ma charakter osobowy. Z tego względu jest ona spontaniczna i trudność sprawia próba jej usystematyzowania. Człowiek jako byt spotencjalizowany i społeczny *uczy się* wchodzenia w kontakt z Transcendentem. Dzięki swojej potencjalności człowiek *uczy się* owego *bycia-ku-*-Transcendentowi w podobny sposób, jak uczy się życia w społeczeństwie – wobec drugiego człowieka. Z tego względu ludzkość jako społeczność wypracowała różnego rodzaju metody i wzory postępowania religijnego, które pozwalają człowiekowi wychodzić ku Transcendentowi. Są to m. in. wspólne modlitwy, ofiary, formy kultu czy moralność wynikająca z danej postawy religijnej[461]. Pomocą dla człowieka w realizacji owego *bycia-ku-*

---

[459] Zob. M. Bała, *Tomaszowy postulat recta ratio w relacji wiary i rozumu*, „Studia Gdańskie" 17 (2004), s. 252-253.

[460] Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, *dz. cyt*., s. 40.

[461] Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, [w]: *Wprowadzenie do filozofii*, *dz. cyt*., s. 368.

-Transcendentowi są instytucje religijne.

Aktywność religijna człowieka realizuje się za pomocą instytucji religijnych. Instytucje religijne funkcjonują na zasadzie uznania przez różne osoby jednej wiary, która jest podtrzymywana przez wspólną tradycję i odpowiednie zorganizowanie. Poprzez przynależność do danej instytucji religijnej, czyli Kościoła, uwypukla się autonomia jednostki i jej społeczny charakter[462]. Bowiem realizacja – aktualizacja osoby ludzkiej, będącej bytem osobowym, niepowtarzalnym podmiotem swoich czynów, dokonuje się dzięki pomocy innych ludzi i wraz z nimi – tutaj ujawnia się także społeczny charakter osoby ludzkiej. Podobnie jest z człowiekiem w odniesieniu do Transcendentu. Absolut również ma charakter społeczny (np. W religii chrześcijańskiej), dlatego religijny wymiar człowieka jest związany z wymiarem społecznym. Zatem człowiek jako byt spotencjalizowany i społeczny wzrasta w społeczności ludzkiej. Człowiek uczy się *bycia-dla-drugiego* w społeczności i w rodzinie i na podobnej zasadzie dzięki instytucjom religijnym uczy się człowiek *bycia-ku-Bogu*[463]. Dotychczas omówiliśmy klasyczne rozumienie religii jako faktu społeczno-kulturowego. Teraz w oparciu o tak przyjętą metodologię ukażemy pojmowaną przez Baumana religię jako fakt społeczno-kulturowy. Jest to uzasadnione tym, że Bauman, odrzucając obiektywnie istniejący przedmiot religii na rzecz *prywatnego boga* samodzielnie kreowanego przez człowieka, pojmuje religię li tylko jako fakt społeczno-kulturowy. Najpierw przyjrzymy się Baumana postrzeganiu pierwszej z komponent religii rozumianej jako fakt społeczno-kulturowy, czyli zespołowi prawd religijnych. Następnie zbadamy, jak zapatruje się on na pozostałe komponenty religii rozumianej jako fakt społeczno-kulturowy: program działania wraz z wytycznymi dla

---

[462] Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, *dz. cyt*., s. 40.

[463] Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, [w]: *Wprowadzenie do filozofii*, *dz. cyt*., s. 368-369.

zachowań religijnych oraz funkcjonowanie instytucji religijnych.

Zdaniem Baumana prawdy religijne nie stanowią w ponowoczesnym dyskursie głównego tematu zainteresowań. Człowiek ponowoczesny charakteryzuje się niepewnością w swoim życiu. Niepewność ta nie stanowi jednakowoż o potrzebie eschatologii i odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. W ponowoczesnym dyskursie kwestie dotyczące prawd religijnych: statusu człowieka, zbawiciela czy zbawienia nie są priorytetem religii. Bauman tłumaczy genezę tego stanu rzeczy odwołując się do zmian, jakie zaszły w nowoczesności. Swoje badania dotyczące religii, w skład której wchodzi zestaw prawd, rozpoczyna uczony z Leeds od krytyki religii, której dokonał Leszek Kołakowski[464]. W książce *Ponowoczesność jako źródło cierpień Bauman przytoczył słowa Kołakowskiego: Religia jest w istocie świadomością ludzkiej niewystarczalności, przyznaniem słabości… Nieodmiennym przesłaniem kultu religijnego jest: „odległość od skończoności do nieskończoności jest zawsze nieskończona…" […] Istnieją dwa, nie dające się ze sobą pogodzić, sposoby przyjmowania świata i naszego w nim miejsca – z których żaden nie jest bardziej od drugiego „racjonalny" […] jeśli Boga nie ma, tylko kryteria empiryczne kierować mogą naszym myśleniem, a empiryczne kryteria nie prowadzą do Boga; jeśli Bóg jest, daje nam On wskazówki, jak dostrzec Jego rękę w biegu zdarzeń, i z pomocą tych wskazówek rozpoznajemy sens boży we wszystkim, co się zdarza*[465]. Z *nastaniem nowoczesności*, kontynuuje swoje rozważania polski socjolog, *odmówiono wagi troskom o sprawy pozbawione praktycznego znaczenia*[466], czyli takie, na

[464] Tematyka religii towarzyszyła Leszkowi Kołakowskiemu niemalże przez cały czas jego pracy naukowej. Na przestrzeni lat zmieniało się jednak podejście tego myśliciela do zagadnienia religii – od jednoznacznej krytyki po próbę uargumentowania faktu istnienia religii ludzką kondycją, która potrzebuje mitu do wyjaśnienia pewnych kwestii.

[465] L. Kołakowski, *Religion: If there is no God…; On God, the Devil, Sin and other worries of the so-called Philosophy of Religion*, Fontana 1982, s. 194-202. Cyt. za: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 284.

[466] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 290-291.

które ludzie wpłynąć nie mogą. Konsekwencją takiego sposobu pojmowania rzeczywistości było to, że zwykli ludzie, którzy na co dzień nie zajmowali się np. poezją czy filozofią, wykreślili z *agendy spraw bieżących* kwestie dotyczące prawd religijnych traktujących o sprawach ostatecznych, na które nie mieli czasu, by się nimi zajmować. Postawa ludzi nowoczesnych polegała na *zatykaniu uszu na kazanie o zbawieniu i odkupieniu i zamykaniu oczu na barwne wizje pośmiertnych rozkoszy czy mąk*[467]. Były to zatem *problemy*, które w czasie, gdy nastawała rewolucja nowoczesna, definiowano jako *sprawy do załatwienia, zadanie do wykonania*. Co więcej, obrane przez nowoczesne pokolenie nowe pojmowanie prawd dotyczących religii stanowiło nie tyle dzieło przypadku, co raczej były *przejawem racjonalnego przystosowania się do nowych warunków życiowych, nigdy przedtem przez ludzi nie doświadczonych na tak wielu frontach naraz i w tak powszechnej skali*[468]. Konkludując te przemyślenia, Zygmunt Bauman stwierdza, iż *w procesie tego racjonalnego przystosowania niewiele było z religii pożytku*[469]. W konsekwencji w ponowoczesności nacisk położony nie jest na zespół prawd, który ma człowieka doprowadzić do osobowego Boga, ale na doznawanie wrażeń. Każde nowe wrażenie *ma być nie tylko niecodzienne, ale silniejsze i głębsze od dotychczasowych – wyżej umieszczone na stromej drodze wiodącej do przeżyć szczytowych, ostatecznych*[470]. Ponowoczesność, zdaniem Baumana, proponuje swoiście pojmowaną drogę do osiągnięcia transcendencji. *Ilościowy wzrost wrażeń zaowocuje w jakiejś chwili zmianą jakościową, że doprowadzi do przeżyć nie tylko stosunkowo – w porównaniu z innymi, znanymi już doświadczeniami – ciekawszych i przyjemniejszych, ale przeżyć zgoła nowych, do niczego niepodobnych […], nieporównywal-*

[467] Tamże, s. 291.
[468] Tamże, s. 294.
[469] Tamże.
[470] Tamże, s. 312.

*nych*[471]. Religia nie ma już zatem spełniać zadania wskazywania drogi do osobowego Boga[472], lecz tylko ma zapewniać człowiekowi drogę do samospełnienia – szczęścia w świecie li tylko materialnym.

Zestaw prawd religijnych rekonstruowany na podstawie myśli Baumana neguje religię jako fakt ontyczny. Bauman postuluje, aby odczytywać status człowieka jako odbiorcy prawd dotyczących religii w myśl koncepcji płynnej nowoczesności. Na życie ludzi ponowoczesnych należy patrzeć jako na życie tych, którzy stanowią swego rodzaju lumpenproletariat w sferze duchowości. To określenie zostało przez Zygmunta Baumana zaczerpnięte z dość kontrowersyjnej tezy zaproponowanej przez Andrzeja Stasiuka[473]. Odnosi się do ono ludzi, których Bauman później określi jako co prawda materialnie zamożnych, ale duchowo absolutnie zubożonych. Wszystko to, co wcześniej sprawiało im radość i przyjemność, teraz zostało niejako spłaszczone i nie budzi już takich emocji, jak niegdyś. Z tego powodu podejmują liczne próby szukania czegoś nowego, również w sferze religijnej, aby wzmacniać swoje niezaspokojone pragnienia[474]. Człowiek współczesny żyje ze znamieniem duchowego lumpenproletariatu. Jego życie przebiega niemal wyłącznie pod znakiem przeżycia. Liczy się tylko teraźniejszość: to, co tu i teraz, bez układania wyraźnych planów na przyszłość, bez refleksji na temat prawd obecnych w danej religii oraz bez odwoływania się do Transcendentu – osobowego Boga. Wobec tak zarysowanego przez uczonego z Leeds obrazu duchowego człowieka nowoczesnego i ponowoczesnego, który nie przyjmuje już myślenia o religii jako czegoś ważnego, doprowadzono do wyrugowania myślenia

---

[471] Tamże.

[472] Zob. P. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, *dz. cyt*., s. 238-239.

[473] A. Stasiuk, *Duchowy lumpenproletariat*, *Rewolucja, czyli zagłada*, [w:] tegoż, *Tekturowy samolot*, Wołowiec 2000.

[474] Por. Z. Bauman, *Płynne życie*, *dz. cyt*., s. 14.

o wieczności czy o innych kwestiach dotyczących zespołu prawd religijnych. Nie jawią się już one jako coś pożądanego i chcianego, ponieważ wszelkie troski człowieka krążą wokół teraźniejszości i przeżycia – to przeżycie właśnie jest nagrodą – gratyfikacją – samą w sobie. Nie odwołuje się zatem człowiek do ideału ontycznego czy moralnego, nie uznaje swojej przygodności i niewystarczalności oraz, w konsekwencji, nie zastanawia się, jak osiągnąć wybawienie z tej niekorzystnej sytuacji[475].

Człowiek wobec tej sytuacji podejmuje się próby samozbawienia. *Bierzemy świat w swoje ręce. Nie oczekujemy, że zrobi to Bóg, gdyż natura, jego dzieło stworzenia, jest ślepa. Nie możemy jej ufać, musimy działać sami i za pomocą technologii i nauki poznać sposoby na to, żeby wszystko kontrolować*[476]. Samozbawienie, którego próbuje dokonać człowiek – może być pokłosiem głoszonych przez Marksa tez: *człowiek tworzy religię, nie zaś religia – człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znów zagubił*[477]. Człowiek sam zatem jest odpowiedzialny za tworzenie swojej własnej religii – sam ustala zespół prawd, w które wierzy, a które są dla niego w danym momencie odpowiednie. Wyrazem tego absurdu w rozumieniu religii i związanym z nią zespołem prawd może być wypowiedź Stefani Germanotty, znanej pod pseudonimem Lady Gaga. *Nie wierzę w zorganizowaną religię i instytucje Kościoła. Moim bogiem są moi fani. Przekonałam się zresztą, że umieszczenie Boga w tekście piosenki pop to najbardziej kontrowersyjna rzecz, jaką można zrobić. […] Wierzę w życie duchowe, w anioły. I na swój sposób modlę się co wieczór do moich fanów, którzy pomagają mi być*

---

[475] Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, [w]: *Wprowadzenie do filozofii*, *dz. cyt*., s. 365.

[476] P. Haffner, *Bauman. Czynić swojskie obcym. Rozmowa Petera Haffnera z Zygmuntem Baumanem*, tłum. K. Leszczyńska, Warszawa 2019, s. 169.

[477] K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] *Dzieła*, red. K. Marks, F. Engels, wyd. 2, t. 1, Warszawa 1962, s. 457.

*lepszą artystką i lepszym człowiekiem*[478]. Schemat myślowy postmodernizmu, reprezentowany przez Baumana, głosi zatem relatywizm poznawczy. Skutkiem zrelatywizowania prawdy jest podważanie istnienia prawd ogólnych, co w znacznym stopniu przyczynia się do zdeformowania klasycznie pojmowanej religii[479]. Implikacją wynikającą wprost z rezygnacji z obiektywnego zespołu prawd jest przyjęcie subiektywnego *credo* z własnym absolutem. Kolejnym aspektem rekonstruowania Baumana pojęcia religii jest jego zapatrywanie się na program działania religijnego.

Bauman postuluje rezygnację z programu działania religijnego. Człowiek ponowoczesny skazany jest na nieustanny wybór, żyje w ciągłej, ontologicznej niepewności. Owa niepewność nie oznacza jednak, że człowiek ponowoczesny potrzebuje czegoś w rodzaju religii czy eschatologicznego odniesienia w postaci programu działania religijnego, który miałby zawierać wytyczne co do kultu czy zachowania w stosunku do Transcendentu. Bauman w tej kwestii pisze tak: *Ludzie nękani przez niepewność ponowoczesnego typu nie mają głowy do kaznodziei, napominających o ludzkich słabostkach i wątłości ludzkiego rozumu i ludzkiej woli*[480]. Nie potrzebują kogoś, kto będzie im mówił o rzeczach ostatecznych, odwołując się jednocześnie do ich ludzkiej, słabej kondycji. Przeciwnie, kontynuuje swoje rozważania uczony z Leeds, *szukają takich doradców, którzy przekonywać ich będą, że nie brak im niczego, co do pomyślnego życia im potrzebne, i wskażą palcem, gdzie to, co trzeba, znaleźć; którzy dodadzą zagubionym otuchy – dowodząc, że na każdą biedę jest sposób i że klienci/pacjenci potrafią wszystkiego, co trzeba, dokonać, jeśli tylko słuchać będą porad i przyłożą się*

---

[478] Lady Gaga, *Moim bogiem są moi fani, rozmawia P. Metz*, „Newsweek" (2011), nr 36, s. 115-116.
[479] Zob. Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?, dz. cyt*., s. 193-194.
[480] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, *dz. cyt*., s. 307.

*gorliwie do ich wykonania*[481]. Jawi się tutaj myśl Zygmunta Baumana jako postulat zniesienia konkretnego programu religijnego działania i zachowania, gdyż człowiek w kwestii religii potrafi sam o siebie zadbać. *Człowiek jest samowystarczalny, a raczej […] stać się nim może, i powinien, przy pomocy innych ludzi – specjalistów*[482]. Stosunek do instytucji religijnych będzie ostatnim elementem rekonstruowanego przez nas Baumana pojęcia religii.

Bauman proponuje poddanie instytucji religijnych procesowi upłynnienia[483]. Bauman wysuwa wobec wspólnot i Kościołów postulat, aby przyjęły pluralizm instytucji i wspólnot religijnych. Oparte jest to na jego filozofii, a w efekcie prowadzi to również do tezy dotyczącej porzucenia bezgranicznego przywiązania do monoteizmu. Postępowanie drogą pluralizmu instytucji i wspólnot religijnych doprowadzić może do rozmycia tożsamości wyznaniowej poszczególnych wspólnot i Kościołów i utworzenia nie do końca określonej *polis religijnej*. A powstanie takiego tworu w sposób jasny prowadzi do znacznego osłabienia i ostatecznie zaniku struktur instytucjonalnych na rzecz *polis*[484]. Postulat odchodzenia od hierarchii i struktur kościelnych wyraża się m. in. W sformułowaniach takich jak to autorstwa G. Vattimo. Włoski filozof pisał: *jestem wierzącym katolikiem, choć antypapieskim. I mam mnóstwo problemów z moją wiarą. Od katolicyzmu odrzuca mnie hierarchia kościelna*[485]. Zygmunt Bauman postuluje zatem, aby wierni odeszli od swojego wąskiego konfesyjnego wyznania opartego na instytucjonalnym Kościele i zaczęli tworzyć wolną od

[481] Tamże, s. 307-308.
[482] Tamże, s. 314.
[483] Por. J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne KUL" t. 17 (2016), nr 4, s. 8.
[484] Por. P. Artemiuk, *God in the World of 'Liquid Modernity': Zygmunt Bauman on Religion*, "Wrocławski Przegląd Teologiczny" t. 27 (2019), nr 2, s. 107.
[485] Zob. G. Vattimo, *Rewolucja u bram Europy, rozmawia R. Pawłowski,* tłum. M. M. Smoleńska, „Gazeta Wyborcza" 3-4.09.2011.

instytucji ludzką koalicję – postchrześcijaństwo, charakteryzujące się rozmywaniem konturów, płynnym podejściem do sacrum, negując hierarchię i struktury kościelne, przy jednoczesnym odchodzeniu od doktryny[486]. Bauman uważa, że w ponowoczesności nastąpił powrót do duchowości przy jednoczesnym odwrocie od religii instytucjonalnej. Człowiek ponowoczesny nie poszukuje Boga osobowego, ale Boga *prywatnego* – kreowanego w ramach pozainstytucjonalnych wspólnot i Kościołów. Czyni to poprzez swobodne łączenie pewnych wątków obecnych w wielu religiach: od islamu, przez buddyzm, po chrześcijaństwo[487]. W tym kontekście słusznie zauważył J. Mariański: *Nowa religijność nie zna prawd absolutnych, dogmatów, zinstytucjonalizowanych wspólnot, obowiązkowych rytuałów, ani jednego, osobowego Boga. Ludzie wierzą w wielu bogów, jest to swoisty politeizm*[488].

Jednostka w ponowoczesności nie jest tedy ograniczana w kwestii instytucji religijnych i podawanego w jej ramach obrazu Boga. Zdaniem Baumana ludzkość przeszła od epoki *z góry ustalonych odniesień do ery powszechnych zestawień i porównań*[489], co oznacza, że każdy może swobodnie kształtować swoją religijność, duchowość i ostatecznie obraz Boga. Nie znaczy to jednak zdaniem Baumana, że nie ma dla religii miejsca na świecie. Wszak każde badane przez antropologów plemię wykształciło pewną formę religii. Bauman jako socjolog stwierdza, że religia jest nieodłącznym elementem życia ludzkiego, jednakowoż w ponowoczesności odrzucono religię instytucjonalną na rzecz *własnej* religii z *własnym* Bogiem. Uczony

---

[486] Por. S. Gałecki, *Postchrześcijaństwo – idea i rzeczywistość*, „Veritati et Caritati" t. 4 (2015), s. 496.

[487] Por. P. Haffner, *Bauman. Czynić swojskie obcym. Rozmowa Petera Haffnera z Zygmuntem Baumanem*, *dz. cyt*., s. 171.

[488] J. Mariański, *Sekularyzacja albo desekularyzacja – fałszywa alternatywa*, [w:] *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych kościoła i „ziemie niczyje"*, red. R. Jasnos, Kraków 2015, s. 60-61.

[489] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, *dz. cyt*., s. 52-53.

z Leeds konkluduje, że idea Boga będzie towarzyszyć ludzkości zawsze, ponieważ jest odpowiedzią na naturalne lęki człowieka, który w skrajnych sytuacjach swojego życia, pomimo niechęci do religii i spraw z nią związanych, szuka odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Z tego powodu Bauman ostatecznie stwierdza, że wykreowany przez człowieka *Bóg umrze, […] z nim umrze również i ludzkość*[490]. Tradycyjna religia jest zatem wypierana ze społecznej wyobraźni. Jej miejsce zajmuje, używając języka Baumana, *dom towarowy*, który pełen jest klientów podatnych na niekończące się procesy ich uwodzenia[491]. Propozycji, które ów *dom towarowy* podaje, jest wiele, co może sprawiać wrażenie odrodzenia wiary i religii. Jednak owo bogactwo domu towarowego oddala od klasycznego rozumienia religii jako faktu ontycznego[492]. Nowe formy religijności charakteryzują się ekspresywnym modelem duchowości, który bierze swe źródło z pogranicza sekularyzacji i desekularyzacji w świecie[493].

Jak wykazano w powyższym paragrafie, klasycznie pojmowana religia jako fakt ontyczny jest opisywana poprzez wskazanie na jej podmiot – człowieka, przedmiot – Boga (Transcendent) oraz na podstawę owej zachodzącej pomiędzy podmiotem a przedmiotem relacji. Jednakowoż w odniesieniu do klasycznie pojmowanej religii Zygmunt Bauman podważa istnienie obiektywnego przedmiotu religii, jakim jest osobowy Bóg. Natomiast zanegowanie istnienia przedmiotu religii – Boga osobowego – sprowadza religię do faktu li tylko społeczno-kulturowego. Bauman redukuje zatem religię do religijności.

---

[490] P. Haffner, *Bauman. Czynić swojskie obcym. Rozmowa Petera Haffnera z Zygmuntem Baumanem*, *dz. cyt*., s. 174.

[491] Por. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 30.

[492] J. Mariański wykazał, że nowe i liczne formy religijności wraz z ich wymiarem instytucjonalnym nie mają wiele wspólnego z tradycyjnym rozumieniem religii. Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.

[493] J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 277-278.

Religia jako fakt społeczno-kulturowy jest rozpatrywana poprzez wskazanie na jej trzy komponenty. Są nimi: zespół prawd, zasady zachowania i wytyczne dla kultu oraz instytucje religijne. W inny sposób opisuje się zespół prawd, program działania i wytyczne dla zachowań religijnych oraz instytucje religijne w fakcie religii klasycznie rozumianej, inaczej zaś w pojęciu religii uzyskanym na podstawie twórczości Baumana. W klasycznie pojmowanym fakcie religijnym zespół prawd obejmuje m.in. obecność *sacrum*, który ontycznie i moralnie przewyższa człowieka. Zespół prawd jest w klasycznie rozumianym fakcie religii odkrywany przez człowieka na podstawie objawienia, które daje osobowy Bóg. To objawienie człowiek może przyjąć za pomocą swojego rozumu i woli. Wola skłania z kolei rozum do uznania danych prawd objawionych za prawdziwe i do przyjęcia ich. W pojęciu religii zaproponowanym przez Baumana odchodzi się od istnienia zespołu prawd religijnych. Nie jest zespół prawd dotyczących religii w ponowoczesnym dyskursie czymś, co zajmuje człowieka. Ludzie w postmodernistycznym dyskursie są charakteryzowani jako duchowy lumpenproletariat. W klasycznie pojmowanym fakcie religijnym program działania i wytyczne dla zachowań religijnych oznaczają sposób na wchodzenie podmiotu – człowieka – w kontakt z Absolutem. Program działania odpowiada za to, że człowiek podejmuje specyficzny typ aktywności, która polega na realizowaniu więzi z Absolutem, który objawił się człowiekowi. Aktywność ta ma zatem charakter osobowy. Tymczasem w Baumana rozumieniu religii jako faktu społeczno-kulturowego program działania i wytyczne dla zachowań religijnych powinny zostać poddane procesowi upłynnienia. Człowiek w ponowoczesności musi nieustannie wybierać, przez co żyje w ciągłej ontologicznej niepewności. Owa niepewność nie zakłada jednak, jakoby człowiek potrzebował jakiegokolwiek programu religijnego czy wytycznych dla zachowań religijnych. Jak się jednak okazuje, owa niepewność nie oznacza tego, że człowiek

ponowoczesny potrzebuje czegoś w rodzaju religii czy eschatologicznego odniesienia w postaci programu działania religijnego, który miałby podawać zasady i wytyczne odnośnie do kultu czy sposobu zachowania się podmiotu w stosunku do Transcendentu. Instytucje religijne w klasycznie pojmowanym fakcie religijnym służą pomocą człowiekowi w zrealizowaniu jego aktywności religijnej. Instytucje religijne w klasycznym ujęciu faktu religijnego działają w oparciu o uznanie przez różnych ludzi jednej wiary, która dzięki instytucjom religijnym jest podtrzymywana i w odpowiedni sposób organizowana. Przynależność jednostki do danej instytucji religijnej przedstawia autonomię jednostki oraz wskazuje na jej społeczny charakter. Natomiast Bauman w swoim pojęciu religii postuluje upłynnienie instytucji religijnych. Implikacją takiej tezy jest postulat przyjęcia przez wspólnoty i Kościoły pluralizmu w odniesieniu do struktur i organizacji wspólnot i Kościołów. *Polis religijne jako mélange* wielu różnych instytucji i wspólnot stanowi zatem postulat rozmycia samoświadomości instytucji religijnych.

Zrekonstruowana na podstawie twórczości Baumana religia jako fakt społeczno- kulturowy stanowi wyraz uległości człowieka wobec pokusy *bycia jak bogowie*. Z horyzontu myśli ludzkiej usiłuje się wymazać rozumienie klasycznego przedmiotu religii, jakim jest Bóg. Dzieje się to wszystko w imię pozornego *wyzwolenia człowieka*, dowartościowania go i ogłoszenia ostatecznej *śmierci Boga*[494]. W myśli Baumana zauważalne są odwołania do wielu popularnych tez i idei. Można zatem odnaleźć nawiązania do postulatów, by człowiek był absolutnie samodzielny (F. Nietzsche), wolny (J.-P. Sartre) i ostatecznie, by stworzył raj na ziemi (K. Marks, F. Engels). Co to oznacza? Oznacza to, że człowiek ma się sam zbawić – osiągnąć *autozbawienie*. Osiągnąć to można natomiast tylko

[494] Por. Z. J. Zdybicka, *Dlaczego religia?, dz. cyt*., s. 44.

poprzez odejście od klasycznie pojmowanej religii. W jej miejsce mają być natomiast wprowadzone takie struktury społeczno-ekonomiczne, które pozwolą osiągnąć człowiekowi *zbawienie* w świecie czysto materialnym. Jak widać, fakt religijny pojmowany przez Baumana w wymiarze li tylko społeczno-kulturowym całkowicie rozmija się religią pojmowaną jako fakt ontyczny w filozofii klasycznej. Zygmunt Bauman zideologizował pojęcie religii.

# Rozdział IV

## Wolność religijna w myśli Zygmunta Baumana

Wolność religijna jest dla człowieka podstawowym fenomenem. W kontekście prowadzonych badań nad kulturą integralną oraz jej zniekształceniem dokonanym przez schemat myślowy postmodernizmu jest rzeczą pożyteczną, aby pochylić się również nad palącym zagadnieniem dotyczącym wolności religijnej. Rekonstruując Baumana rozumienie wolności religijnej przyjrzymy się najpierw klasycznemu rozumieniu wolności, a następnie wolności religijnej, której przedmiot stanowi Dobro Absolutne. Na tle klasycznego pojmowania wolności religijnej będziemy mogli przyjrzeć się rozumieniu wolności religijnej, jakie obecne jest w schemacie myślowym postmodernizmu. Zatem w odniesieniu do klasycznej teorii wolności dokonamy analizy tekstów Baumana, aby wydobyć z nich jemu właściwe pojęcie wolności religijnej.

### 1. Klasyczne rozumienie wolności religijnej.

Religia jest faktem niezaprzeczalnym. Od zarania dziejów towarzyszy ona człowiekowi. Rozważając zagadnienie religii od strony faktu społeczno-kulturowego zauważyć można bowiem, iż na przestrzeni wieków – w całej historii rodzaju ludzkiego – obecna była religia. Jej obecność przejawia się w takich przestrzeniach jak: doktryna, wierzenia, za-

sady moralne, kult, rytuały czy społeczności[495]. Odnajdywane w ostatnich latach przez archeologów czy antropologów malowidła jaskiniowe bądź formy pochówku zmarłych wskazują jednoznacznie, iż wszędzie tam, gdzie pojawił się człowiek, zaistniała także pewna forma religii – człowiek rozwijał działalność religijną. Jego religijność wyrażała się w różnych i bogatych formach[496]. Natomiast wrogie religii ideologie, które próbowały wyrugować religię z przestrzeni społecznej (jaskrawym przykładem jest tutaj ideologia marksistowska – skrajna, ateistyczna ideologia głosząca konieczność zniszczenia religii, jako szkodliwego *opium dla ludu*) same poniosły klęskę. i nie tylko, że nie zdołały religii pokonać, ale wręcz same stawały się jej namiastką. Religia jawi się tedy jako *niezmiennik kulturowy*. Współcześnie wyraża się również powszechne przekonanie, iż *nie było takiej kultury w przeszłości i nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii*[497]. Faktem jest zatem, iż trwałość religii – stanowiąca najpowszechniejszy wyraz ludzkiego ducha – jest absolutnie niepodważalna[498]. Jak zatem wyjaśnić fenomen powszechności religii?

Człowiek jest istotą religijną i jako osoba spełnia się poprzez akty religijne. Fakt istnienia religii związany jest z odniesieniem osoby do pewnej rzeczywistości transcendentnej – Istoty Najwyższej. Człowiek jest zatem *capax Dei*. W całym swoim bytowaniu osoba jest otwarta na poznawanie i wchodzenie w kontakt z Transcendentem. Doświadcza bowiem człowiek w swoim życiu przygodności i niewystarczalności swojego bytowania i bytowania innych osób. Z tego względu pragnie on umoc-

---

[495] Zob. Z. Zdybicka, *Religia w kulturze*, Lublin 2010, s. 28.
[496] Zob. tamże, s. 28-29.
[497] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 134.
[498] Zob. Z. J. Zdybicka, *Religia w kulturze*, *dz. cyt*., s. 29.

nienia i pomocy w tymże swoim bytowaniu – tak kruchym i słabym[499]. Z tej racji obecne są w człowieku pragnienia poznania i wejścia w relację z jakąś istotą – bytem wyższym, który jest w stanie zagwarantować podmiotowi religii bezpieczeństwo i umocnienie w jego kruchym i słabym – przygodnym bytowaniu[500]. Człowiek jako osoba jest równocześnie bytem całkowicie spotencjalizowanym. Jest zatem bytem przygodnym i z tej racji nie posiada w sobie samym aktualnej doskonałości. Jednakowoż osoba ludzka posiada możności. Z nich wynika jej obowiązek rozwijania wspomnianych potencjalności w ciągu całego swojego życia w aktach moralnych. W ten sposób osoba doskonali swoje słabe i przygodne bytowanie. Najwyższą władzą (czyli możnością) człowieka jest jego intelekt (rozum). Dzięki tej władzy może on poznawać wszystko to, co istnieje. Otwarta jest tedy osoba ludzka na całe spektrum dóbr – dzięki temu człowiek może poznać całą prawdę, nie wyłączając Prawdy o Dobru Absolutnym. Inną możnością – władzą człowieka jest jego wola, która jest ukierunkowana na wszelkie dobro, aż po Dobro Absolutne, czyli Boga. Człowiek jest również otwarty na pełnię Piękna, która to w klasycznej filozofii jest prawdą o dobru integralnym. Okazuje się bowiem, iż żadne dobro tego świata nie jest w stanie zaspokoić w pełni *capacitatis* człowieka, żadna przyjemność, relacja, przedmiot, osoba ludzka, a nawet społeczność jako zbiór osób nie są w stanie wypełnić człowieka w jego poszukiwaniu pełni dobra. A skoro właściwym przedmiotem woli człowieka jest dobro, którego nie mogą zaspokoić dobra przygodne, to wola osoby nie może być *wypełniona* przez nic innego, jak tylko przez Dobro Absolutne, które utożsamiane jest w filozofii klasycznej z osobowym Bogiem.

---

[499] Doświadcza bowiem człowiek, że jego życie i życie innych ludzi jest słabe i kruche: człowiek doświadcza bólu, cierpienia, choroby i ostatecznie umierania – innych i w końcu swojej własnej śmierci.

[500] Zob. Z. J. Zdybicka, *Religia w kulturze*, *dz. cyt*., s. 29.

Dobrem Absolutnym dla osoby ludzkiej jest osobowy Bóg. Wola człowieka jest władzą, poprzez którą podmiot transcenduje odnośne dobra. Oznacza to, iż jest to taka władza, która otwiera go na nieskończoność i jednocześnie pragnienie nieskończoności. Osoba inklinuje w sposób naturalny ku takiemu Bytowi, który jest w stanie zaspokoić w sposób absolutny to, czego nie mogą dokonać wszelkiego rodzaju inne dobra tego świata, odznaczające się skończonością. Osoba ma wrodzone, naturalne i nieugaszone pragnienie szczęścia. Owo pragnienie jest nieuświadomionym pragnieniem Boga. Ta naturalna inklinacja ku pełni szczęścia czyni człowieka otwartym na przyjęcie Pełni Prawdy, Dobra i Piękna, czyli osobowego Boga – Absolutu. Podmiot ludzki jest zatem *capax Summi Boni* i jako taki posiada naturalne pragnienie widzenia Boga – *„desiderium naturale vivendi Deum*. Z racji tego, że nie jest to pragnienie możliwe do osiągnięcia w życiu doczesnym, otwiera ono człowieka na perspektywę życia wiecznego. Celowość ludzkiej natury domaga się wypełnienia pragnienia widzenia Boga. Zatem żadne dobro przygodnego świata nie jest w stanie wypełnić pojemnej woli człowieka. Jedynie Dobro Absolutne – Ty *transcendentne* – Bóg wypełnia absolutnie pojemność ludzkiej woli. Inklinacja do rozwoju życia osobowego w sposób nieuświadomiony skłania człowieka do poszukiwania Boga. Ukierunkowanie woli człowieka na dobro jako cel działania moralnego i niemożność wypełnienia woli dobrem skończonym skłania człowieka ku aktom religijnym, w których lgnie on do Dobra Absolutnego[501]. Żadne jednak dobro, łącznie z Dobrem Absolutnym, w życiu człowieka na ziemi nie ukoniecznia go w wyborze. Z tej to właśnie racji człowiek posiada wolność –osoba jest całkowicie wolna w odniesieniu do całego spektrum dóbr, które napotyka podczas swojego życia.

---

[501] Zob. P. Skrzydlewski, *Dobro a wolność woli człowieka*, [w]: *Św. Tomasz z Akwinu, Dysputy o dobru. Teksty, przekłady, komentarze*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 295.

Na przestrzeni wieków wyłoniło się kilka prób wyjaśniania wolności człowieka. Jedne sprowadzają ludzką wolność do braku jakiegokolwiek zdeterminowania, inne ją wyjaśniają częściowym determinizmem. Są także i takie wyjaśnienia wolności człowieka, które wolność traktują jako brak świadomości oddziałujących na wolę człowieka praw, a więc w ogóle podważają istnienie tego fenomenu. Próba wyjaśnienia, czym jest wolność człowieka, wymaga bowiem wyjaśnienia poprzez wskazanie na fakt, iż ani nieuświadomiony determinizm ani indeterminizm nie wydają się wyjaśniać w pełni fenomenu ludzkiej wolności[502]. Indeterminizm bowiem, polegający na braku jakiegokolwiek zdeterminowania w działaniu, nie jest w swej istocie wolnością, a li tylko przypadkowym sposobem działania. Przypadek zatem jest w nim wskazywany jako racja wyjaśniająca ludzką wolność, co przemawia za tym, iż indeterminizm nie może być racjonalnym wyjaśnieniem ludzkiego działania. Więcej, można powiedzieć, że jest to raczej przejaw braku wyjaśnienia faktu działania[503]. Tymczasem słusznie wykazano w filozofii klasycznej, że z niezdeterminowanego źródła nie może wyjść żadne działanie: *ab indeterminato nil sequitur*.

Także częściowy determinizm nie wyjaśnia ludzkiej wolności. Liczne częściowe determinizmy takie jak determinizm fizyczno-biologiczny, psychiczny czy teologiczny nie wyjaśniają w pełni faktu wolnego działania człowieka. Zdeterminowanie fizyczno-biologiczne ma znaczny wpływ na ludzkie działanie. Jednakże determinuje ono raczej czynniki dotyczące dyspozycji, które niewątpliwie wpływają na konstytuowanie się aktu decyzyjnego. Jasną kwestią jest, iż działanie człowieka tyczy się całej struktury bytowej osoby. Istnieją tedy w organizmie człowieka takie czynniki atomowe, molekularne i biologiczne, które stanowią bazę dla powstają-

---

[502] Zob. M. A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w kulturze" t. 9, s. 23.
[503] Zob. tamże.

cych aktów chcenia człowieka, ale samych aktów chcenia człowieka nie zastępują, co implikuje wolność człowieka. Z tego względu sama baza jak i materialny charakter tych aktów nie są w stanie całkowicie zdeterminować władz wyższych obecnych w człowieku: intelektu i woli. Wynika to z faktu, iż ich natura jest diametralnie inna w stosunku do materialnej, zdeterminowanej bazy, jaką stanowi ludzkie ciało[504]. Determinizm fizyczno-biologiczny zatem ,jakkolwiek pozostawia miejsce na konstytuowanie się ludzkiej wolności, to jednak istoty tej wolności nie wyjaśnia.

W odniesieniu do wolnej woli człowieka funkcjonuje również pogląd mówiący o częściowym determinizmie psychicznym. Wszystko bowiem, co dokonuje się w naszym organizmie, wywiera przemożny wpływ na naszą ludzką psychikę, która *zakotwiczona* jest w biologiczną materię. Z tej racji doświadcza człowiek różnego rodzaju zdeterminowania psychicznego. Czynnikami determinującymi podmiot w działaniu są m. in. temperament, charakter, wrażliwość, itp. Choć mają one niewątpliwie wpływ na konstytuowanie się aktu decyzyjnego, to jednak nie pozbawiają one podmiotu wolnego wyboru. Mamy tutaj zatem również do czynienia z częściowym determinizmem, który pozostawia zagadnienie ludzkiej wolności niewyjaśnionym.

Innym zarzutem przeciwko wolności ludzkiej jest argument determinizmu teologicznego. Wśród poglądów filozoficznych zaznacza się również, jakoby ludzka wolność stała w kontrze do opatrznościowego działania Boga[505]. Niektórzy z filozofów stali na stanowisku, że skoro Bóg istnieje, to niejako z przymusu *przeznacza* On człowieka, żeby ten osiągnął wieczne zbawienie. Taki tok rozumowania suponuje, iż Bóg ogranicza w ten sposób ludzką wolność. Jednakże zarzut taki, dotyczący

---

[504] Zob. tamże, s. 24.
[505] Zob. tamże, s. 25.

ludzkiej wolności, pozbawiony jest podstaw. Jeżeli bowiem Bóg transcenduje tak ludzką wolność, jak i determinację, to nie sposób zredukować Go do ludzkich kategorii istnienia i poznania. Po przeanalizowaniu różnego rodzaju poglądów dotyczących indeterminizmu i determinizmu w jego licznych odsłonach zauważamy, iż ani determinizm ani indeterminizm nie stanowią ostatecznego wyjaśnienia ludzkiej wolności. Każdy bowiem z częściowych determinizmów zostawia miejsce dla ludzkiej wolności, stwierdza, że człowiek wolność posiada, natomiast żaden z nich nie wyjaśnia, czym wolność jest. W ramach filozofii klasycznej odpowiedzi takiej udziela teza o autodeterminacji podmiotu do działania.

Podmiot sam determinuje się do bycia źródłem działania. Dokonuje się to w kilku obszarach. Filozofia klasyczna zwie takie wyjaśnienie ludzkiej wolności teorią autodeterminizmu. Podmiot – osoba sam poznaje dobro w odniesieniu do innych dóbr, a następnie świadomie i w sposób wolny – a nie tak jak w deterministycznej czy indeterministycznej koncepcji wolności, determinuje się tym poznanym i wybranym dobrem do działania. Takie poznane i wybrane dobro działania staje się tedy dla człowieka celem dążenia i działania. W świetle klasycznej teorii autodeterminizmu podmiot moralny sam determinuje się do bycia źródłem działania. Autodeterminacja ta polega na wyborze dokonywanym przez niego pomiędzy dobrami[506].

Wolność człowieka polega na autodeterminowaniu się podmiotu do działania. Człowiek determinuje się do bycia podmiotem działania w nierozłącznych od siebie trzech obszarach. Dokonuje on wyboru dobra jako celu własnego działania spośród wielu dóbr (są to tzw. dobra rela-

---

[506] *Ab indeterminato nihil sequitur.* Por. M. A. Krąpiec, *Byt a dobro*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22,* tłum. A. Białek, tekst przekładu przejrzeli M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 235.

tywne). Dobra te określane są mianem relatywnych, gdyż są one dobrami ze względu na swoje podporządkowanie do dobra - celu ostatecznego człowieka[507]. W następnym etapie człowiek-podmiot sam determinuje się do bycia źródłem działania poprzez wybór dobra – środka spośród wielu dóbr-środków. Wybór ten dotyczy określonego działania spośród możliwych działań moralnych. Ostatnim etapem autodeterminacji podmiotu do działania jest wybór dobra działania aniżeli dobra niedziałania. Człowiek podczas realizowania swojej wolności konstytuuje akt decyzji poprzez wybór jednego sądu praktycznego o dobru we wskazanych obszarach determinując się w ten sposób do bycia podmiotem-źródłem działania moralnego. Zatem poprzez wybór konkretnego sądu praktycznego o dobru następuje zdeterminowanie podmiotu we wskazanych obszarach do bycia źródłem działania. Proces podejmowania decyzji przez podmiot moralny przebiega całkowicie dobrowolnie i bez przymusu. Poprzez decyzję osoba ludzka aktualizuje potencjalności własnego bytu osobowego aż do osiągnięcia Dobra Absolutnego – Boga.

Dobro Absolutne jest ostatecznym przedmiotem woli człowieka. Dobro Absolutne – osobowy Bóg - jest dobrem-celem samym w sobie. Z jednej strony Bóg jest przyczyną istnienia człowieka, zaś z drugiej jako Najwyższe Dobro jest jego celem. Zjednoczenie się podmiotu-osoby ludzkiej z Bogiem poprzez dobrowolne akty religijne sprawia, iż ten podmiotowy cel sam w sobie, którym jest podmiot moralny, jednoczy się z przedmiotowym celem samym w sobie – Dobrem Absolutnym, czyli Bogiem. Oznacza to, iż człowiek, który podejmuje się aktywności religijnej (czyni to m. in. poprzez modlitwę, ofiarę, kult, doskonalenie siebie samego w dziedzinach prawdy, dobra i piękna) rozwija się w porządku oso-

[507] Dobrem relatywnym jest zatem działalność jaką podejmuje człowiek w ciągu swojego życia, a która służyć ma celowi ostatecznemu człowieka.

bowym, aktualizując własne możności poprzez ukierunkowanie własnych działań na osiągnięcie pełni Prawdy, Dobra i Piękna. Podejmowana przez człowieka aktywność moralna i religijna wiąże go tedy z Pełnią Prawdy, Dobra i Piękna. Bóg jest tedy samą świętością, jest święty w swojej istocie. Podmiot-człowiek może być natomiast święty o tyle, o ile jednoczy się z Bogiem – pełnią Prawdy, Dobra i Piękna – i w tej Bożej świętości uczestniczy[508]. Z tej racji Akwinata wysnuł pogląd, jakoby człowiek był Bogiem przez partycypację[509]. Człowiek doskonaląc siebie samego, poprzez aktualizowanie swoich własnych możności, zdobywa zatem świętość-doskonałość. Natomiast dzięki aktom miłości do Boga człowiek jest budowany i doskonalony. Cel, jakim jest człowiek, utożsamiony jest tedy z celem, jakim jest Bóg – Dobro Absolutne dla człowieka. Poprzez miłość do Boga następuje w człowieku realna i jednocześnie niematerialna obecność Boga w człowieku i odwrotnie – człowieka w Bogu. Konkluzją analizy spełniania się wolności w człowieku jest przekonanie, iż przedmiotem wolności religijnej jest osobowy Bóg pojmowany jako Dobro Absolutne, do którego człowiek w swoim życiu ma zdążać dzięki kulturze.

W dojrzałej kulturze jest miejsce na religię. Na przestrzeni wieków podejmowano się w dziejach myśli ludzkiej zanegowania relacji pomiędzy religią i kulturą. Myśliciele świata Zachodu, tacy jak np. L. Feuerbach, F. Nietzsche czy J.-P. Sartre odnosili się w sposób negatywny do zjawiska religii w kulturze. Do religii w kulturze wprost odwoływały się również XX-wieczne ideologie – z marksizmem i faszyzmem na czele. Religię jako część kultury traktowały owe nurty myślowe jako zjawisko li tylko historyczne i wręcz szkodliwe dla człowieka. Z tej racji postulowali eliminowanie religii z dyskursu życia społecznego i indywidualnego. Jednakże

---

[508] Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, s. 339.
[509] Zob. tamże.

takie próby rozprawienia się z religią, jak pokazuje doświadczenie, zawsze kończą się dla człowieka-podmiotu źle. Rugując religię jako składową część kultury prowadzi się jednocześnie do *odczłowieczenia* człowieka. To zaś dokonuje się na wielu płaszczyznach: psychicznej, moralnej czy wręcz fizycznej. Kultura, która nie afirmuje religii jako istotnej części ludzkiego bytowania, prowadzi tedy do autodestrukcji i w konsekwencji do niszczenia samego człowieka-podmiotu kultury.

Religia jest ogniskową całej kultury. Stanowi ona więź człowieka--osoby z Bogiem- Osobą. Człowiek jako podmiot religii jest uposażony w rozum i wolę, co daje mu możliwość wejścia w poznanie siebie i otaczającego go świata. Odkrywa dzięki temu prawdę fundamentalną, iż jako człowiek nie jest bytem samowystarczalnym, że jest przygodny, że sam z siebie ani nawet z pomocą instytucji społecznych czy innych osób nie może w pełni zaspokoić własnych potrzeb i pragnień. Kultura – podobnie jak i religia – związana jest zatem z istnieniem człowieka jako bytu osobowego – obdarzonego rozumem i wolnością. Byt taki nie rodzi się gotowy. Jest raczej jak *tabula rasa*, karta gotowa do *zapisania*, a dokonuje się to poprzez rozwój człowieka. Osoba ludzka jest bowiem bytem dynamicznym, całkowicie spotencjalizowanym, będącym w możności poznania prawdy, wyświadczania dobra, miłości, tworzenia. Człowiek rozwija się poprzez swoje czyny, które muszą odznaczać się świadomością i wolnością[510]. Jako podmiot kultury człowiek ową kulturę tworzy, natomiast jako cel kultury jest przez kulturę tworzony – w sposób najbardziej wyraźny w religii. Z tej racji niezmiernie ważną kwestią jest otoczenie kulturowe, w jakim człowiek żyje. Od tego bowiem zależy, w jakim kierunku rozwinie się jego dynamiczna struktura bytowa.

Wolność religijna jest wyznacznikiem kultury dojrzałej. Podmiot jest

---

[510] Zob. Z. J. Zdybicka, *Religia w kulturze*, *dz. cyt*., s. 51.

w niej ukierunkowany na przedmiotowe dobro samo w sobie i człowiek ma możliwość wyboru tego dobra - nie jest zdeterminowany w wyborze takiego dobra. Człowiek zatem, poprzez kulturę oraz realizowaną w jej ramach twórczość, ma się autodeterminować w wyborze dobra samego w sobie. Poprzez ową twórczość, dotyczącą uprawy człowieka, jego ducha, osoba ludzka ma realizować w sposób świadomy i wolny możności, jakie posiada. Celem nadrzędnym kultury jest zatem bez wątpienia *tworzenie człowieka*. Nieoceniona w tej kwestii jest religia, która wskazuje, że właściwym miejscem dojrzewania człowieka do osobowej pełni nie jest nikt ani nic innego, jak osobowy Bóg[511]. Dopiero wtedy człowiek może rozwijać się w pełni, gdy uwzględni się jego podmiotowość w kontekście kultury integralnej, która zabezpiecza całościowy rozwój człowieka, aby ten zdążał ku pełni Prawdy, Dobra i Piękna, co ostatecznie podprowadza go ku świętości – całkowitego zjednoczenia się z Bogiem. W ten sposób człowiek aktualizuje obecne w nim możności, rozwija się i spełnia jako człowiek. Więcej – jest dzięki kulturze bardziej człowiekiem[512].

Wolność religijna w kulturze umożliwia człowiekowi dojrzewanie do świętości. W uczłowieczaniu człowieka przez kulturę – jego dojrzewaniu do świętości – nadrzędną rolę pełni religia. Religia jest swego rodzaju kierunkowskazem dla całego życia człowieka. Religia bowiem wskazuje osobie ludzkiej, że ona od Boga pochodzi i ku Bogu zmierza całe jej jestestwo. To Bóg stanowi ostateczny cel ludzkiej egzystencji. Jak słusznie zauważył K. Wojtyła, *Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostanie uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi*[513]. Zatem to kształtująca się w ramach kultury religia udziela człowiekowi

[511] Zob. tamże, s. 52.
[512] Por. tamże, s. 52-53.
[513] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (Watykan 1.05.1991 r.), pkt. 24

odpowiedzi na ostateczne pytania o jego życie i sens. Co więcej, była i jest ona głównym czynnikiem w kształtowaniu się poszczególnych kultur, jakie na przestrzeni wieków powstawały na świecie. Dalej, właśnie religia oraz osobowy Bóg nadaje całej ludzkiej działalności kulturowej ostateczny sens. To dzięki religii, która transcenduje całą zastaną przez człowieka rzeczywistość, może podmiot-osoba ludzka poznać i rozwinąć siebie samego jako człowieka. Warunki takie tworzone przez kulturę nazwiemy tedy wolnością religijną. Możemy przyjąć takie określenie wolności religijnej, gdyż kultura oraz obecna w niej religia, jeśli zapewniają człowiekowi możliwości aktualizowania swoich własnych potencjalności, doprowadzają go do pełni własnej formy substancjalnej. Ażeby to osiągnąć, potrzebna jest zatem tak pojmowana wolność religijna. Współczesną doktrynę tworzącą kulturę, która naturalistycznie pojmuje religię w kulturze, zniekształca pojęcie wolności religijnej oraz spłaszcza jej funkcję w życiu jednostki jest schemat myślowy postmodernizmu. W dalszej części w takim porządku ukażemy pojęcie wolności religijnej w tekstach Zygmunta Baumana.

## 2. Postmodernistyczne pojęcie wolności religijnej w myśli Zygmunta Baumana

Religia w myśli Zygmunta Baumana jest pojmowana na sposób naturalistyczny. Jest to zatem religia bez Boga. Bauman nie zajmuje bowiem jasnego stanowiska w kwestii istnienia przedmiotu religii, jakim jest osobowy Bóg. Schemat myślowy postmodernizmu zakłada funkcjonowanie tylko jednej rzeczywistości – monizmu materialistycznego. Zatem w ramach filozofii postmodernistycznej nie jest możliwe istnienie religii rozumianej w sposób klasyczny. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest to, iż człowiek nie może wejść w kontakt z osobowym Bogiem – Transcendentem, gdyż w myśl różnego rodzaju ideologii, w tym po-mo, nie jest On realnie

istniejącą Osobą, a li tylko myślą danego człowieka[514]. W filozofii klasycznej bowiem Bóg jest pojmowany jako istota niematerialna. Bauman zatem, jako reprezentujący materialistyczny światopogląd, nie przyjmuje istnienia czegoś, co istnieje na sposób niematerialny. Z tej racji, skoro u Baumana nie ma miejsca na odkrywany przez człowieka przedmiot religii – Boga, to podważona zostaje religia pojmowana jako ontyczna relacja łącząca człowieka z Bogiem. W reprezentowanym przez Baumana schemacie myślowym postmodernizmu funkcjonuje religia jako tylko fakt społeczno-kulturowy – bez odniesienia do osobowego Boga. Jest to zatem religia pojmowana na wskroś naturalistycznie. Jest to religia bez realnie istniejącego Boga. Jego miejsce zajmuje bóg kreowany przez człowieka jako pewna idea – na miarę oczekiwań i potrzeb jednostki żyjącej w społeczeństwie.

Usunięcie osobowego Boga z religii prowadzi do wyrugowania ostatecznego celu z kultury. Dobro Absolutne jest bowiem ostatecznym celem integralnie pojętej kultury. Bóg osobowy jest tedy zastępowany innego rodzaju dobrami tymczasowymi i przygodnymi. Teraz to one, a nie Bóg, który transcenduje całą zastaną rzeczywistość, mają zaspokoić *capacitas* człowieka. We współczesnym świecie człowiek może wybierać różne substytuty Boga i religii, aby tymczasowo zaspokoić swoje najgłębsze pragnienie[515]. Jednakowoż te chwilowe rozwiązania i zamienniki nie są w stanie całkowicie wypełnić woli człowieka, która dąży w sposób naturalny ku Pełni Dobra, utożsamianego w filozofii klasycznej z osobowym Bogiem.

Reprezentowany przez Zygmunta Baumana schemat myślowy postmodernizmu zniekształca pojęcie wolności religijnej. Odżegnanie się od

---

[514] Por. M. Rusecki, *Pojęcie religii*, [w:] *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. tenże, Lublin 1992, s. 15.

[515] Zob. A. Misiaszek, *New Age współczesnym zagrożeniem*, „Studia Elbląskie" (2002), nr 4, s. 335.

osobowego Boga prowadzi w konsekwencji do niemożliwości dokonania przez człowieka wyboru Dobra Absolutnego. Dzieje się tak z tego powodu, iż, w myśl schematu myślowego postmodernizmu, każdy kreuje dla siebie swojego własnego boga – dobro absolutne. Konsekwencją takiego podejścia jest kulturowy relatywizm poznawczy i moralny w odniesieniu do dobra jako ostatecznego celu ludzkiego życia. Skoro zaś w schemacie myślowym postmodernizmu podważono religię jako fakt ontyczny, zanegowano transcendentny przedmiot religii jako Pełnię Dobra, to wolność religijna w takiej kulturze bez możliwości wyboru Dobra Absolutnego jest sprowadzona do deifikowania (absolutyzowania) przez jednostkę dóbr relatywnych i uznawania wybieranego dobra przez nią za cel ostateczny własnego życia. Ma ona więc całkowicie immanentny charakter. Z tej racji człowiek nie zajmuje się kwestiami wykraczającymi poza zastaną, doczesną rzeczywistość. Skupia się jedynie na zaspokojeniu pragnień, które dotyczą przygodnego i tymczasowego życia na ziemi. Miast Dobra Absolutnego człowiek zaczyna wybierać jego zamienniki – dobra relatywne, które nie odnoszą do ostatecznego celu życia człowieka, jakim jest całkowite spełnienie się osoby w Bogu.

Dobra-cele relatywne stanowią w myśl Baumana irracjonalne, indeterministyczne wybory dóbr zajmujących w danej chwili człowieka. Zamiast wybierania dóbr-celów relatywnych, które mają służyć i są podporządkowane celowi ostatecznemu człowieka (jak jest w klasycznym rozumieniu wolności), wybiera on te sprawy, które tu i teraz, w odniesieniu do rzeczywistości wyłącznie doczesnej, są dla niego istotne[516]. Celem ostatecznym człowieka jest zaś Dobro Absolutne, utożsamiane z osobowym Bogiem. Jednakże wraz z nadejściem czasów nowoczesnych i następnie – ponowoczesnych *odmówiono wagi troskom o sprawy pozbawione prak-*

[516] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 291.

*tycznego znaczenia*[517]. Sprawy te to takie, na które człowiek nie ma bezpośredniego wpływu. Wykreślono tedy z *agendy spraw bieżących* kwestie, dotyczące m. in. prawd religijnych, które to mają doprowadzić człowieka do myślenia o sprawach ostatecznych i o Bogu – Dobru Absolutnym. A to takim kwestiom podporządkowane są dobra-cele relatywne. Schemat myślowy postmodernizmu proponuje zatem, w opozycji do klasycznie pojmowanej wolności, całkowicie odmienną drogę osiągania celu ostatecznego. Polega ten sposób na takim pojmowaniu dóbr-celów relatywnych, jakoby nie miały one służyć ostatecznemu celowi człowieka. Zamiast tego proponuje się odniesienie do wrażeń. *Ilościowy wzrost wrażeń zaowocuje w jakiejś chwili zmianą jakościową, że doprowadzi do przeżyć nie tylko stosunkowo – w porównaniu z innymi, znanymi już doświadczeniami – ciekawszych i przyjemniejszych, ale przeżyć zgoła nowych, do niczego niepodobnych […], nieporównywalnych*[518]. Dobra-cele relatywne nie mają zatem w schemacie myślowym postmodernizmu na celu służyć celowi ostatecznemu człowieka, ale mają zapewnić człowiekowi liczne i coraz to nowsze doznania, które doprowadzić mają w konsekwencji do *autozbawienia* człowieka, czyli osiągnięcia szczęścia w świecie li tylko doczesnym. Dobro Absolutne, będące przedmiotem wolności religijnej, schodzi zatem z horyzontu zainteresowań myśli ludzkiej. Liczy się tylko osiągnięcie szczęścia tylko materialnego – zapewnienie sobie przez człowieka *autozbawienia* bez odniesienia do osobowego Boga.

Według Baumana realizowana wolność religijna pełni funkcje stricte naturalistyczne. W klasycznie pojmowanej wolności każdy podejmowany przez człowieka wybór dobra-środka jest *czynem ludzkim – actus humanus*. Dzięki temu człowiek może, w myśl klasycznej koncepcji autodetermini-

[517] Tamże, s. 290-291.
[518] Tamże.

zmu, zadziałać w ten lub inny sposób. Inaczej jest natomiast w schemacie myślowym postmodernizmu reprezentowanym przez Zygmunta Baumana. Według uczonego z Leeds wolność moralna człowieka jest szeroka. Wolność w wyborze dobra-środka oznacza według polskiego uczonego, iż podmiot ma całkowitą wolność w działaniu moralnym[519]. Co więcej, w owym działaniu moralnym dotyczącym dobra-środka człowiek nie musi niczego udowadniać ani uzasadniać – ani społeczeństwu, ani sobie samemu[520]. Wolność w wyborze dobra podporządkowanego osiągnięciu pełni własnej formy substancjalnej, a w konsekwencji wyboru Dobra Absolutnego, które charakteryzuje wolność religijną, jest zatem w myśli Baumana pojmowana w kategoriach indeterminizmu. Oznacza to, że nie ma jednoznacznego wyjaśnienia dla faktu ludzkiej wolności. W wyborze dóbr-środków człowiek kieruje się zatem jedynie własną wrażliwością moralną, odseparowaną zasadniczo od normatywnej, *starej etyki*, jednoznacznie krytykowanej przez filozofów reprezentujących nurt ponowoczesny w filozofii. Człowiek zatem kreuje swoją własną moralność, oderwaną od etyki, stanowiącą teorię życia moralnego. Moralność zatem, wyrażająca się w wyborze dóbr-środków, uzależniona jest jedynie od subiektywnego rozeznania konkretnego człowieka[521]. Dobro-środek nie jest zatem podporządkowany Dobru Absolutnemu, który jest przedmiotem właściwym wolności religijnej, ale subiektywnej wrażliwości moralnej konkretnego człowieka.

Pojęcie kultury postmodernistycznej reprezentowane przez Baumana spłaszcza funkcję religii w życiu jednostki. Według Baumana realizowanie wolności oraz wolności religijnej charakteryzuje się tym, że człowiek

---

[519] Zob. Z. Sareło, *Ponowoczesne zakwestionowanie etyki*, „Studia Teologiczne" t. 13, s. 412.
[520] Zob. tamże, s. 410.
[521] Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 83.

nie tyle determinuje się do określonego działania, ile raczej na podstawie własnej wrażliwości moralnej podejmuje się takiego bądź innego działania. Co więcej, jego działania nie są podporządkowane aktualizacji bytu osobowego w celu osiągnięcia Dobra Absolutnego – rozumianego jako Absolut, a jedynie dobra doczesnego, pozwalającego na *autozbawienie* – osiągnięcie szczęścia w świecie czysto materialnym. Kultura postmodernistyczna zatem, w ramach której funkcjonuje wolność religijna, nie daje człowiekowi możliwości pełnego rozwoju – aż do osiągnięcia świętości, czyli pełni własnej formy substancjalnej.

Kultura zatem pomaga albo nie pomaga człowiekowi wybierać dobra ostatecznego, któremu podporządkowane jest całe życie, dobra-cele relatywne, dobra-środki. Pojęcie kultury postmodernistycznej, poprzez wyrugowanie religii jako faktu ontycznego na rzecz faktu społeczno-kulturowego, usuwa z horyzontu ludzkiej myśli Dobro Absolutne, będące właściwym przedmiotem wolności religijnej. Klasyczna teoria autodeterminizmu w aspekcie realizowania przez człowieka swojej wolności jest zarzucona na rzecz indeterminizmu, promowanego przez filozofię postmodernistyczną oraz jej czołowych przedstawicieli.

Naturalistycznie pojęta religia i indeterministycznie rozumiana wolność religijna stanowi postmodernistyczny kontekst kulturowy dla ludzkiej egzystencji. Indeterministyczne rozumienie wolności i znaturalizowana religia pozwalają współczesnemu człowiekowi na szeroką dowolność i dobrowolność w podejmowanych wyborach. Dobrze obrazuje to przykład, jakiego użył Zygmunt Bauman do przedstawienia tego zjawiska. Otóż ludzie wrzuceni w wir postmodernizmu funkcjonują jak konsumenci poruszający się w wielkim *domu towarowym*, który daje człowiekowi niemalże nieograniczone możliwości wyboru spośród wielu dostępnych dóbr. Metafora domu towarowego wskazuje na fakt, iż całe życie człowieka współczesnego rozgrywa się wokół konsumpcjonistycznego nastawie-

nia do życia. Wszystko można kupić, a kupować należy, żeby zapewnić sobie nieprzerwane źródło coraz to nowych przeżyć. Komercjalizacja dotyczy zatem wszystkich aspektów życia. Co więcej, sam konsument staje się w tym układzie towarem[522].

Kultura postmodernistyczna charakteryzuje się totalnością utowarowienia[523]. Utowarowienie i komercjalizacja przejmują wszystkie dziedziny i aspekty życia człowieka oraz otaczającej go rzeczywistości – wszelkiego rodzaju element rzeczywistości jest sprowadzany do dobra konsumpcyjnego[524]. Zjawisko to tak opisywał Bauman: *Rynek konsumpcyjny to współczesna (oczywiście zmutowana) wersja spełnionego snu króla Midasa. Wszystko, czego dotyka rynek, zamienia się natychmiast w towar konsumpcyjny. Dotyczy to także tych rzeczy, które próbują wymknąć się reżimowi rynku, a nawet sposobów i środków, za pomocą których to czynią*[525]. Skoro zaś wszystko staje się przedmiotem konsumpcji, to również Bóg – stanowiący Dobro Absolutne dla człowieka i przedmiot właściwy wolności religijnej, również podlega owej komercjalizacji. Dokonuje się to na zasadzie zastosowanego przez uczonego z Leeds przykładu *domu towarowego*[526]. Bauman posłużył się tym przykładem, aby zobrazować sytuację człowieka współczesnego, który nie musi się wysilać, aby odkryć Boga rzeczywiście istniejącego. Zamiast tego człowiek czasów postmodernistycznych może poszukiwać różnego rodzaju substytutów – tak religii, jak i samego Boga. Użycie metafory *domu towarowego* uwypukla tę wielość i różnorodność wyboru. Tak jak człowiek przychodzi do supermarketu czy sklepu, aby wybierać jako konsument

[522] Ł. Iwasiński, *Społeczeństwo konsumpcyjne w ujęciu Zygmunta Baumana*, „Kultura i Społeczeństwo" (2015), nr 4, s. 3.

[523] Zob. tamże, s. 7.

[524] Zob. tamże.

[525] Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków 2007, s. 140.

[526] Zob. A. P. Florkowski, *Laudacja z okazji nadania profesorowi Zygmuntowi Baumanowi godności doktora honoris causa Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu*, „Zeszyty Artystyczne" nr 23, s. 19.

spomiędzy wielu dostępnych dóbr konsumenckich[527], tak człowiek współczesny wybiera spośród licznych propozycji świata dogodnego dla siebie boga i formę religijności. Niesie to za sobą liczne konsekwencje dla człowieka realizującego swoją wolność, również wolność religijną.

Człowiek współczesny, *homo consumens,* jest obdarzony zabsolutyzowaną wolnością konsumencką. Jednak podmiot nie jest w stanie w pełni z tej wolności korzystać. Bauman pisał o tym w taki sposób: *Im większa jest nasza indywidualna wolność, tym mniej staje się ona użyteczna w świecie, który pozwala nam z niej skorzystać*[528]. Podmiot jest zatem zdominowany przez wolność konsumencką, która daje mu tak szerokie spektrum dóbr do wybrania, że sam nie wie do końca, co i jak wybierać. Wolność konsumencka, o której pisze polski socjolog, jest zatem wolnością, która polega na kierowaniu zachowaniem w taki sposób, że pod uwagę brane są jedynie kalkulacje dotyczące środków i celów, bez odwoływania się do innych aspektów. Bauman zauważył w tym kontekście, iż *„innymi" będą tu z definicji takie względy, które wymagają użycia środków mniej skutecznych, pogodzenia różnych celów lub obu sytuacji naraz*[529].

Wolność konsumencka, jaką odznacza się era po-mo, jest zatem wolnością li tylko pozorną. Poprzez zrównanie towaru z konsumentem dochodzi do zaniku podmiotowości. Człowiek, aby stać się podmiotem wolności, musi sam wpierw stać się towarem. <*Podmiotowość*> <*podmiotu*> *w większość tego, co dzięki niej może osiągnąć, skupia się ma nieustannym wysiłku stawania się towarem rynkowym*[530]. Człowiek postmodernistyczny nie jest zatem podmiotem, a raczej towarem. *Zadanie konsumenta, a jed-*

---

[527] Por. Ł. Iwasiński, *Społeczeństwo konsumpcyjne w ujęciu Zygmunta Baumana*, *dz. cyt*., s. 7-8.
[528] Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 121.
[529] Tamże, s. 56.
[530] Tamże, s. 150.

*nocześnie główny motyw skłaniający go do nieustannej aktywności, to wzniesienie się ponad szarą, bezbarwną rzeczywistość, wyróżnienie się z masy jednostkowych obiektów <unoszonych niezależnie od ich ciężaru gatunkowego>, a więc na przyciągnięcie uwagi (obojętnych!) konsumentów*[531]. W taki sposób rozgrywa się wolność charakteryzująca człowieka współczesnego. Wolność taka daje li tylko pozorny wybór, który rozgrywa się, ujmując rzecz w sposób ironiczny, pomiędzy wyborem Coca Coli a Pepsi[532]. Jest to uboga, odarta z moralnej odpowiedzialności wolność, która nie ma na celu, aby podmiot dokonał rzeczywiście jakiegoś wyboru w sposób świadomy i wolny, ale w sposób zdeterminowany przez rynek konsumpcyjny[533] - tak w obszarze wyboru dobra ostatecznego, dobra-relatywnego czy ostatecznie dobra-środka, czyli ludzkiej moralności, co rzutuje także na Dobro Absolutne, będące właściwym przedmiotem wolności religijnej.

Jak wykazano, pojęcie wolności religijnej jest uzasadniane poprzez wskazanie na Boga jako Dobro Absolutne dla człowieka. Klasyczną teorią wyjaśniającą zjawisko wolności jest autodeterminizm, czyli determinowanie się podmiotu do działania. Człowiek dokonuje tedy wyboru dobra jako właściwego przedmiotu woli poprzez aktywność w obszarze wyboru dobra ostatecznego, dóbr-relatywnych, dobra-środka (całej moralności człowieka) oraz bardziej *chcę* dobra działania niż dobra niedziałania. Właściwe realizowanie ludzkiej wolności jest gwarantowane przez kulturę dojrzałą, zapewniającą człowiekowi spełnienie własnych potencjalności bytowych aż po ostateczne spełnienie się podmiotu w Bogu – Dobru Absolutnym.

Wolność religijna oraz zapewniająca ją kultura mogą zostać jednakowoż wypaczone przez pewne nurty filozoficzne. Postmodernizm jest

---

[531] Tamże.

[532] Zob. L. Hostyński, *Konsumpcyjna absolutyzacja wolności*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 29 (2020), nr 2, s. 141.

[533] Zob. tamże.

schematem myślowym, który w znaczny sposób modyfikuje rozumienie wolności jako wyboru dobra i w odniesieniu do wolności religijnej – Dobra Absolutnego. W odniesieniu do klasycznej teorii autodeterminizmu następuje tu znaczące zniekształcenie – autodeterminizm zastąpiony jest indeterminizmem. Podmiot dokonuje wyboru dobra ostatecznego, dóbr relatywnych i dobra-środka nie w odniesieniu do realizowania celu ostatecznego – aktualizacji własnych potencjalności aż do ostatecznego zjednoczenia się z osobowym Bogiem, ale w odniesieniu do chwilowych stanów człowieka, uwarunkowanych wyłącznie jego własnym, nierzadko irracjonalnym *chcę*. Pojęcie kultury postmodernistycznej, w ramach której występuje takie rozumienie wolności, nie stanowi zatem gwarancji właściwej realizacji przez podmiot własnej wolności. W po-mo człowiek swoją wolność religijną realizuje na podstawie swojej wrażliwości moralnej, subiektywizmu. Dobrym zobrazowaniem tej sytuacji jest metafora *domu towarowego* – czyli zabsolutyzowania wolności w ujęciu konsumenckim – wszystko jest towarem. Nawet konsument musi stać się dobrem konsumpcyjnym, aby odnaleźć się w ramach owej zabsolutyzowanej wolności religijnej.

Wolność religijna, jaka wyłania się z myśli Baumana, jest zatem wolnością zabsolutyzowaną. Nie służy ona realnemu dobru człowieka. Więcej, rzutuje również na rozumienie Dobra Absolutnego, rozumianego jako przedmiot właściwy wolności religijnej. Naturalistycznie pojęta religia i indeterministycznie rozumiana wolność religijna stanowią postmodernistyczny kontekst kulturowy dla ludzkiej egzystencji. Znaturalizowanie religii i indeterministyczne rozumienie wolności pozwalają człowiekowi współcześnie żyjącemu na szeroką dowolność i dobrowolność w podejmowanych wyborach. Nie inspiruje zatem człowieka do odkrywania Boga, a raczej prowokuje do kreowania go w myśl własnych wyobrażeń. Baumana wypaczanie zagadnienia wolności religijnej sytuuje się zatem

wokół naturalistycznego pojmowania religii w kulturze, co przejawia się w rugowaniu przedmiotu religii – osobowego Boga. Jest to religia bez realnie istniejącego Boga. Jego miejsce natomiast zajmuje bóg, który jest kreowany przez człowieka jako pewna idea – odpowiadająca oczekiwaniom i potrzebom jednostki żyjącej w społeczeństwie. Dalej, owo naturalistyczne pojmowanie religii zniekształca pojęcie wolności religijnej poprzez odmówienie człowiekowi wolności do wyboru Dobra Absolutnego, które zastępowane jest dobrami relatywnymi. Wynika to z faktu, iż skoro podważono religię jako fakt ontyczny, to jednocześnie zanegowano transcendentny przedmiot religii jako Pełnię Dobra. Wolność religijna zatem w takiej kulturze bez możliwości wyboru Dobra Absolutnego sprowadzona jest do absolutyzowania – deifikowania przez jednostkę dóbr relatywnych i uznawanie ich za cel ostateczny własnego życia. Baumana wypaczenie wolności religijnej usytuowane jest również wokół spłaszczania jej funkcji w życiu jednostki – religia i wolność religijna nie zapewniają już człowiekowi możliwości zbawienia – człowiek ma dokonać *samozbawienia*. W ten sposób zarzucona jest klasyczna wolność religijna, pojmowana jako wolność realizowana w kierunku wyboru Boga jako ostatecznego celu człowieka, w którym to podmiot spełnia się absolutnie poprzez osiągnięcie pełni własnej formy substancjalnej – osiągnięcie świętości.

# Zakończenie

Kultura jest doniosłym fenomenem w życiu człowieka. Towarzyszy bowiem człowiekowi, odkąd ten pojawił się na ziemi. Tam, gdzie człowiek – tam kultura. Kultura stanowi przedmiot dociekań licznych dziedzin nauki. Badaniami kultury zajmują się m. in socjologia, etnografia, antropologia czy psychologia. Jednak tylko filozofia realistyczna dąży do ostatecznego wyjaśnienia faktu kultury w życiu człowieka oraz rozumienia wolności religijnej jako przestrzeni realizowania się człowieka jako *homo liber*. Klasyczne rozumienie kultury integralnej oraz wolności religijnej wypracowane w ramach metafizyki klasycznej ulegało jednak na przestrzeni wieków wielu deformacjom i modyfikacjom. Jedną z takich modyfikacji jest urobienie pojęcia kultury oraz pojęcia wolności religijnej według postmodernistycznego schematu myślowego. Dokonujące się w jego ramach wypaczenie pojęcia integralnego rozumienia kultury i wolności religijnej prowadzi człowieka do pozornego szczęścia osiąganego wyłącznie w świecie tylko materialnym. Nie otwiera go na nieskończoność, co jest głównym zadaniem kultury, lecz zamyka w doczesności.

Przeprowadzone badania miały na celu uzyskanie odpowiedzi na główne pytanie tej monografii: *w jaki sposób Zygmunt Bauman rozumie pojęcie kultury postmodernistycznej oraz pojęcie wolności religijnej?* W naszych badaniach wyszliśmy od przedstawienia rozumienia kultury integralnej. Wskazaliśmy na podmiot – człowieka, który zauważając braki w naturze, uzupełnia je poprzez tworzenie specjalnej *niszy – koleby*, czyli kultury. Człowiek w kulturze integralnej jest postrzegany w sposób realistyczny. W tak rozumianej kulturze akcentuje się aspekty realnego bytowania

człowieka. Są nimi: zaistnienie człowieka, natura, przygodność bytu ludzkiego, spotencjalizowanie osoby ludzkiej oraz aktualizowanie tego spotencjalizowania. W kulturze integralnej osoba dzięki swojej aktywności poznawczej może poznawać realnie istniejące byty. Dzięki temu poznaniu człowiek może tworzyć kulturę. Te wytwory kulturowe mają za zadanie uzupełniać braki, jakie człowiek zauważa w otaczającym go świecie.

Głównym celem kultury rozumianej na sposób integralny jest doprowadzenie człowieka do pełni jego własnej formy substancjalnej. Temu celowi podporządkowane jest całe życie człowieka. Od poczęcia do śmierci biologicznej jego zadaniem jest nieustannie się rozwijać, aktualizować własne potencjalności, aby w momencie ostatecznej decyzji – śmierci – móc dokonać wyboru ostatecznego. Dobrem ostatecznym dla człowiek jest Bóg – pełnia Prawdy, Dobra i Piękna. Następnie podjęliśmy się rekonstrukcji pojęcia kultury postmodernistycznej. Nie było łatwym urobienie takiego pojęcia, jednakowoż odwołując się do głównych twierdzeń dotyczących schematu myślowego postmodernizmu wykazaliśmy, iż podmiotowość człowieka w pojęciu kultury postmodernistycznej ulega osłabieniu, a w skrajnych przypadkach – nawet wyeliminowaniu. Postawa antykartezjańska sprzyja negowaniu postrzegania człowieka jako osoby – podmiotu kultury. Podawany jest również w wątpliwość sam fakt pojmowania człowieka jako bytu rozumnego i wolnego. Człowiek jako twórca kultury jest tedy kierowany li tylko własnymi wewnętrznymi i chaotycznymi przeżyciami. Człowiek – osoba działa wtenczas tylko w sferze fenomenalnej, przypadkowej i chwilowej. Wytwórczość człowieka w pojęciu kultury postmodernistycznej zasadza się na destrukcyjnym sposobie działania. Destrukcyjne działanie, stojące w jawnej sprzeczności z integralnym rozumieniem kultury, nie sprzyja dojrzewaniu człowieka do swojej pełni. Przedmiotem pojęcia kultury postmodernistycznej nie jest zatem wytwór doskonalący człowieka i otaczający go świat, ale twór

– powielany, powtarzalny i na wskroś materialny. Celem pojęcia kultury postmodernistycznej jest tedy osiągnięcie przez człowieka pełni szczęścia w świecie tylko materialnym – doczesnym. Takie rozumienie celu pojęcia kultury postmodernistycznej odrzuca zatem odniesienie do osobowego Boga, który jest celem ludzkiego bytowania. Warunkiem zrealizowania celu, jaki stawia zrekonstruowane pojęcie kultury postmodernistycznej, jest utworzenie na ziemi tzw. społeczeństwa *bezkonfliktowego*. Społeczeństwo takie może być wprowadzone, gdy prawda zostanie zrelatywizowana, a wolność poddana absolutyzacji.

Następna część książki stanowi cząstkową odpowiedź na główne pytanie zawarte w tej monografii. W tej części dociekano, *w jaki sposób Zygmunt Bauman pojmuje naukę i moralność jako dziedziny kultury*. W odniesieniu do nauki wykazano, iż jej przedmiotem w Baumana pojęciu nauki jest *płynna rzeczywistość*. Wynika to z faktu, iż rzeczywistość charakteryzuje się niestałością i z tego względu trudność sprawia jej jednoznaczne poznanie i zdefiniowanie. Zaproponowaną metodą dojścia do prawdy w Baumana pojęciu nauki jest między innymi konsensus zawierany pomiędzy równymi sobie ludźmi. Inną metodą dochodzenia do prawdy w Baumana pojęciu nauki są kłótnia i dyskusja. Metoda stosowana w Baumana pojęciu nauki zakłada, iż do swojej *prawdy* interlokutora należy przekonać lub zmusić do jej przyjęcia. Celem pojęcia nauki u Baumana jest całkowite wyzwolenie człowieka z *opresyjnej i totalitarnej* prawdy obiektywnej, której odkrycie jest celem klasycznie rozumianej nauki. Poznanie prawdy dla niej samej – *scire propter ipsum scire* – zastępowane jest absurdalnym antypoznaniem – *scire contra scire*. W następnej części publikacji zbadaliśmy, *w jaki sposób Zygmunt Bauman pojmuje moralność*. W odniesieniu do podmiotu wykazaliśmy, iż w zaproponowanym przez Baumana pojęciu moralności ginie podmiot – osoba. Podmiot wykształca się z pojmowanego w chaotyczny sposób bytu. Podmiot w Baumana pojęciu moralności

wykształca się dopiero na skutek podejmowanych działań o charakterze moralnym. Podmiot w Baumana pojęciu moralności nie posiada bowiem statusu ontycznego, ale tylko moralny.

Przedostatni etap obecnej publikacji dotyczył określenia, *w jaki sposób Zygmunt Bauman pojmuje sztukę i religię*. Wykazano zatem, że w Baumana pojęciu sztuki rozmyciu ulega obdarzony rozumem osobowy podmiot sztuki. Jego miejsce zastępuje jednostka, która działa w sposób chaotyczny i nieprzemyślany. W Baumana pojęciu sztuki odchodzi się zatem od klasycznego rozumienia podmiotu sztuki – rozum ludzki jest zastępowany sensualizmem, woluntaryzmem, emotywizmem, intuicjonizmem ekstatycznym czy skrajnym fideizmem. Wytwór kulturowy w Baumana pojęciu sztuki odznacza się tymczasowością, naznaczony jest dekonstrukcjonizmem i nie realizuje klasycznie rozumianego piękna. Wytwarzanie sztuki według Baumana powinno odbywać się poprzez stosowanie ironii połączonej z komizmem. Przedmiotem sztuki nie są zatem zauważane przez człowieka braki w naturze. W Baumanowskim pojęciu sztuka wręcz pomnaża braki w świecie i nie przyczynia się do aktualizacji potencjalności natury. Celem sztuki w Baumana pojęciu sztuki jest wywołanie u odbiorcy maksymalnego wstrząsu. Sztuka odznacza się bowiem tymczasowością. Jej zadaniem jest zapewnić człowiekowi tymczasowe i ulotne wrażenia, które powinny być cały czas wzmacniane. Baumana pojęcie sztuki nie realizuje więc celu sztuki rozumianej klasycznie, którym jest osiąganie piękna.

Następnie zbadano Baumana pojęcie religii. Bauman odrzuca przedmiot klasycznie rozumianej religii. Z tej racji nie pojmuje religii jako faktu ontycznego, lecz tylko jako fakt społeczno-kulturowy. Fakt społeczno-kulturowy jest natomiast określany poprzez wskazanie na zespół prawd, program działania i wytyczne dla zachowań religijnych oraz instytucje religijne. Bauman postuluje odejście od zespołu prawd religijnych. W Baumana

pojęciu religii jako faktu społeczno-kulturowego postuluje się upłynnienie programu działania i wytycznych dla zachowań religijnych. W podobny sposób postuluje Bauman w swoim pojęciu religii *upłynnienie* instytucji religijnych. Przyjęcie takiej tezy implikuje większą otwartość wspólnot i Kościołów na różnorodność w odniesieniu do ich struktur i organizacji. Instytucje religijne ulegają zatem przekształceniu w *poleis religijne*, stanowiące mieszaninę (synkretyzm) różnych wspólnot, instytucji i Kościołów.

Ostatnią częścią przedstawionej publikacji było udzielenie odpowiedzi na pytanie, *w jaki sposób Zygmunt Bauman pojmuje wolność religijną*. Najpierw przypomniano klasycznie rozumianą wolność, która jest wyjaśniana przez teorię autodeterminizmu, czyli determinowanie się podmiotu do działania. W myśl tej teorii człowiek dokonuje wyboru dobra rozumianego jako właściwy przedmiot woli przez aktywność w obszarze wyboru dobra ostatecznego, dóbr relatywnych, dobra-środka oraz bardziej *chcę* dobra działania niż dobra niedziałania. Z kolei pojęcie wolności religijnej jest uzasadniane przez wskazanie na Boga, stanowiącego Dobro Absolutne dla człowieka. Natomiast w Baumana pojęciu wolności religijnej, nacechowanym postmodernistycznym sposobem odbierania świata autodeterminizm, który reprezentuje klasyczne rozumienie wolności, zastępowany jest indeterminizmem. Podmiot, w myśl postmodernistycznego pojmowania wolności religijnej, co prawda dokonuje wyboru dobra ostatecznego, dóbr relatywnych i dobra środka. Nie czyni tego jednak w odniesieniu do realizowania celu ostatecznego, czyli aktualizowania własnych potencjalności. Dokonuje tego raczej ze względu na chwilowe stany człowieka, które uwarunkowane są li tylko jego własnym, bardzo często irracjonalnym chcę. Zatem takie rozumienie wolności religijnej nie gwarantuje człowiekowi realizacji własnej wolności. Baumana pojęcie wolności religijnej jest tedy wolnością zabsolutyzowaną. Dobrze oddaje to zastosowana przez Baumana metafora domu towarowego, w której

zawiera uczony z Leeds twierdzenie, iż wszystko jest towarem. Co więcej – nawet sam konsument w takim układzie musi stać się towarem, aby odnaleźć się w ramach owej zabsolutyzowanej wolności religijnej. Przeprowadzone badania ukazały nam Baumanowskie (czyli postmodernistyczne) rozumienie wolności religijnej i osobliwego sposobu spełniania się w niej człowieka.

Przeprowadzone badania doprowadziły nas do uzyskania całościowej odpowiedzi na główne pytanie postawione w tej monografii: *w jaki sposób Zygmunt Bauman rozumie pojęcie kultury postmodernistycznej oraz pojęcie wolności religijnej?* w obecnej publikacji wykazaliśmy, iż Zygmunt Bauman wpisuje się w schemat myślowy postmodernizmu. Zideologizował bowiem poszczególne działy kultury oraz samo zjawisko wolności religijnej, wypaczając ich klasyczne (realistyczne) rozumienie. Jego diagnozy i opisy służące odczytaniu świata współczesnego w połączeniu z tekstami normatywnymi dla pojęcia kultury postmodernistycznej dają rozumienie jego pojęcia kultury, która stanowi zagrożenie dla człowieka – twórcy kultury, jak i dla samej kultury – stanowiącej całokształt życia człowieka. Wypaczenia dotyczące rozumienia kultury nie zapewniają ponadto człowiekowi sposobności do osiągnięcia pełnej formy substancjalnej – świętości, ale zamykają go w doczesności.

Przeprowadzone w tej publikacji badania dotyczące zagadnienia Baumana pojęcia kultury postmodernistycznej oraz związanym z nią pojęciem wolności religijnej mogą stanowić jedynie punkt wyjścia dla dalszych, bardziej szczegółowych badań danego zagadnienia, zwłaszcza w kierunku rozpoznawania różnego rodzaju modyfikacji, jakim jest poddawana kultura integralna, wolność religijna, a szerzej – cała filozofia klasyczna. Schemat myślowy postmodernizmu oddziałuje bowiem na każdy aspekt życia człowieka: naukę, moralność, sztukę i religię jako przestrzeń do spełniania się człowieka jako *homo liber*. Osobnego opracowania wy-

maga ukazanie wieloaspektowych implikacji wynikających z wdrażania takiego pojęcia kultury, jakie wyłania się z tekstów Baumana.

W kontekście Baumana postmodernistycznego pojęcia kultury oraz wolności religijnej szczególnego znaczenia nabiera kultura i wolność religijna integralnie pojęte. Zanurzony w niej człowiek ma warunki do prawidłowego rozwoju jako osoby i kultura prowadzi go jako osobę do pełni własnej formy substancjalnej. Słusznie zatem wskazał Minister Edukacji i Nauki w dokumencie *Podstawowe kierunki realizacji polityki oświatowej państwa w roku szkolnym 2022/2023*[534], iż wychowanie człowieka dojrzałego osiąga się poprzez kształtowanie w nim postaw skierowanych ku prawdzie, dobru i pięknie, co stanowi główne zadanie kultury. Kultura jest bowiem człowiekowi zadana i ma się człowiek dzięki niej rozwijać poprzez aktualizowanie własnych potencjalności. Jednakowoż swoje ostateczne spełnienie człowiek osiąga dzięki religii – ogniskowej całej kultury. Dzięki niej będzie mógł człowiek zaktualizować się w pełni wybierając pełnię Prawdy, Dobra i Piękna jako swój ostateczny cel i realizować się jako klasycznie pojęty homo liber.

[534] Podstawowe kierunki realizacji polityki oświatowej państwa w roku szkolnym 2022/2023 ustalone przez Ministra Edukacji i Nauki pismem o znaku DKO-W-NP.4092.75.2022. DB z dnia 8 lipca 2022 r.

# Bibliografia

## 1. Literatura źródłowa


Arystoteles, Etyka *Nikomachejska, tłum. wstępem i koment. opatrzyła* D. Gromska, Warszawa 2007.

Arystoteles, *Fizyka*, tłum., wstępem i koment. opatrzył K. Leśniak, [w:] tenże, Dzieła wszystkie, t. 2, Warszawa 1990, s. 7-204.

Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1-2, Lublin 1996.

Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarzewska-Bakir, Warszawa 1996.

Bauman Z., *Freedom*, Minneapolis 1988.

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Intimations of Postmodernity*, Londyn 1992.

Bauman Z., *Konsumowanie życia*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.

Bauman Z., *Kultura na rynku*, „Przestrzeń społeczna (Social Space)" 1 (2011), nr 1, s. 149-164.

Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.

Bauman Z., Leoncini T., *Płynne pokolenie*, tłum. S. Żuchowski, Warszawa 2018.

Bauman Z., *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, „Etyka" (1994), nr 27, s.

9-28.

Bauman Z., *Moralność we dwoje*, [w:] *Trudna ponowoczesność: Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część 1*, tłum. J. Bauman, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 311-336.

Bauman Z., *Nieco płynnych myśli o sztuce w płynie*, [w:] tegoż, *Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpędzonym świecie*, Łódź 2010, s. 7-21.

Bauman Z., *O sposobach bycia razem*. [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część 1*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 13-40.

Bauman Z., *Perpetuum mobile*, [w:] *Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpędzonym świecie*, Łódź 2010, s. 23-33.

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

Bauman Z., *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007.

Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli jak współżyć z wieloznacznością*, „Odra" (1994), nr 10, s. 27-37.

Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja" (1994), nr 5-6, s. 171-179.

Bauman Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007.

Bauman Z., *To nie jest dziennik*, tłum. M. Zawadzka, Kraków 2012.

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995.

Bauman Z., *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch i inni, red. S. Bełch, Londyn 1966-1968. Wszystkie pisma św. Tomasza z Akwinu po łacinie dostępne na stronie https://www.corpusthomisti-

cum.org/iopera.html

Tomasz z Akwinu, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Opera omnia*, t. 6-8, Parma 1856-1858.

Tomasz z Akwinu, *De bono*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22*, tłum. A. Białek, tekst przekładu przejrzeli M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2019.

Tomasz z Akwinu, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus exposition*, Taurini–Rzym 1950.

Tomasz z Akwinu, *In librum Boethii de Trinitate*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Opera Omnia*, t. 28, opusculum 28, Paryż 1889, s. 482–525.

Tomasz z Akwinu, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. M. Maggiolo, Taurini 1954.

Tomasz z Akwinu, *In VIII Phys.* [w:] Tomasz z Akwinu, *Opera Omnia*, t. 2, Turyn 1954.

## 2. Literatura pomocnicza

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty – Warszawa 2003.

Artemiuk P., *God in the World of „Liquid Modernity": Zygmunt Bauman on Religion. Presentation and Criticism*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" t. 27 (2019), nr 2, s. 95-111.

Baldwin E. I inni., *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński i inni., Poznań 2007.

Bała M., *Tomaszowy postulat recta ratio w relacji wiary i rozumu*, „Studia Gdańskie" 17 (2004), s. 249-256.

Bartel T., *Metafizyczna interpretacja definicji veritas est adaequatio rei et intellectus u Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny –

Nowa seria" t. 16 (2007), nr 1, s. 111-122.

Beck U., B*óg jest niebezpieczny. Religie nie zawsze cywilizują ludzi*, „Dziennik" (2008), nr 22 (Dodatek „Europa", nr 4), s. 14-15.

*Biblia pierwszego Kościoła*, Wydawnictwo Vocatio.

Błaszczak M., *Płynność – od Heraklita do Baumana*, „Przestrzenie Teorii" (2019), nr 31, s. 109–134.

Bortkiewicz P., *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, [w:] P*ostmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.

Bramorski J., *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica" t. 72 (2002), nr 3, s. 73-90.

Bronk A., *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. Andrzej Bronk, Lublin 1995, s. 39-73.

Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos" (1996), nr 1-2, s. 79-100.

Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.

Brzeziński D., *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji refleksji etycznej Zygmunta Baumana*, „Studia socjologiczne" (2008), nr 3, s. 7-41.

Burszta W. J., Januszkiewicz M., *Słowo wstępne: kłopot zwany kulturoznawstwem*, [w:] *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, red. Burszta W. J., Januszkiewicz M., Warszawa 2010.

Chlewicki M., *O tak zwanych nieklasycznych koncepcjach prawdy według Ajdukiewicza*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 22 (2013), nr 4, s. 413-424.

Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

Cyceron, *Tusculanae disputationes*, tłum. E. A. Kirfel, Stuggart 1997.

Daszkiewicz W., *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, „Roczniki Kulturoznawcze" t. 1 (2010), s. 43-64.

Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Florkowski A. P., *Laudacja z okazji nadania profesorowi Zygmuntowi Baumanowi godności doktora honoris causa Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu*, „Zeszyty Artystyczne" nr 23, s. 17-22.

Fromm E., *Rewizja psychoanalizy*, tłum. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław 1998.

Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

Gałecki S., *Postchrześcijaństwo – idea i rzeczywistość*, „Veritati et Caritati" t. 4 (2015), s. 481-513.

Gębala P., *Homo consumens*, „Studia Medioznawcze" (2008), nr 4, s. 11-30.

Gryżenia W., *Współczesna moralność bez etyki?*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym" t. 12 (2009), nr 1, s. 205-217.

Haffner P., *Bauman. Czynić swojskie obcym. Rozmowa Petera Haffnera z Zygmuntem Baumanem*, tłum. K. Leszczyńska, Warszawa 2019.

Hannerz U., *When Culture is Everywhere: Reflections on a Favourite Concept*, [w:] *tegoż, Transnational Connections: Culture, People, Places*, Londyn-Nowy Jork 1996.

Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

Hostyński L., *Konsumpcyjna absolutyzacja wolności*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 29 (2020), nr 2, s. 127-142.

Hugon É., *Podstawy filozofii katolickiej*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2018.

Iwasiński Ł., *Społeczeństwo konsumpcyjne w ujęciu Zygmunta Baumana*, „Kultura i społeczeństwo" (2015), nr 4, s. 3-22.

Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

Jaroszyński P., *Kultura. Dramat natury i osoby*, Lublin 2020.

Jaroszyński P., *Nauka w kulturze*, Radom 2002.

Jaroszyński P., *Spór o cel filozofii*, [w:] *Filozofia: wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL. 3-6 marca 1997*, red. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 107-112.

Jenks Ch. *Kultura*, tłum. W. J. Burszta, Poznań 1993.

Kiereś H., *Co zagraża sztuce?*, Lublin 2004.

Kiereś H., *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006.

Kiereś H., *Dekonstrukcjonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 1, Lublin 2000, s. 464-466.

Kiereś H., *Filozofia sztuki*, Lublin 2020.

Kiereś H., *Klasyczna („prywatywna") teoria sztuki*, „Człowiek w Kulturze" t. 6-7 (1995), s. 151-183.

Kiereś H., *Kultura klasyczna wobec postmodernizmu*, „Człowiek w Kulturze" t. 11 (1998), s. 235-250.

Kiereś H., *Kulturoznawstwo i problem sztuki*, „Roczniki Kulturoznawcze" t. 1 (2010), s. 65-82.

Kiereś H., *Postmodernizm. Rzeczywistość czy kreacja, [w:] Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, P. Gondek, Lublin 2019, s. 175-190.

Kiereś H., *Problem definicji sztuki*, „Roczniki Filozoficzne" t. 47 (1999), z. 2, s. 169-177.

Kiereś H., *Realistyczna koncepcja sztuki*, „Roczniki Filozoficzne" t. 56 (2008), nr 1, s. 141-151.

Kiereś H., *Służyć kulturze*, Lublin 1998.

Kiereś H., *Spór o sztukę*, Lublin 1996.

Kiereś H., *Sztuka religijna czy sacrum w sztuce?*, „Człowiek w Kulturze" t. 6-7 (1995), s. 313-330.

Kiereś H., *Sztuka w kulturze*, Lulin 2013.

Kiereś H., *Wolność w sztuce*, „Człowiek w Kulturze" t. 9 (1997), s. 109-124.

Kolarzowa R., *Ewolucja muzyki, przełom modernistyczny - teoria i praktyka,* [w:] *Adorno – między moderną a postmoderną*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.

Kołakowski L., *Religion: If there is no God…; On God, the Devil, Sin and other worries of the so-called Philosophy of Religion*, Fontana 1982

Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.

Kowalczyk S., *Postmodernistyczna koncepcja życia społecznego*, „Roczniki Nauk Społecznych" t. 33 (2005), nr 1, s. 25-36.

Krajewski K., *Dobro a hierarchia dóbr*, [w:] *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2012, s. 145-162.

Krąpiec M. A., *Byt a dobro*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22*, tłum. A. Białek, tekst przekładu przejrzeli M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 227-243.

Krąpiec M. A., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.

Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.

Krąpiec M. A., *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.

Krąpiec M. A., *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *w trosce o rozumienie człowieka*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2012, s. 153-177

Krąpiec M. A., *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w kulturze" t. 9, s. 21-31.

Krąpiec M. A., *Człowiek*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk i inni, t. 2, Lublin 2001, s. 359-386.

Krąpiec M. A., *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne" t. 31 (1983), nr 2, s. 47-65.

Krąpiec M. A., *Dlaczego nieprzemijające nowość św. Tomasza?*, [w:] *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 13-23.

Krąpiec M. A., *Dusza ludzka – współczesna i Tomaszowa wizja*, [w:] *Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2018, s. 215-233.

Krąpiec M. A., *Filozofia – co wyjaśnia?*, Warszawa 1997.

Krąpiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

Krąpiec M. A., Jaroszyński P., *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii, red. A. Maryniarczyk i inni*, t. 6, Lublin 2005, s. 132-140.

Krąpiec M. A., *Kim jest człowiek?*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec i inni, Lublin 1992, s. 141-206.

Krąpiec M. A., Maryniarczyk A., *Rozmowy o metafizyce*, Lublin 2002.

Krąpiec M. A., *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec i inni, Lublin 1992, s. 11-140.

Krąpiec M. A., *O dobru*, [w:] *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2012, s. 13-32.

Krąpiec M. A., *O filozofię kultury*, „Znak" (1964), nr 7-8, s. 813-825.

Krąpiec M. A., *O filozofii*, Lublin 2008.

Krąpiec M. A., *Osoba*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 7, Lublin 2006, s. 873-887.

Krąpiec M. A., *Światopogląd i prawda*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, red. Z. J. Zdybicka, s. 43-56.

Krąpiec M. A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.

Krąpiec M. A., Weksler-Waszkinel R. J., *O człowieku. Z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Romuald Jakub Weksler-Waszkinel*, Lublin 2008.

Krąpiec M. A., *Wprowadzić dziecko w świat kultury*, „Cywilizacja" (2006), nr 18, s. 8-15.

Kundera M. A., *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2002.

Kuraciński E., *Wyznaczniki kultury masowej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" t. 21 (2005), s. 409-423.

Lady Gaga, *Moim bogiem są moi fani, rozmawia P. Metz*, „Newsweek" (2011), nr 36, s. 115-116.

Lyotard J.– F., *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

Mamajek A., *Status „prawdy" w postmodernizmie*, „Studia Elbląskie" t. 10 (2009), s. 385-402.

Mamdani M., *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics and Rights and Culture*, Nowy Jork 2000.

Mariański J, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.

Mariański J., *Sekularyzacja albo desekularyzacja – fałszywa alternatywa*, [w:] *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych kościoła i „ziemie niczyje"*, red. R. Jasnos, Kraków 2015, s. 60-61.

Mariański J., Wargacki S. A., *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne KUL" t. 17 (2016), nr 4, s. 7-27.

Marks K., Engels F., *The Communist Manifesto, tłum. S. Moore*, Oxford–Nowy Jork 2008.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] *Dzieła*, red. K. Marks, F. Engels, wyd. 2, t. 1, Warszawa 1962.

Maryniarczyk A. *Prawda*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 8, Lublin 2007, s. 458-466.

Maryniarczyk A., *Bonum sequitur esse rei*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22*, tłum. A. Białek, tekst przekładu przejrzeli M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 209-225.

Maryniarczyk A., *Byty jako nośniki dobra, [w:] Św. Tomasz z Akwinu. Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 21-22*, tłum. A. Białek, tekst przekładu przejrzeli M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 245-259.

Maryniarczyk A., *Recta ratio*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 8, Lublin 2007, s. 672-674.

Maryniarczyk A., *Spór o metodę poznania realistycznego: abstrakcja czy separacja?*, [w:] *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, P. Gondek, Lublin 2019, s. 65–101.

Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001.

Misiaszek A., *New Age współczesnym zagrożeniem*, „Studia Elbląskie" (2002), nr 4, s. 335-344.

Mazur P. S., *Mieczysława A. Krąpca OP antropologia integralna*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 155-162.

Mazur P. S., *Śmierć jako ostateczna decyzja życia osobowego człowieka*, [w:] *Spór o początek i koniec ludzkiego życia*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2015, s. 411-442.

Mrzygłód P., *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy…? Postmodernizm?*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-historyczne" (2012), nr 2, s. 107-129.

Muszyńska R., *Własności transcendentalne i pierwsze zdanie metafizyki w ujęciu historycznym*, „Studia Teologiczne" t. 22 (2004), s. 423-434.

Nietzsche F., *Antychryst*, tłum. E. Kiresztura-Wojciechowska, Kraków 2004.

Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 2000.

Okołowski P., *Zmierzch mistrzów i brzask bożyszcz. Ojca Bocheńskiego teoria autorytetu*, „Logos i Ethos" (2021), nr 1, s. 51-73.

Peeters M. A., *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2010.

Peeters M. A., *Nowa etyka w dobie globalizacji. Wyzwania dla Kościoła*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2009.

Roderic E., *Woke culture in Canada? Anthropological errors and opportunities for mission*, „Roczniki Teologiczne" t. 69 (2022), z. 3, s. 71-101.

Rusecki M., *Pojęcie religii*, [w:] *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 13-27.

Sahlins M., *Coodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, „Journal of Modern History" (1993), nr 65, s. 1-25.

Sajdek P., *Dobro*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 2, Lublin 2001, s. 614-628.

Salij J., *Dzieła wybrane – Tom II – Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 2021.

Sareło Z., *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.

Sareło Z., *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 63-75.

Sareło Z., *Ponowoczesne zakwestionowanie etyki*, „Studia Teologiczne" t. 13, s. 408-414.

Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.

Skrzydlewski P., *Dobro a wolność woli człowieka*, [w:] *św. Tomasz z Akwinu, Dysputy o dobru. Teksty, przekłady, komentarze*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2019, s. 283-296.

Sochoń J., *Natura ludzka a wolność*, [w:] *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2014, s. 255-270.

Sochoń J., P*roblem dobra w postmodernizmie*, [w:] *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2012, s. 193-209.

Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

Sołtys A., *Analogiczny charakter bytu osobowego*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba. Eseje z filozofii człowieka*, red. P. Paczkowski, Rzeszów 2019, s. 103-117.

Sołtys A., *Koncepcje bytu i osoby w filozofii klasycznej*, [w:] *Człowiek – podmiot – osoba. Eseje z filozofii człowieka*, red. P. Paczkowski, Rzeszów 2019, s. 86-102.

Sołtys A., *Sens bytu ludzkiego w antropologii integralnej Mieczysława Alberta Krąpca*, „Sensus Historiae" t. 32 (2018), nr 3, s. 123-134.

Sołtys A., *W kierunku analogicznego pojęcia prawdy*, „Studia Leopoliensia. Rocznik Instytutu Teologicznego im. św. Abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego", t. 5 (2012), s. 211-227.

Stasiuk A., *Duchowy lumpenproletariat, Rewolucja, czyli zagłada*, [w:] tegoż, *Tekturowy samolot*, Wołowiec 2000.

Steblik J., *Drogi nowoczesnej i ponowoczesnej sztuki w rozumieniu Zygmunta Baumana*, „Maska" 5 (2009), nr 5, s. 117-132.

Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.

Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos" (1996), nr 33-34, s. 63-78.

Szahaj A., *Ironia i miłość*, Wrocław 1996.

Szahaj A., *Nadzieja w postnowoczesności. Poglądy Zygmunta Baumana na mapie stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu.* [w:] *Trudna ponowoczesność, Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 123-136.

Szahaj A., *Ponowoczesność i postmodernizm dla średniozaawansowanych*, Warszawa 2021.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2001.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2001.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2001.

Vattimo G., *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 5 (1996), nr 1, s. 33-45.

Vattimo G., *Rewolucja u bram Europy, rozmawia R. Pawłowski*, tłum. M. M. Smoleńska, „Gazeta Wyborcza" 3-4.09.2011.

Wiśniewski H., *Działanie woli w naturze ludzkiej*, [w:] *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2014, s. 271-287.

Wiśniewski R., *Jakiej etyki potrzebujemy? w sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 77-93.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.

Wołek M., *Muzyka w postmodernizmie*, „Folia Philosophica" t. 22 (2004), s. 225-235.

Zachariasz A., *Moralność i rozum w ponowożytności*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 25-41.

Zdybicka Z. J., *Bóg – Osobowa Prawda i Miłość – ostatecznym celem życia człowieka*, „Człowiek w Kulturze" t. 19 (2007), s. 111-124.

Zdybicka Z. J., *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.

Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia*, Lublin 1993.

Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec i inni, Lublin 1992, s. 341–385.

Zdybicka Z. J., *Dlaczego religia?*, „Człowiek w Kulturze" t. 1 (1993), s. 39-57.

Zdybicka Z. J., *Spełnienie się człowieka w religii*, „Człowiek w Kulturze" t. 13 (2000), s. 19-33.

Zdybicka Z. J., *Religia w kulturze*, Lublin 2010.

## 4. Dokumenty

Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus* (Watykan 1.05.1991).

Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis Splendor* (Watykan, 6.08.1993).

Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Watykan 7.12.1965).

P*odstawowe kierunki realizacji polityki oświatowej państwa w roku szkolnym 2022/2023 ustalone przez Ministra Edukacji i Nauki*, Pismo o znaku DKO-WNP.4092.75.2022. DB z dnia 8 lipca 2022 r.

## 5. Netografia

Hasło w encyklopedii *Britannica: culture* – https://www.britannica.com/topic/culture [dostęp 22.01.2023].

**Sebastian Drzał** – prezbiter diecezji rzeszowskiej. Studia filozoficzno-teologiczne ukończył na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w 2023 roku. Wśród jego głównych zainteresowań naukowych znajdują się badania dotyczące pojęcia kultury w filozofii klasycznej a także rekonstrukcja pojmowania kultury w schemacie myślowym postmodernizmu, między innymi w opracowaniu Zygmunta Baumana. Z kolei podstawą analizy krytycznej pojęcia kultury ponowoczesnej czyni prace współczesnych teoretyków filozofii klasycznej.

W pracy widoczny jest także cel porządkujący tytułowe zjawiska, zgodnie z przyjętą koncepcją filozoficzną. To ostatnie może stanowić o oryginalności podjętych w książce badań.

Ks. prof. dr hab. Jarosław Różański

W książce zawarte są nie tylko podstawowe informacje o przedmiotach badania Autora, lecz także myśli, mogące stanowić przyczynek do dalszych badań nad filozofią Zygmunta Baumana, zwłaszcza w ujęciu teologicznym i społecznym.

dr Wieńczysław Daniel Czerniewski

Uważam, że Autorowi książki udało się osiągnąć to, co było jej faktycznym celem. Lektura recenzowanej publikacji dowodzi, że Autor potrafi stawiać prawidłowe pytania badawcze, i umie na te pytania znaleźć prawidłową odpowiedź.

dr Paulina Jabłońska

Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie

9 788382 815269

WEJDŹ PO WIĘCEJ