

ZYGMUNT BAUMAN: *Sztuka życia*, przekład: Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, 240 ss.

Tylko w ostatnich pięciu latach spod pióra Zygmunta Baumana wyszły takie perły, jak: *Życie na przemiał*; *Europa niedokończona przygoda*; *Płynne czasy*; *Płynne życie czy Płynny lęk*. W Polsce ich tłumaczeniem (wybitny socjolog pisze obecnie głównie w języku angielskim) i wydawaniem zajmują się dwa wydawnictwa (Literackie z Krakowa i Sic! z Warszawy), które – zdarza się – że w jednym roku wypuszczają na rynek kolejne dzieła autora. Większość jego książek, w tym *Sztukę życia*, świetnie przełożył na język polski Tomasz Kunz. Kwestia tłumaczenia jest o tyle istotna, iż nomenklatura z zakresu Baumanowskiej socjologii jest niezwykle charakterystyczna. W świecie nowoczesności, w czasach niepewności, w naszym płynnym życiu, ujawniają się stale rozmaite lęki i zagrożenia. Bauman nie ogranicza się wyłącznie do opisu i przyczyn ich pojawienia się. Stara się równocześnie podpowiadać, jak im przeciwdziałać i jak postępować, by nie czuć się „odpadem” ponowoczesności. Potrafi operować takimi nienaukowymi terminami, jak szczęście czy miłość, by przekonać nas do sztuki życia.

Książka Baumana traktuje o możliwości dochodzenia do szczęścia. Czyni to zarówno w ramach analizy historycznej, jak i poprzez baczna obserwację rzeczywistości przełomu tysiącleci. Już początek rozważań jest fascynujący, choć nieco odtwórczy. Bauman przyjmuje tezę, że wielkość produktu krajowego nie decyduje o poziomie i intensywności ludzkiego szczęścia. Pytania badawcze związane z tą korelacją zadawano już wcześniej, m.in. zrobili to autorzy znakomitej pracy *Szczęście i ekonomia* Bruno S. Frey i Alois Stutzer. Ich badania dowodziły, że ludzie w krajach o wyższych dochodach są szczęśliwsi od tych, którzy posiadają dochody niższe. Jednak pod uwagę powinien być brany raczej przyrost szczęścia, a w takim wypadku jest on na ogół wyższy w krajach biedniejszych, gdzie przyrosty dochodu są większe (przynajmniej proporcjonalnie). W państwach bogatych jednostki przyzwyczajają się do wysokiego poziomu dochodu i w konsekwencji ich poziom szczęścia obniża się do pierwotnego poziomu. Dla jednostki liczy się bowiem względny poziom dochodu, czyli taki, który można porównać z dochodem innych¹. Bauman tę cechę jednostki także zauważa, cytując Maxa Schelera, który już w 1912 r. dostrzegł, że docenianie wartości przez przeciętnego człowieka następuje „podczas porównywania i przez porównywanie” (s. 48).

Bauman nie jest ekonomistą – patrzy na rozmiary i dystrybucję PKB głównie pod kątem przemian społecznych. Przekonuje, że połowa dóbr, które są niezbędne człowiekowi do osiągnięcia szczęścia w ogóle nie posiada ceny rynkowej. Uznaje też, że niewidzialna ręka rynku nie była na tyle skuteczna, by uratować ludzkość przed „koszmarem wzajemnych okrucieństw” (s. 92). Przyznaje natomiast, że ze statystyk PKB dowiadujemy się, „jak silna i powszechna jest wiara w istnienie ścisłego związku między szczęściem a rozmachem i jakością konsumpcji” (s. 21). Kluczem do zrozumienia tej idei jest słowo wiara. W co chcemy wierzyć? My, artyści życia (taki tytuł nosi drugi rozdział książki) mamy ogromne problemy w definiowaniu szczęścia. Taka trudność nie ujawnia się tylko we współczesności. Bauman posiłkuje się zdaniem wielkich mędrców starożytnych (cytuje Sokratesa, Arystotelesa, Epikteta, Senekę, Marka Aureliusza) oraz nowożytnych filozofów i socjologów (każe nam czytać Pascala, Kanta, Durkheima i Fromma), ale nawet przy takim intelektualnym wsparciu wynik jest przewidywalny – nie ma jednej definicji szczęścia. Do tej listy dołożyłbym jeszcze głos Leszka

¹ B. S. Frey, A. Stutzer, *Happiness and Economics. How the Economy and Institutions Affect Well-being*, New Jersey-Oxford 2002, s. 79.

Kołąkowskiego, który śmiało można podporządkować tezie Baumana. Mistrz polskiej filozofii pisał: „Są z pewnością jednostki uważające się za 'ludzi sukcesu', które mają poczucie, że żyją w szczęściu, jako, że są zdrowi i bogaci, nic im nie brakuje i cieszą się szacunkiem bliźnich. Mogą sądzić, że szczęście jest właśnie tym, czym jest ich życie; marne jest to jednak samooszustwo, a i oni, od czasu do czasu przynajmniej, uprzytamniają sobie prawdę. A prawdą jest, że są nieudani jak my wszyscy”².

Czy szczęście jest więc tylko iluzją? Bauman próbując na takie pytanie odpowiedzieć – cytuje Kanta, który pisał, że „Ideal szczęścia jest dziełem wyobraźni” (s. 231). W związku z tym socjolog radzi, by lepiej skupić się na dochodzeniu do szczęścia, do tych momentów, w których czujemy, że się zbliża, że możemy znaleźć właściwą drogę i antycypować zjawisko szczęścia. Autor pisze wprost, że lekarstwem na przygnębienie i kluczem do szczęścia „jest trwanie w nadziei, że szczęście jest osiągalne” (s. 32).

Trwanie w nadziei na szczęście w płynnej nowoczesności jest niezwykle trudne. Żyjemy bowiem pod permanentnym naporem „nowych szans” i „nowych otwarć”, nie nadążamy za zmianami, które wymusza rynek. Okazuje się, że nielicznymi oazami pewności w świecie dręczącej niepewności są galerie handlowe, te same sklepy, te same marki, do których się przywiązujemy. Służą one podkreśleniu naszego prestiżu i społecznej pozycji. Ale, aby trwać w wybranej grupie szczęśliwców trzeba dostosowywać się bardzo szybko do nowych wymogów mody. Nie ma chwili na wytchnienie – dlatego słowem najczęściej określającym nasz status czasu jest dziś termin angielski *instant* (natychmiast). Najgorsze jest jednak to, że nasze zachowania konsumenckie zaczynają przenikać w relacje międzyludzkie. Do niepewności na rynku dóbr, usług i pracy dołączyła dzisiaj niepewność wśród najbliższych. Przyzwyczajeni do stałych zagrożeń w naszej pracy, przenosimy lęki na życie rodzinne (jeśli w ogóle decydujemy się na tradycyjną formę instytucji małżeństwa, bo jest to coraz rzadsze). „Życie osobiste stało się tak samo niepewne i pełne napięć jak rywalizacja na forum publicznym” (s. 80). W płynnej rzeczywistości nietrwałość zatrudnienia idzie w parze z nietrwałością uczuć. Jedynym pewnym miejscem okazuje się więc nie dom, czy zakład pracy, ale sklep, restauracja, salon masażu. Są to miejsca coraz mniej elitarne, w których wydaje nam się, że realizujemy własne szczęście. Tylko czy świadomość uprzywilejowania w korzystaniu z tych dóbr rzeczywiście nas uszczęśliwia? – zadaje retoryczne pytanie Bauman.

W płynnej nowoczesności najbardziej absurdalnie jawią się rozrywki połączone z technologicznymi nowinkami. Autor pastwi się nad gramy komputerowymi, które umożliwiają nam swobodne działanie w czasie i przestrzeni. To, co w życiu realnym jest niemożliwe do zrobienia, da się zrealizować na ekranie. W realnym życiu nie czynimy pewnych rzeczy ze względu na opory moralne lub obawy przed okaleczeniem czy śmiercią. W cyberprzestrzeni puszcza nam wszystkie hamulce. Bauman wyśmiewa też działanie blogerów, którzy rozmnażają się w sieci w tempie geometrycznym. Uważa, że blogi powstają dla osiągnięcia rozpaczliwego celu, by ktoś nas zauważył – nawet jeśli droga do tego prowadzi przez obnażanie, obrażanie czy prowokację. Wprost genialne są uwagi socjologa na temat naszego działania w sieci. Nie udaje się nam rozdzielić charakteru tej aktywności (surfowania), ponieważ trudno jest określić czy korzystanie z Internetu jest pracą czy próżnowaniem, wysiłkiem czy przyjemnością. Chyba najbardziej ortodoksyjny użytkownik sieci przyzna, że szukając wartościowych opracowań, istotnych dokumentów, rzadkich obrazów, musi po drodze natknąć się na tony odpadów, bezużytecznych informacji, odpychających reklam czy linków do stron, nazwijmy to delikatnie, moralnie wątpliwych.

² L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 141.

Istnieje też kolejna pułapka technologiczna. Dysponując paletą gadżetów (telefonów komórkowych, programów do komunikacji w sieci, do czego potrzebujemy laptopów, notebooków, mikropecetów) poddajemy się stałej inwigilacji – jesteśmy zawsze i wszędzie dostępni. Każdy z nas musi być na zawołanie natychmiast (*instant!*) dla pracodawców, rodziny, operatorów sieci, sprzedawców. Taka forma komunikacji stała się w tym samym momencie zarówno obowiązkiem, jak i wewnętrzną potrzebą. Drzwi naszych domów stały się nieuszczelne, przestały izolować zgiełk świata zewnętrznego, nie potrafią zatrzymać wypływu informacji, ale też naszych emocji i uczuć.

Tam gdzie to jest konieczne, Bauman prowadzi *stricte* naukową narrację. Opisuje np. charakter współczesnych „wspólnot integrujących” i coraz częściej je zastępujących „grup przynależnościowych”. Celem tych pierwszych jest uniformizacja i rutynizacja zachowań. Jest to forma konserwatywna, która utrwała, stabilizuje, a nie zmienia. W świecie ponowoczesnym nie ma miejsca na takie zjawiska, gdyż w kulcie prędkości i „zmiany dla zmian” należy się stale transformować. Było to natomiast zjawisko typowe dla społeczeństw zbiurokratyzowanych, zniewolonych w systemach totalitarnych, ale i dzisiaj zdarza się występować na peryferiach życia społecznego. Takie wspólnoty obejmują jednak osoby wykluczone, które nie mają szansy awansu do świata zmiany. Z kolei „grupy przynależnościowe” są bardziej elastyczne, nie wymagają bowiem od swoich członków papierów lojalnościowych i sygnowania wieczystych umów. Przywiązanie do jednej grupy wcale nie wyklucza przechodzenia do innej. Każdy z nas ulega bowiem ciągle różnym zobowiązaniom, które wpędzają go w nowe formy uzależnień. Jednak taka lojalność jest najczęściej krótkoterminowa. W każdym momencie możemy uciec z tonącego statku. To co było przed chwilą elementem spójnym, zostaje za chwilę odrzucone. Takie wzajemne przenikanie nazywa Bauman „hybrydycznością”, czyli łączeniem cech dla odmiennych form.

Równie interesujące jest rozróżnienie wyobrażenia dziejów na utopie i dystopie. Te pierwsze przedstawiają świat w końcu historii, jako miejsce harmonii i porządku. Natomiast dystopie pokazują świat jako więzienie – miejsce pełne lęków, które odsuwa się jak najdalej od siebie. Obie te idee, mimo że tak bardzo odległe, oparte są jednak na przekonaniu, że istnieje linia mety, która określa koniec historii. To same wizje wyznaczają tę linię. W przeciwieństwie do tych utopijnych i dystopijnych wyobrażeń nie mamy szans na odnalezienie linii mety na drodze do szczęścia. W momencie, gdybyśmy ją wyznaczyli, szczęście by uleciało. Co robić, by zatrzymać tę drogę i wciąż myśleć o szczęściu? Bauman przekonuje, że trzeba wierzyć, że można zmieniać siebie i świat (s. 97).

Socjolog kontynuuje pytania dotyczące uprawiania sztuki życia we współczesnym świecie. Uważa, że wymusza to na nas nieustanną zmianę i definiowanie na nowo naszej tożsamości. Musimy stawać się ciągle innymi osobami. Nie możemy kopiować innych – taka taktyka się nie sprawdza – nawet jeśli za przykład wybierzemy życie wybitnych jednostek. Musimy obrać naszą własną drogę i odrzucić sprzeczność w podstawowych celach życiowych, by dążenie do wolności i bezpieczeństwa nawzajem się nie wykluczało. Poszukiwanie własnej drogi może oznaczać osiągnięcie szczęścia w momencie, gdy skupiać będziemy się na trosce o własne dobro i o dobro innych, kiedy będziemy mogli przekształcić nasz egoizm w solidarność (w języku angielskim brzmi to doskonalej – przejście z *solitarity* do *solidarity*).

Jak trudna jest droga dochodzenia do szczęścia pokazuje Bauman, przedstawiając przykłady także ze sztuki filmu. Streszczając *Przypadek* Krzysztofa Kieślowskiego, zastanawia się do jakiego stopnia naszym życiem rządzi koincydencja. Socjolog przyznaje, że artyści życia muszą wybierać, ale o tym wyborze (taki jest zresztą tytuł trzeciego rozdziału książki) decyduje charakter. Bauman ilustruje ten przypadek postawą Marcina Lutera. Z kolei analizując wybory bohaterów filmu Floriana Henckela von

Donnersmarcka pt. *Życie na podsłuchu*, nie można abstrahować od działania Wielkiego Brata, który nigdy nie zasypia i dociera wszędzie. Szeroko na ten temat pisał Bauman już w *Życiu na przemiał*. Ponownie przestrzega nas jednak przed wpływami współczesnych Wielkich Braci. Pierwszy z nich, rodem z *Roku 1984* George'a Orwella, który ustawiał ludzi w szeregi i trzymał ich przez dekady w ryzach posłuszeństwa, wcale nie odszedł na stałe. Dostał natomiast nowego sprzymierzeńca. Nowy Wielki Brat usuwa *outsiderów*, wypędza niepotrzebnych, wyrzuca słabszych na peryferie. Pojawia się w urzędach imigracyjnych, gdzie zamyka drogę emigrantom, w bankach gdzie wstrzymuje kredyty i zagarnia konta, a nawet przed naszym osiedlem wpuszczając tylko wybranych – tych, którzy zapłacili za system monitoringu. Wspólną cechą obu Wielkich Braci jest kontrola, a same społeczeństwa pomagają im w pracy, skoro trwałe związki międzyludzkie wypierane są przez związki konsumpcyjne. Świetnie to objawia się choćby w reklamach, które wychwalają przedmioty, a nie idee – i tak samochody kojarzone są z prawdziwą pasją, telefony komórkowe z namiętnością, a piwo z tym, co jest naprawdę ważne.

Do głównego toku rozważań autor dołącza jeszcze dwie dłuższe dygresje, które stanowią coś na kształt esejów. Pierwszy dotyczy zjawiska pokolenia i kwestii rozróżnienia celów generacji z różnych epok. Traktuje też o braku zaufania międzypokoleniowego, co skutkuje tworzeniem się odrębnych obozów „starych” i „młodych”. Bauman zastanawia się głębiej nad jedynymi w swoim rodzaju doświadczeniami pokolenia Wielkiej Wojny. Przeciwstawia je z płynnością współczesnych przełomów międzypokoleniowych. Druga krótsza dygresja dotyczy jedzenia jako archetypu życiowych wyborów. Mało w tym eseju przykładów zrównoważonych działań: na jednym końcu mamy głód, na drugim – rozrzutność i przesyty, z jednej strony występuje anoreksja, z drugiej – panoszą się bulimia. Te przeciwstawne zachowania mają naturalnie uwarunkowania kulturowe, a rozprzestrzeniają się przez ślepe naśladownictwo i coraz to bardziej kuriozalne mody. Bauman, aby lepiej obrazować jakies zjawisko, chętnie posiłkuje się neologizmami. Szczególnie podoba mi się termin „auktor” – połączenie autora i aktora, twórcy i wykonawcy projektu w jednym. Baumanowskim wymysłem jest też przymiotnik „adiaforyczny”, czyli taki, który nie podlega moralnym osądom.

Jakie są najważniejsze konkluzje Baumana? Socjolog zaleca nam zastanowienie się na strategiach życiowych. Czy aby na pewno najlepszą drogą jest metafora „myśliwego”, który mało czasu przeznaczając na porządek swojego domu, ale stale dąży do wyjścia na zewnątrz. Chce być permanentnym odkrywcą i podczas kolejnych przygód ma zamiar znaleźć szczęście. Ta strategia jest w czasie płynnej nowoczesności najbardziej popularna, wypycha metaforę „ogrodnika” i „leśniczego”. W dalszej części wywodu Bauman opisuje przestrzeń, gdzie dokonuje się wybór strategii poszukiwania szczęścia. Rzecznikami tych wyborów mianował dwóch skrajnie różnych intelektualistów: Friedricha Nietzschego i Emmanuela Lévinasa. Ten pierwszy występuje jako immoralista i niszczyciel przekonujący, że szczęście jest wyłącznym przywilejem nielicznej elity. Zgodnie z przesłaniem bohatera Zaratusztry, prawdziwe szczęście mieści się w egoizmie możnych i silnych, więc jedynym szczęściem dla reszty jest przyjęcie tej gorzkiej prawdy i wyzbycie się złudzeń. Próżne są więc wysiłki plebejuszy w dążeniu do szczęścia. U Nietzschego występuje też kategoria Nadczłowieka, który w momencie śmierci Boga nie może pokazywać słabości, musi je stale przewycięzać, pokonywać nowe trudności, korzystać ze swojej urojonej potęgi, przeciwstawiać się tłumom maluczkich. Na szczęście mamy również alternatywę w ofercie intelektualnej Lévinasa, który zamiast Nadczłowieka proponuje kategorię dobrze nam wszystkim znaną – odpowiedzialność. Służyć ma ona nam do przebudzenia się na Innych. Na to otwarcie możemy być gotowi w momencie sprostania i uznania odpowiedzialności etycznej. Broniąc się przed złem, musimy więc dążyć do „przejęcia odpowiedzialności za własną odpowiedzialność” (s. 217). Przed takimi wyborami stajemy niemal każdego dnia.

Autorzy *Szczęścia i ekonomii* wskazywali na związek między szczęściem a czynnikami społeczno-gospodarczymi, takimi jak: wiek (młodzi i starsi są na ogół szczęśliwsi niż osoby w średnim wieku), zdrowie, związki małżeńskie, edukacja, a nawet płeć czy obywatelstwo. Z kolei Bauman za główne czynniki „szczęściotwórcze” uznaje pracę (pisze, że bez ciężkiej pracy życie nie nabiera wartości), ale też tak słabo mierzalne zjawiska jak przyjaźń (jest „eskortą w podróży w płynnej nowoczesności”), odpowiedzialność (to dowód, że Bauman idzie ręką w rękę z Lévinasem) i miłość. Ta ostatnia nie gwarantuje sensownego życia, jeśli wzoruje się na naszych zachowaniach konsumpcyjnych. Miłość sama się nie zbuduje i nie utrzyma, trzeba ją codziennie stwarzać i odtwarzać, „miłość jest czymś, co należy nieustannie wskrzeszać i potwierdzać, otaczać niesłabnącą troską i uwagą” (s. 231). Bez tych zabiegów, stanie się krucha, będzie jak cymbał brzmiający, jak pisał św. Paweł z Tarsu. Który z wybitnych współczesnych autorytetów naukowych odważa się dzisiaj tak pisać o miłości?

Rafał Matera

STANISŁAW BURDZIEJ: *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, 192 ss.

Jednym z bardziej interesujących aspektów północnoamerykańskiej polityki jest stała obecność odniesień do Boga w dyskursie publicznym, państwowej symbolice i przemówieniach polityków. Z punktu widzenia Europejczyka odwoływanie się przez amerykańskich polityków do autorytetu „sił wyższych” może się wydawać przejawem instrumentalnego podejścia do religii, która traktowana jest jako użyteczne narzędzie mobilizowania poparcia społecznego. Chociaż elementu manipulacji wykluczyć oczywiście nie można, to jednak – argumentuje Stanisław Burdziej – rzecz jest bardziej złożona. Zdaniem autora książki kluczem do zrozumienia tego połączenia religii i polityki jest pojęcie religii obywatelskiej.

Punktem wyjścia Burdzieja jest analiza dyskusji na temat religii obywatelskiej. Pojęcie *civil religion* nie jest pojęciem nowym w filozofii społecznej i naukach społecznych. Jako jeden z pierwszych o swego rodzaju religii obywatelskiej pisał Jan Jakub Rousseau w *Umowie społecznej*, zauważając, że „łączy kult boski z ukochaniem ustaw i że czyniąc ojczyznę przedmiotem uwielbienia wśród obywateli, uczy ich, że kto służy państwu, służy opiekuńczemu bogowi”¹. Koncepcję religii obywatelskiej rozwijał później Emile Durkheim, który w *Elementarnych formach życia religijnego* argumentował, że religijne wierzenia i rytuały w rzeczywistości są formą kultu samego społeczeństwa: pod pojęciem bóstwa kryje się bowiem ponadindywidualna zbiorowość – jedyna siła, która może powściągnąć egoistyczne skłonności jednostek. Burdziej trafnie zauważa, że dla Rousseau religia obywatelska stanowiła jedno z narzędzi sprawowania władzy i kontroli społecznej, Durkheim natomiast uważał religię za wyraz istniejącej integracji społecznej, tj. była nie tyle środkiem odgórnego narzucania jedności, co naturalną konsekwencją istnienia społeczeństwa. Sam Burdziej nawiązuje do socjologa Roberta N. Bellaha, który zainspirowany koncepcją Durkheima zainicjował w latach 60. XX w. dyskusję nad religią obywatelską w kontekście amerykańskim w szeroko komentowanym artykule pt. *Civil Religion in America*.

¹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przekł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s.102.