

Borys Nowak

## Czy możliwa jest dzisiaj wspólnota etyczna?

Żyjemy w „płynnych czasach”, gdzie – jak mówi Z. Bauman – „warunki działania ulegają zmianie, zanim sposoby działania zdążą zakrzepnąć w zwyczajowych i rutynowych formułach”<sup>1</sup>. Taka płynność przynosi niepewność i niepokój, bowiem chodzi nie tylko o to, że warunki mogą zmienić się za rok czy za miesiąc, ale wręcz należałoby sprawdzić, czy już się nie zmieniły, a my nic o tym nie wiemy. Wszystko stało się globalne – cokolwiek dzieje się w jakimś miejscu i kontekście na świecie, nie może pozostać w izolacji od całej reszty siatki zależności społecznych, kulturowych, materialnych i innych. Z jednej strony można dotrzeć w każde miejsce na Ziemi i uzyskać każdy rodzaj informacji, ale z drugiej nie można już nigdzie uciec. Nie można być dzisiaj Robinsonem Crusoe, można co najwyżej udawać, że się nim jest. W warunkach ciągłej i nieustannie przyspieszającej zmiany nie są już w stanie utrzymać się trwale, ogólnoludzkie więzi społeczne czy trwała, stabilna tożsamość. Nie mają one zwyczajnie na czym osiąść, nie mają do czego się odnosić. Jedyna logika, jaka przynosi efekty w takich warunkach – to nadążać za zmianą, a raczej starać się nie za bardzo pozostawać w tyle. Ruch do przodu w takiej rzeczywistości oznacza w gruncie rzeczy czujność, by nie wypaść z niosącego nas nurtu.

Jednak oprócz rozbicia tradycyjnych form interakcji ludzkich powstają zupełnie nowe, chociażby poprzez gwałtowny rozwój technologii telekomunikacyjnych<sup>2</sup>. Zmiana sposobów komunikacji równolegle zmienia nasz sposób postrzegania świata i naszego w nim działania. Podobnie jak interpretacja nie jest tylko odczytywaniem sensów, ale wpływaniem i zmienianiem tego, co interpretowane. Według Manuela Castellsa, żyjemy

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 33.

<sup>2</sup> Zob. M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.

w *społeczeństwie sieci* działającym w „paradygmacie technologii informacyjnej”. „Konwergencja technologii” oraz „konwergencja mediów” sprawiają, że stały się one skomplikowanym systemem, z którego nie da się ani wydzielić odrębnych części składowych, ani też objąć go jako całości. Natomiast fakt, że technologia i media mają wpływ na każdą dziedzinę naszego życia (zarówno społecznego, jak i indywidualnego) sprawia, że systemy te niejako wchłaniają to, co do tej pory było rzeczywistością realnego otoczenia i tworzą własne niezależne odniesienia. Instytucje społeczeństwa obywatelskiego oraz państwo narodowe tracą swoje znaczenie i siłę na rzecz dynamiki globalnych przepływów i trans-organizacyjnych sieci bogactwa, informacji, władzy. Społeczna struktura skupiona jest wokół manipulacji symbolami kulturowymi.

Zamiast o rzeczywistości, należałoby już raczej powiedzieć o „hiperrzeczywistości”<sup>3</sup> (którą ironicznie przedstawia J. Baudrillard). To konsument, a nie producent, zajmuje dziś centralne miejsce w naszym świecie. Stąd podstawowym mechanizmem stała się kreacja potrzeb i naddążanie za trendami<sup>4</sup>. Mapa już dawno przerosła terytorium. Znaki w codziennym życiu zaczęły już tylko skrywać, że nic za nimi nie istnieje i stały się autonomicznym systemem wypełnionym *symulakrami*. *Symulacja* (czyli wytwarzanie wrażenia odniesienia) produkuje rzeczywistość wirtualną, która nie odsyła już do niczego poza sobą samą. Realność, która nie odsyła już do niczego poza sobą, to iluzja doskonała, która nie jest ani iluzją, ani rzeczywistością (w klasycznym rozumieniu) – to właśnie hiperrzeczywistość.

Człowiek jest już tylko (albo aż) jednym z węzłów rozwijającej się samoistnie sieci<sup>5</sup>. W takim kontekście *sprawczość*, jaka mu przysługuje, nie jest już diametralnie różna od tej, która przysługuje również przedmiotom, tekstom, ideom. Bruno Latour wspólnie z Michelelem Callonem opracował *actor network theory* mającą posłużyć do opisu dzisiejszego świata. Według tej teorii *agentami* są także nie-ludzie, czyli właściwie wszelkie wytwory kultury. W związku z tym, żadna sieć *agentów/aktorów* nie jest stała, wymaga nieustannego odgrywania, by przetrwała. A więc nasza rola istnieje, o ile wciąż ją odgrywamy.

Ponowoczesność przyniosła nam brak powszechnie obowiązujących metanarracji czy metakryteriów<sup>6</sup>. Brak kryteriów oznacza, że wszystko jest równouprawnione i wszystko jest tylko (albo aż) kreacją. Jednostki żyją dzisiaj na skrzyżowaniu wielu kultur, dyskursów, gier językowych. Ich tożsamość nie jest czymś danym, ale raczej dopiero zadaniem do zdobycia, wykreowania. Jednak już na zupełnie innych zasadach niż było to dotychczas. Trzeba się bowiem odnaleźć nie tyle wewnątrz jakiejś konwencji i ją udoskonalać, co swobodnie manipulować i żonglować różnymi konwencjami, akcentując tylko ich charakterystyczne punkty. Znajdując się na *węzłach kulturowo-informacyjnych*<sup>7</sup>, człowiek zmuszony jest do odgrywania wielu zupełnie różnych ról i przybierania różnych masek, które nie zawsze mogą sobie pozwolić na to, by kryła się pod nimi jakaś

<sup>3</sup> Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.

<sup>4</sup> Zob. J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, Sic!, Warszawa 2006.

<sup>5</sup> Zob. B. Latour, *Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abri-szewska, A. Derra, Universitas, Kraków 2010.

<sup>6</sup> Zob. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa 1997.

<sup>7</sup> Tamże, s. 46.

prawdziwa twarz. Ona bowiem mogłaby zanadto obciążać lub nie pozwalać na sprawne uczestnictwo w grze.

Zachodzące zmiany pozostają w ścisłej relacji z procesem sekularyzacji życia<sup>8</sup>, opisywanym przez Charlesa Taylora. Wydaje się, że relacja ta jest obustronna. Po pierwsze, mamy do czynienia z postępującym rozdziałem religii od państwa. Po drugie, następuje zanik wierzeń i praktyk religijnych na rzecz światopoglądu i praktyk służących indywidualnemu rozwojowi, wskutek czego kwestie religijne stają się sprawą prywatną, co często prowadzi po prostu do zaniku wymiaru religijnego lub wchłonięcia religii jako elementu światopoglądowego, podlegającego wpływom i manipulacjom, o których wspominaliśmy.

Zmiany te musiały także wpłynąć na to, jak doświadczamy dzisiaj własnej tożsamości, a właściwie jej braku. Taki świat – zgodnie z tym, jak go diagnozują filozofowie ponowoczesności – wymaga nowych form i kategorii opisu. Form i kategorii, które akcentują różnorodność, pluralizm, różnice, irracjonalność – zamiast uniwersalności, hierarchii, jednoznaczności czy rozumności. Jednak przede wszystkim sama realność i tożsamość stały się problemem i zadaniem dla zwykłego, przeciętnego człowieka, który rzadko kiedy ma odpowiednie narzędzia do tego, by samodzielnie wypracować wobec nich świadomą postawę. Dlatego zmuszony jest korzystać ze sposobów powszechnie dostępnych. Z jednej strony, wartość indywidualności i prawo do samorealizacji stały się fundamentalne. Z drugiej strony, stały się one zadaniem dla każdego, w jego prywatnej egzystencji rozgrywającej się w nurcie globalnego stylu życia.

To doprowadziło do absurdałnej sytuacji, w której:

[...] być jednostką oznacza być kimś wyjątkowym, być jedyną w swoim rodzaju niepowtarzalną istotą, [...] Sęk w tym, że to właśnie ci inni, od których koniecznie trzeba się odróżniać, zachęcają, nakłaniają i zmuszają jednostkę, by była inna niż wszyscy... to właśnie społeczeństwo oczekuje od ciebie i od wszystkich, których znasz, dostarczenia dostatecznego dowodu bycia „jednostką”, istotą niepodobną do innych. [...] I z tego właśnie powodu wszyscy stają się tak uderzająco podobni do siebie, ponieważ muszą stosować tę sama strategię życiową i używać tych samych – powszechnie uznanych i znanych sposobów aby przekonać innych, że tak właśnie czynią. W kwestii indywidualności nie ma miejsca na indywidualne wybory. Paradoks polega na tym, że indywidualność jest odruchem stadnym i nakazem tłumu<sup>9</sup>.

Tożsamość współczesnego człowieka opiera się na hybrydach<sup>10</sup> wszystkich możliwych sfer naszego świata. Równolegle jednak wciąż tkwimy w ułudzie starych form i tradycyjnych podziałów na określone dziedziny życia, które kiedyś były od siebie ściśle oddzielone, przez co stawiamy przed sobą samym wzajemnie sprzeczne zadania, które można rozwiązać tylko w sposób wirtualny. Zaspokajamy więc jednocześnie pragnienie „wolności do” i „wolności od”, nie realizując ani jednej, ani drugiej realnie, a jedynie wirtualnie je *symulując*. Im częściej i powszechniej coś jest „odgrywane”, wydaje się bardziej obowiązujące. Tożsamość, w sensie pozytywnym, jest dla nas tylko

<sup>8</sup> Zob. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.

<sup>9</sup> Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 69.

<sup>10</sup> B. Latour *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

wirtualnym, nie zobowiązującym wyobrażeniem, z którego w każdej chwili możemy się wycofać, zachowując opłacalną elastyczność. Tworzymy „wspólnoty wieszakowe”<sup>11</sup>, na jedną chwilę, które do niczego nie zobowiązują, a pozwalają stłumić brak akceptacji czy przynależności.

W takiej sytuacji postawa współczesnego człowieka z konieczności staje się raczej postawą estetyczną (analogicznie do tego, jak to przedstawiał Kierkegaard<sup>12</sup>), która charakteryzuje się ciągłym niezaspokojeniem, wychyleniem w kierunku celu, którego nie ma. Kiedy Don Juanowi udało się uwieść kolejną kobietę, w momencie swego triumfu musiał czym prędzej uciekać, bowiem stawała się ona dla niego nie tylko bezwartościowa, ale stanowiła wręcz przeszkodę w uwodzeniu następnej – wszak celem Don Juana było samo uwodzenie, samo dążenie, a nie zaspokojenie czy zdobycie konkretnej kobiety. Podobnie dzisiaj niemal nikogo nie interesuje trwała, jednoznacznie określona tożsamość, ale zasadniczym problemem jest to, jak nadążać za zmiennością i różnorodnością świata. Uczestnicy płynnego życia skupiają się raczej na pozbywaniu się niby-tożsamości, aby dostatecznie szybko móc przybrać następną, nie tracąc kontaktu z zachodzącymi zmianami i głównym nurtem. W takim świecie problemem jest nie tyle brak odpowiedzi, ale ich nadmiar i nieumiejętność zadania odpowiedniego pytania. Jednak postawa dzisiejszego Don Juana jest niepełna (niczym „nihilizm niezupełny”, o którym mówi Nietzsche<sup>13</sup>), bowiem nie jest konsekwentna i wydaje się, że jak na razie być taka nie może. Ostatecznie wciąż rzeczywistość dnia codziennego i materialnego świata daje o sobie znać. Również ponowoczesni filozofowie, choć ogłaszają koniec człowieka<sup>14</sup>, to jednak chcą przecież wskazać na pewien brak podmiotu, na nieobecność lub choćby „puste miejsce”. Nawet Foucault będzie mówił jednak o trosce o jakiegoś „siebie”<sup>15</sup>. Nawet dekonstrukcja jest przecież najbardziej skrajnym sposobem próby interpretacji. Możemy pisać i mówić o końcu metafizyki czy sensu, ale ostatecznie nie jesteśmy w stanie porzucić pewnej formy podmiotowości i pewnej formy racjonalności. „Zbrodnia na rzeczywistości” nigdy nie jest i nie może być doskonała<sup>16</sup>. J.F. Lyotard w swoim nawoływaniu do podjęcia w sposób wolny ponowoczesnej gry, tak naprawdę, chciałby przecież twórczości, pojmowanej w sensie modernistycznym. Odpowiedzią na ten problem niekonsekwencji i niewystarczalności postawy estetycznej mogłyby być propozycje raczej konserwatywnego i optymistycznie nastawionego Charlesa Taylora. W książce *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* mówi on o zmianie, jaka zaszła w naszych czasach<sup>17</sup> jako o dominacji horyzontu ekspresywnego, który jednostkę (w duchu romantycznym) traktuje jako źródło wszystkich wartości<sup>18</sup>. Jednak, według autora, horyzont ten wciąż współlistnieje razem z horyzontem teistycz-

<sup>11</sup> Zob. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.

<sup>12</sup> Zob. S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.

<sup>13</sup> Zob. F. Nietzsche, *Nihilizm*, [w:] *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2006.

<sup>14</sup> Zob. M. Foucault, *Słowa i Rzeczy*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.

<sup>15</sup> Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

<sup>16</sup> Zob. J. Baudillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, op.cit.

<sup>17</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, PWN, Warszawa 2001.

<sup>18</sup> Zob. A. Bielik-Robson, *Charles Taylor. Filozof wspólnoty*, „Tygodnik Powszechny”, nr 21, 26 maja 2002.

nym i naturalistycznym, niezależnie od tego, jak bardzo byśmy się przed tym wzbranieli. Z konieczności musimy korzystać ze wszystkich tych perspektyw, które, czy chcemy tego czy nie, trwają obok siebie. Człowiek potrzebuje zarówno autonomii, jak i przynależności, serca i rozumu. I nie da się od tego uciec. Jednostkę ludzką zawsze powinniśmy traktować jako część otaczającej ją wspólnoty, a nie abstrakcyjne indywiduum. Taylor natomiast wierzy, że te różnorodne nurty wraz z dzisiejszą wielością i rozproszeniem mają wspólne źródło, które przy odpowiednio „dobrej woli” da się wyartykułować.

Czy różnorodność i pluralizm, ideał indywidualności, otwartość koniecznie implikują postawę estetyczną? Otóż ideały te oraz prawo do odmienności, które stoją u podstaw współczesnego społeczeństwa, mogą być podejmowane dwojako:

- jako cel sam w sobie (postawa estetyczna);
- jako punkt wyjścia do zaangażowania się w coś ponad naszą jednostkową egzystencją (postawa etyczna). Intencje i samoświadomość, jakie będą nam towarzyszyć w realizacji ponowoczesnych ideałów, mogą okazać się kluczowe. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z postawą tolerującą inność, utrzymującą bezpieczny dystans do tego, co odmienne, traktującą innych jako elementy pewnego układu sił, jednak skupioną na swoim prawie do odmienności. Drugim przypadkiem jest postawa zaangażowana, która traktuje innych jako uczestników rzeczywistości a nie konkretyzacje działających w świecie sił. Podejmuje ich jako wrogów lub przyjaciół, jako partnerów do rozwiązywania wspólnych problemów lub przeciwników, z którymi trzeba się ścierać i negocjować. Tak czy inaczej, są to jednostki, z którymi trzeba się liczyć, które traktujemy „na serio”, jako w jakiś sposób określone i realne. Dzięki temu nasze własne oddziaływanie na „innych” i wobec „innych”, będzie dla nas bardziej realne i konkretne.

Logika postawy estetycznej opiera się na założeniu, że nie ma sensu z nikim walczyć czy się spierać, a przynajmniej nie na poważnie. Wszelki poważny spór to jedynie strata sił. W sporze mogłoby się okazać, że ktoś kogoś przekona, a przecież nie o to chodzi. W takim nastawieniu nie ma sensu zastanawiać się, jaki pogląd jest bardziej słuszny, chodzi wyłącznie o to, by każdy zaprezentował swój. Wszelkie przekonania i poglądy są równie dobre jak każde inne – trzeba tylko uważać, by były dostatecznie aktualne. W takim układzie chodzi tylko o to, by zachować bezpieczny dystans, by inni i ewentualne zobowiązania wobec nich – ale także zobowiązania innych wobec nas (!) – nie przeszkadzały nam w samorealizacji. Należy więc zawrzeć kompromis i zaprzestać wszelkich poważnych sporów czy kłótni. A kiedy nawet pojawią się jakieś spory, to chodzi w nich raczej o interwencje w sprawie swojego „prawa do...”. Jest to spór co do układu sił, a nie co do sprawy, w której zabieramy głos. Taki kompromis polega na niewtrącaniu się w postawę drugiego. Nie potrzebne są nam jakiegokolwiek negocjacje. A jeśli już, to negocjujemy nasze prawo do czegoś, albo czyjeś naruszenie tego prawa, jednak nie spieramy się już o to, kto ma rację.

Postawę etyczną można sobie natomiast wyobrazić jako zaangażowanie w coś, co przerasta naszą jednostkową świadomość. Prawo do odmienności oraz budowanie swojej indywidualności może być podejmowane jako zadanie wykraczające ponad nas samych. Jako punkt wyjścia dla innych celów. I niekoniecznie muszą to być tradycyjne

wartości. Równie dobrze mogą to być irracjonalne konieczności (np. doświadczeń religijnych, świata naszych snów, wewnętrznego imperatywu, natchnienia), podejmowane jednak w imię czegoś, co przerasta naszą świadomą osobowość. W takim wypadku także społeczny kompromis mógłby uzyskać inne oblicze i być nie tylko układem zdystansowanych, obcych wobec siebie sił, ale zaczątkiem wspólnoty. Wspólnoty, która tworzy się na bazie wzajemnych tarć, sporów, negocjacji, czyli z konieczności także prób wzajemnego zrozumienia. Być może najpierw trzeba być gotowym do prawdziwej walki, aby być gotowym do prawdziwego porozumienia. Taka wspólnota musi składać się jednak z jednostek, które nie boją się swoich wyborów. Zakłada ona gotowość do podjęcia walki i sporu, ale też wspólnego dążenia do osiągnięcia określonego rezultatu. Jest to wspólnota celów, a nie interesów, a więc wspólnota powstała z zaangażowania, a nie z konieczności obrony swoich „praw do...” czy skupianiu się na procesie samorozwoju jako celu samego w sobie. Byłaby to wspólnota działająca już nie tylko po to, by móc swobodnie wybierać, ale po to, by wybierać naprawę, czyli wybierać z pełnym zaangażowaniem. Odwołując się do Kierkegaarda, oznacza to wybranie samego wybierania, a to wymaga przejścia ze sfery estetycznej do sfery etycznej.

Wygląda na to, że znajdujemy się w pewnym stanie przejściowym pomiędzy końcem starego i początkiem nowego człowieka. I w zależności od tego, co jest nam bliższe, potrzebujemy albo powrotu do starych wartości i źródeł, by uratować cokolwiek ze starego świata, albo wsłuchiwania się – mniej lub bardziej aktywnie – w to, co nadciąga do nas z przyszłości. Alternatywnie, w skrajnie pesymistycznym scenariuszu, możemy sobie wyobrazić *końcówkę*, która nigdy nie będzie mogła się dokończyć (niczym w dramatach Samuela Becketta<sup>19</sup>). Zdaje się, że stoimy na krawędzi, która może oznaczać przegraną człowieka lub szansę na nowe otwarcie.

Jakie są wobec tego możliwe rozwiązania? J. Budrillard widzi jedynie możliwość uprawiania intelektualnego terroryzmu, poprzez rozsiewanie chaosu w zorganizowanej symulacji hiperrzeczywistości. Z kolei J.F. Lyotard przedstawia nam wizję człowieka, który powinien pogрузić się w grze kreowania samego siebie. Każdy ruch w grze, o ile jest aktywny, wybija z utrwalonych relacji innych uczestników i dzięki temu wpływamy na tworzenie samych reguł, jakie nas obowiązują. Powinniśmy oddać się powszechnej zabawie i twórczości, w której możemy stać się swoimi rywalami lub przyjaciółmi. To właśnie niezgoda powinna być celem, bo to ona prowadzi do wspólnie „ustalanego” rozwoju. Zakłada to jednak wartość każdego głosu w tej grze, i to, że każdy głos ma równe prawo wypowiedzi. Przeszkadzają w tym instytucje poddane starym formom, które blokują niektóre wypowiedzi i działania. Nie dostrzega się jednak w takim ujęciu, że poszczególni gracze tylko nominalnie mają równe szanse na udział w grze, natomiast realnie sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Wszelka argumentacja tego typu powinna brać pod uwagę, że stan obecny nie wziął się znikąd i że zawiera on w sobie wykluczenia w stosunku do wielu grup jednostek. Zgoda na zupełną swobodę grania w pewien sposób rozwija po prostu stan nierówności, który był na samym początku. Właśnie dlatego Zygmunt Bauman za najważniejsze uważa zadbanie o próbę wyrównania warun-

<sup>19</sup> Zob. S. Beckett, *Końcówka*, tłum. A. Libera, Ossolineum, Warszawa 1995.

ków. Troska o najbiedniejszych, o wykluczonych z życia (których jest coraz więcej) jest jego zdaniem jednym z najpilniejszych zadań, jakie stoją na drodze do wspólnoty zaangażowanej, wspólnoty, którą moglibyśmy nazwać etyczną. I nie chodzi tutaj tylko o wyrównanie szans w stanie obecnym. Potrzebna jest bowiem próba zniesienia samego mechanizmu „brakującego krzesła”, opierającego się na tym, że zawsze istnieje pewien margines, poza który za wszelką cenę nikt nie chce wypaść. W ten sposób strach i własny interes stają się motorem napędowym gnania naprzód.

Charles Taylor rozwiązanie widzi w przywróceniu wymiaru duchowości. Choć sekularyzacja rzeczywiście postępuje, to jednak ma ona różnorodne znaczenia i tryby w jakich się dokonuje<sup>20</sup>. To właśnie silne rozproszenie i pluralizm form, jakie przyjmuje życie i wraz z nim doświadczanie religijne, mogłoby być szansą na budowanie tożsamości poprzez identyfikację z tym, co religijne, przy zachowaniu swobody wyboru pomiędzy różnymi religiami czy nawet ateizmem. Aby było to możliwe, trzeba jednak uważać, w jaki sposób podejmie się ten pluralizm. Otóż Taylor wyróżnia dwa sposoby podejścia: świeckość francuską (*laïcité française*) i zarządzanie różnorodnością przekonań (*managing diversity*). Pierwszy sposób skupia się na utrzymaniu niezależności instytucji państwowych od prywatnych przekonań obywateli (czyli prawo do odmienności i nie narzucania przekonań jest tu celem, jednak przez to religijność zostaje całkowicie wyrzucona do sfery prywatnej). Drugi stara się negocjować warunki współistnienia wielu światopoglądów, przekonań i form religijności lub nawet jej braku. Z jednej strony, formy religijności pozainstytucjonalnej czy pozatradycyjnej nie muszą oznaczać czegoś gorszego. Z drugiej strony, potrzeba zmiany relacji pomiędzy religijnością i państwowością nie musi oznaczać całkowitego wyparcia tej pierwszej do sfery prywatnej. Poważnym zarzutem wobec takiego rozwiązania jest fakt, że Taylor, w swym optymizmie co do możliwości wyartykułowania wspólnych źródeł dzięki dobrej woli, po prostu zakłada pewną naturę ludzką o dość określonym kształcie. Ponadto zdaje się nie w pełni uwzględniać nihilizm<sup>21</sup>, który jest dzisiaj jednym z podstawowych problemów wciąż pozostających bez wystarczającej odpowiedzi.

M. Castells rozróżnia trzy sposoby kształtowania się tożsamości<sup>22</sup>, mianowicie:

- tożsamość legitymizująca – nadaną poprzez instytucje oraz wpływy społeczne
- tożsamość oporu – budowaną w opozycji wobec tożsamości legitymizującej, czyli tej, która jest aktualnie narzucona z zewnątrz
- tożsamość projektu – podmiot jest w stanie przeformułować swoją tożsamość i miejsce w hierarchii społecznej, tym samym zmieniając całą strukturę społeczną.

W społeczeństwie nowoczesnym do tożsamości projektu prowadził refleksyjny namysł i planowanie życia, wychodzące od tożsamości legitymizującej. Jednak w nowoczesnym społeczeństwie sieci, gdzie społeczeństwo obywatelskie ulega rozbiciu i nie ma racji bytu „podmioty powstają jako przedłużenie wspólnotowego oporu”. Władza nie tkwi obecnie w instytucjach państwowych, tylko w kodach informacji i obrazach reprezentacji, wokół których organizują się ludzkie działania. Nowa tożsamość w społeczeń-

<sup>20</sup> Zob. M. Drwięga, *Świecka epoka a koniec religii*, „Znak”, nr 665, 2010.

<sup>21</sup> Zob. A. Bielik-Robson, *Charles Taylor...*, op.cit.

<sup>22</sup> Zob. M. Castells, *Sila tożsamości*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.

stwie sieci to ruch społeczny, który zmienia kody kulturowe i ośrodki władzy. To właśnie oddolne ruchy społeczne, samoorganizujące się w sieci, nie tylko prowadzą zdecentralizowane działania, ale są dzisiaj producentami i dystrybutorami kodów kulturowych. Te ruchy społeczne czasami skupiają się na wartościach tradycyjnych, a czasami odwołują się do wartości zupełnie nowych. I właśnie w tej „zdecentralizowanej sieci zmiany społecznej”, a więc we wspólnym oporze dostrzega Castells załączki nowej tożsamości projektu, która być może niebawem się wyłoni. Sam opór bowiem nie wystarcza. „Wspólnoty obronne”, mając różnych przeciwników, nie potrafią się ze sobą w dostatecznym stopniu nawzajem skomunikować. Ich logiki nie skleją się ze sobą. Jednak to właśnie one mogą być początkiem rekonstrukcji demokracji i nowego społeczeństwa obywatelskiego. O ile na tym nie poprzestaną, i uzyskają na tyle siły oraz odwagi, by nie tylko sama obrona i opór były celem, ale by przełożyć to społeczno-sieciowe zaangażowanie na wspólne, pozytywne cele.

Stefan Hessel, zasłużony działacz francuskiego ruchu oporu, współautor Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w swoim manifestie *Czas oburzenia!*<sup>23</sup> przedstawił postulaty, które stały się inspiracją dla setek tysięcy młodych ludzi na całym świecie. Ludzi o różnym pochodzeniu, wykształceniu i poglądach politycznych. I choć można próbować znaleźć wspólne cele, to jednak najbardziej charakterystycznym jest ogólność formułowanych postulatów, spontaniczność protestów, brak jednorodnej organizacji i przywódców. Jest to ruch rozproszony, tworzony przez małe grupy. Ludzie ci zaczęli organizować się w imię oporu wobec zasad rządzących współczesnym światem. Ten brak konkretnego przeciwnika jest tu bardzo charakterystyczny. Ludzie przyłączają się do tego ruchu często z całkowicie różnych powodów i w imię różnych, niekiedy sprzecznych ze sobą wartości. Tym, co wspólne, jest oburzenie. Subiektywne, nieokreślone poczucie sprzeciwu, często z pobudek aktualnej sytuacji materialnej, ale równie często z powodów ideologicznych i światopoglądowych. S. Hessel na zakończenie manifestu pisze, że „tworzyć to stawiać opór, stawiać opór to tworzyć”, i o ile należy zgodzić się, że opór jest warunkiem koniecznym, bowiem wyzwala pewną twórczą energię, to jednak wydaje się, że nie wystarczającym. Przykład ruchu oburzonych pokazuje, że oburzenie nie może istnieć dla samego oburzenia, muszą powstać jeszcze wspólne pozytywne projekty oraz umiejętność wspólnej komunikacji, aby oburzenie płynnie przekształciło się w tworzenie.

## Bibliografia

- Baudillard J., *Spoleczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, Sic!, Warszawa 2006..
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2008.

<sup>23</sup> S. Hessel, *Czas oburzenia*, tłum. P. Witt, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.
- Beckett S., *Końcówka*, tłum. A. Libera, Ossolineum, Warszawa 1995.
- Bielik-Robson A., *Charles Taylor, Filozof wspólnoty*; „Tygodnik Powszechny” nr 21, 26 maja 2002.
- Castells M., *Sila tożsamości*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.
- Castells M., *Spoleczeństwo sieci*, tłum. S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.
- Drwięga M., *Świecka epoka a koniec religii*, „Znak”, nr 665, 2010.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Foucault M., *Słowa i Rzeczy*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Hessel S., *Czas oburzenia!*, tłum. P. Witt, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Kierkegaard S., *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abri-szewska, A. Derra, Universitas, Kraków 2010.
- Lytard J.F., *Kondycja ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa 1997.
- Nietzsche F., *Nihilizm*, [w:] *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, PWN, Warszawa 2001.