

Anna Karnat-Napieracz

## O ŚWIADOMOŚCI JAKO SOCJOLOGICZNEJ KATEGORII TEORIOPOZNAWCZEJ

### **Wprowadzenie**

Artykuł jest próbą przedstawienia socjologicznej kategorii świadomości w trzech różnych kontekstach: relacji z podmiotem, która została tu określona jako „własność świadomości”, umiejscowienia świadomości w społecznych ramach – ujętego jako jej „topos” – oraz globalnego kontekstu wyznaczonego aktualnymi tendencjami ujmowania świadomości w jej zbiorowym wymiarze. Wszystkie one starają się ukazać świadomość jako dynamiczną znaczeniowo i historycznie kategorię, która – nie tracąc swojego statusu poznawczego – na gruncie socjologii zyskuje wraz z jej rozwojem nowe znaczenia oraz aktualizacje.

### **Ustalenie własności: świadomość i podmiot**

Jeden z kontekstów nakreślenia zmian dotyczących kategorii świadomości stanowi przeformułowanie struktury samego podmiotu, zwłaszcza w zakresie roli, jaką odgrywa on w percepcji rzeczywistości i jej kształtowaniu. Można ten kontekst nazwać „własnością” świadomości, ponieważ odnosi się on bezpośrednio do jej nośnika („właściciela”). Posługując się pewnym kontinuum, zmiany te można umieścić pomiędzy dwoma biegunami, a są nimi: postać podmiotu epistemologicznego (poznającego) i podmiot kreatywny (działający). Krańcowe punkty tego kontinuum wyznaczają natomiast – odpowiednio – obecność świadomości jako fenomenu w miarę autonomicznego i niezależnego od człowieka oraz wpisanie jej w działania ludzkie, a więc jednocześnie – rozszerzenie możliwości podmiotu społecznego jako twórcy. Taka transformacja podmiotu to długotrwały proces równoznaczny z upodmiotowieniem uczestników życia społecznego. Można tu wskazać na „dwie socjologie”, z których pierwsza – przedmiotowa – podkreślała dominujące znaczenie sfery przed-

miotowej (struktury), druga zaś – podmiotowa – przyznawała strukturotwórczą rolę podmiotom społecznym. Za przykład niech posłuży tu urzeczowiona forma świadomości w teorii Emile’a Durkheima, w której zmianę społeczną dyktowały siły immanentnie wpisane w społeczeństwo, oraz Maxa Webera teoria działań społecznych (i tzw. socjologia poweberowska), w której atrybut zmienności i kształtowania świata społecznego wiązał się z aktywnością społecznych podmiotów<sup>1</sup>.

Niewątpliwie, jeśli potraktować poznanie jako rodzaj działania (aktywności), to w miarę rozwoju myśli socjologicznej późniejszym formom podmiotu przypisywano aktywność o wiele szerszą niż tylko poznanie świata. To proces, który Hannah Arendt wiązała bezpośrednio z ideą postępu i ustanowieniem kategorii ruchu w podejściu do rzeczywistości (w miejsce bytu wchodzi pojęcie procesu). Znaczący wkład miał tu z pewnością Hegel, gdyż jego filozofia stała się punktem wyjścia dla rozwinięcia nauk historycznych, nauk o „świecie dziejowym”, dynamicznym i zmiennym. Wskazuje się także na Kantowski rodowód dynamizmu i aktywności, wpisanych w działalność podmiotu epistemologicznego, dla którego poznanie było równoznaczne z wytwarzaniem. W takim rozumieniu aktywność rozumu praktycznego wyznaczyła pole nowych możliwości jednostki w rzeczywistości społecznej. Następowo dzięki temu stopniowe przechodzenie od filozofii dziejów do historii jako nauki. Z tego rodowodu wyłoniła się, znacznie później, także socjologia europejska, która w dużej mierze opierała się na materiale historycznym i reagowała na rzeczywiste zmiany zachodzące w społeczeństwach. Odwrót od tej tendencji Peter Burke nazwał „porzuceniem przeszłości” i wskazał, że po śmierci dwóch wielkich postaci socjologii europejskiej – Durkheima oraz Webera – w centrum zainteresowania postawiono zjawiska teraźniejsze i o mniejszej skali<sup>2</sup>.

Tak więc odniesienie świadomości do podmiotu to jedna z możliwych płaszczyzn ukazania kategorii świadomości. Jak pisze Lech Ostasz – i jest to zarazem jedno z nielicznych stwierdzeń dotyczących świadomości niemal powszechnie akceptowane – „Świadomość istnieje i przejawia się w nośniku, w podmiocie”<sup>3</sup>. Pod pojęciem podmiotu epistemologicznego należy natomiast rozumieć jednostkę ludzką, która została usytuowana w środowisku społecznym, lecz jej społeczna egzystencja w dużej mierze sprowadza się do funkcji poznawczych, a więc rozpoznawania i wyjaśniania mechanizmów, które rządzą zewnętrznym światem. Sama rzeczywistość jawi się natomiast jako dana (zastana) i w tym sensie podmiot ogranicza swój społeczny byt do wytwarzania umiejętności percepcji świata wokół niego. W znaczeniu, jakie nadano podmiotowi społecznemu w ramach rozwoju myśli socjologicznej, nie jest to podmiot pełny, gdyż nie uczestniczy w procesach społecznych jako ich kreator. Nie chodzi tu bynajmniej o sztandarowy cytat z pism Karola Marksa, dotyczący nie tylko poznawania świata, lecz konieczności jego zmiany, a więc odmiennej roli upatrywanej w działalności filozofów i przedstawicieli nauki zaangażowanych

<sup>1</sup> Trzeba podkreślić, że pod względem chronologicznym te dwie socjologie tylko częściowo następowały po sobie. Wewnętrzne zróżnicowanie dało o sobie znać stosunkowo wcześniej. Niemniej jednak punkt wyjścia w socjologicznym myśleniu był właśnie przedmiotowy i przebiegał, jak określa to Anthony Giddens, od imperializmu przedmiotowego do imperializmu podmiotowego.

<sup>2</sup> P. Burke, *Historia i teoria społeczna*, Warszawa–Kraków 2000, s. 21.

<sup>3</sup> L. Ostasz, *Teoria świadomości i podświadomości*, Kraków 1995, s. 8.

w kształtowanie świata wokół nich. Należy jednak stwierdzić, że początki wyłaniania się nowoczesnego podmiotu nie wiązały się z przypisywaniem mu takiej czynnej roli, a jeśli już, to w bardzo ograniczonym zakresie. Sprowadzała się, na przykład, tak jak w socjologii Durkheima, do rozpoznawania zmiennych warunków środowiska społecznego. Podkreślić należy jednak to, że w swojej wizji ewolucyjnej zmiany społecznej (rozwoju społecznego w miarę wzrostu podziału pracy) Durkheim zawarł podstawową intuicję dotyczącą wzmocnienia i rozszerzenia roli podmiotu właśnie w procesie emancypacji świadomości jednostkowej z jej formy zbiorowej. Tak więc świadomość w postaci wyobrażeń zbiorowych odgrywała aktywną rolę w przeobrażeniach społeczeństw, od ich zorganizowania przez solidarność mechaniczną po zorganizowanie przez solidarność organiczną.

Podmiot ma charakter epistemologiczny także w początkowym okresie wyłaniania się socjologii naukowej. Podmiotowość okazuje się wtedy rzeczywiście jedynie cechą potencjalną społeczeństwa, co znaczy, że w urzeczywistnianiu życia społecznego podmioty społeczne nie odgrywają znaczącej roli, a wręcz poddają się „obiektywnym prawom rozwoju”. Wprawdzie odkrywają te ostatnie, ale nie mają udziału w tworzeniu warunków życia społecznego. W tym sensie, odnośnie do koncepcji Durkheima, nie sposób mówić o podmiotowości. Nie oznacza to jednak, że świadomość w tej koncepcji nie odgrywała ważnej roli. Wręcz przeciwnie, to właśnie przekształcenia w sferze świadomości zbiorowej stały się konstytutywne, generatywne dla zmiany solidarności między ludźmi, a więc, pośrednio, kształtu całości stosunków społecznych, w jakich funkcjonowały zbiorowości (społeczeństwa – w nomenklaturze Durkheima). W teorii tego badacza świadomość społeczna znajduje się po stronie struktur (jest, można rzec, zreifikowana – nawet, jeśli tylko na potrzeby badawcze – choć może też mieć postać idealną) i stąd jej oryginalne ujęcie w kwestii roli odgrywanej w zmianie społecznej. Zasadniczo rzecz ujmując, struktura zmienia się jednak według „sobie wiadomych” praw. Świadomość typu zbiorowego wpływa wprawdzie na świadomość jednostkową i kształtuje ją, ale – będąc elementem struktury – wzmacnia jedynie determinizm typu strukturalnego. Zwłaszcza, że nie ma w koncepcji Durkheima wskazania na bezpośrednie przełożenie ze świadomości jednostkowej na jej formę zbiorową. Aktywność społecznych podmiotów ograniczona zostaje w zasadzie do odczytywania zachodzących „ponad głowami” zmian i ich właściwego (w co akurat Durkheim wątpił) rozpoznawania. Stąd także rola świadomości społecznej otrzymuje w takich ujęciach zupełnie inną naturę niż ta nadana jej później, w wyniku włączenia jej w większym stopniu w sferę konkretnych działań i przypisania jej roli znaczącej, a czasem nawet dominującej, w powoływaniu do życia urządzeń świata społecznego.

Warto także zwrócić uwagę, że samo pojęcie życia społecznego nie wydaje się dla tego okresu rozwoju socjologii charakterystyczne, choć pojawia się także w pismach Durkheima. Nabiera ono znaczenia dopiero wraz z przeformułowaniem schematu uczestnictwa człowieka w otaczającej go rzeczywistości. W pojęcie życia wyraźnie wpisują się dynamika i odmienny sposób ujęcia rzeczywistości społecznej – rzeczywistości nie jako zastanego obiektywnego świata, lecz jako tego, co wytwarza się w toku podejmowanych działań. Jak pisze Stanisław Borzym, pojęcie bytu zastąpione zostaje dynamicznie ujmowanym bytem, a więc pojęciem życia, które

przechodzi od ewolucjonistycznego, naturalistycznego i biologicznego definiowania w stronę jego wersji kulturowo-społecznej. „Życie jest więc nie tylko substytutem idei substancji, lecz również idei poznania absolutnie obiektywnego, niezdeformowanego przez podmiot. Jest ono możliwe, gdyż życie znosi opozycję podmiot – przedmiot: człowiek jako manifestacja życia jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem, czyli czymś więcej niż każdy z wyabstrahowanych przez gnozeologię aspektów”<sup>4</sup>. Jakkolwiek autor odnosił te słowa do Georga Simmla jako propagatora filozofii życia, można je także odczytywać jako manifest o wiele szerszej orientacji, akcentującej zdolność człowieka do świadomego i intensywnego przeżywania własnego życia. Warto tutaj także zauważyć, że – nawet jeśli wpływ filozofii Dilthey’a na widzenie roli świadomej jednostki w życiu społecznym nie był aż tak bezpośredni i znaczący, jak zwykło się uważać – nie sposób go zupełnie pominąć, także z uwagi na jego afirmację kategorii życia.

Poza tym w rozwoju myśli socjologicznej istotne okazały się na pewno idee Friedricha Nietzschego, a zwłaszcza te dotyczące życia jako areny wzmocnienia woli mocy. Pojawia się ono w socjologicznym piśmiectwie dopiero wtedy, gdy większa uwaga skupiona zostaje na sferze podmiotowej właśnie i kiedy chodzi o zaakcentowanie nie tylko dynamicznego charakteru rzeczywistości społecznej, lecz również jej antropologicznej genezy. Wtedy pojęcie życia odzwierciedla właśnie te dwa czynniki, a więc zmienność samej rzeczywistości społecznej oraz dynamizm podmiotów, który tę zmienność wywołuje. Wcześniej natomiast funkcjonowało pojęcie dziejów (tak jak w filozofii Hegla), które dynamikę miało wpisaną w samo swoje istnienie – zmiana następowała samoczynnie, według przynależnych dziejom praw rozwoju, lub wynikała bezpośrednio z wpływu świata organicznego. Przy takich założeniach podmiotowi pozostawało jedynie rozpoznawanie owych przemian. Dlatego też podmiot epistemologiczny uznać należy za ograniczoną wersję podmiotu integralnego.

Nie można oczywiście uznać pierwszych rozwiązań teoretycznych w naukowej socjologii za zupełnie abstrahujące od kwestii dynamizmu. Wystarczy przywołać choćby koncepcję statyki i dynamiki społecznej autorstwa Augusta Comte’a, żeby zdać sobie sprawę, iż procesualność i zmienność świata społecznego nie były obce myśleniu pierwszych socjologów. Chodzi tu raczej o dynamizm bądź inercję wpisane w samą relację „podmiot – przedmiot”. W pierwszym okresie naukowej socjologii i jej rozwiązaniach teoretycznych to rzeczywistość społeczna zmienia się – dynamizm okazuje się cechą społeczeństw, ale wpisaną w sferę obiektywnych struktur. W ramach późniejszych teorii rzeczywistość społeczna jawi się natomiast jako w większym stopniu modyfikowalna, i to za sprawą ludzkiej aktywności. Następuje bowiem przechylenie wagi na stronę działań i podmiotu, a więc do zmiany społecznej dochodzi w toku podejmowanych czynności. Stąd odmienna rola, jaką w procesach przypisuje się różnym koncepcjom świadomości społecznej.

Wraz ze zmianą ujęcia podmiotu modyfikuje się także ujęcie kategorii świadomości. W samym ewoluowaniu zakresu znaczeniowego pojęcia podmiotu upa-

<sup>4</sup> S. Borzym, *Simmel. Indywidualizm nie musi być subiektywizmem*, [w:] idem, *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, Warszawa 1998, s. 110.

trywać można także odmiennego widzenia roli świadomości w kształtowaniu i rozpoznawaniu świata społecznego. W miarę rozwoju myśli następuje rozszerzenie rozumienia podmiotu i przyznanie mu (ściślej należałoby rzec – zawładnięcie przez niego samego) atrybutu aktywizmu, co czyni zeń na pewnym etapie rodzaj demiurga (zsekularyzowaną formę stwórcy). Husserlowskie odkrycie intencjonalności świadomości nie tylko wiązało ją z przedmiotem (czy raczej – z niego ją wyprowadzało), lecz wskazało ponadto na twórczy charakter odczytywania świata rzeczy przez świadomość, a więc również – nadawania sensów i znaczeń. W najszerszym ujęciu można tu mówić o przejściu od świata danego do świata tworzonego, od substancji do procesu, od prawdy objawionej do odkrywanej, od rzeczy oczywistej i bezdyskusyjnej do relatywnej i kwestionowalnej czy też – odnośnie do współczesności – od tradycji do posttradycyjności wedle określenia Anthony’ego Giddensa. Podmiot, bądź podmioty, działając, uruchamiają realnie i w pełny sposób swoją potencjalną podmiotowość<sup>5</sup>.

Należy jednak podkreślić, że rozszerzenie władzy podmiotu również na sferę aktywności wykraczającej poza samo poznanie jest punktem zwrotnym w rozumieniu kwestii świadomości. Hannah Arendt widzi kryzys podmiotu – świadomego uczestnika życia społecznego – właśnie jako rezultat nadmiernej wiary w jego cnoty i jego sukcesywne wzmocnianie, opanowywanie przezeń przyrody i zawłaszczanie praw nie przynależących dotychczas do jego sfery wpływów. Ten kryzys badaczka wiąże z dotarciem przez nowożytny podmiot do epoki totalitaryzmu w Europie i unicestwieniem w związku z tym pozytywnych sił tkwiących w jego idei oraz w podmiotowości ludzkiej jako takiej<sup>6</sup>.

Współcześnie postulaty odbudowywania podmiotowości łączy się z ponownym odczytaniem pism Immanuela Kanta<sup>7</sup>. Wynika to z faktu, iż – choć dzieje człowieka nie interesowały Kanta tak jak poznanie samej przyrody – oddzielenie tych dwóch sfer uzmysławia wyraźnie, że rola człowieka pozostaje o wiele szersza niż tylko diagnozowanie naturalnego świata i pozostawanie podmiotem epistemologicznym. Ale dopiero filozofia postheglowska podniosła problem „świata dziejowego” i przyczyniła się do rozwinięcia nauk historycznych. Nastąpiło ono jednak w związku z przyznaniem podmiotowi ludzkiemu uprawnień szerszych niż tylko poznanie świata zewnętrznego. Dokonano przejścia od filozofii dziejów do historii jako nauki, będącej dziełem ludzi i z ich działań wynikającej. W tym sensie, jak stwierdza Jerzy Topolski, życie jednostkowe (i jakiegokolwiek życie zbiorowe) nie jest możliwe bez historii, bez „historycznego myślenia”<sup>8</sup>.

Widać to również, a może nawet szczególnie wyraźnie w rzeczywistości współczesnej – zdawałoby się – nastawionej na doraźność i aktualność. Zadanie

<sup>5</sup> Czy rezultaty tych podmiotowych działań są rzeczywiście znaczące dla zmiany społecznej na dużą skalę, to już odrębne zagadnienie. Giddensa teoria strukturacji, analizowana równoległe z jego teorią tożsamości jednostkowej, wykazuje pewną niespójność, zwłaszcza jeśli chodzi o koncepcję aktora społecznego i wizję świadomej jednostki konstruującej projekt refleksyjnej tożsamości.

<sup>6</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

<sup>7</sup> A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

<sup>8</sup> J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998.

budowania tożsamości jest przedsięwzięciem o „historycznym” kształcie, ma swój początek i koniec oraz opiera się na świadomej narracji, posługującej się pamięcią zdarzeń przeszłych oraz antycypacją przyszłych.

Można powiedzieć, że pojęcie historii zrewolucjonizowało w pewnym sensie podejście do pojęcia świadomości. A już z pewnością istotną rolę odegrało w tym zdefiniowanie pojęcia świadomości historycznej w XIX wieku. Od tego czasu badanie spraw człowieka posiada znaczący wymiar historyczny, sytuuje działalność jego i zbiorowości w określonym czasie, uzależniając ją od warunków historycznych. Dziejowa natura człowieka oraz historyczność jego świata stanowią wynik odrzucenia klasycznej filozofii dziejów. Zakwestionowano też oświeceniową introspekcję, na której drodze możliwe było wprawdzie poznanie bezpośrednie, ale ograniczało się ono siłą rzeczy do wnętrza (lub – w skrajnych ujęciach – sprowadzało to, co na zewnątrz, do wewnętrznych przedstawień). Dzieje i historia to hasła XIX stulecia, w którym swoją historię rozpoczyna również naukowa socjologia.

Ewolucja pojęcia podmiotu jako „właściciela” świadomości nie ogranicza się bynajmniej do podmiotu epistemologicznego i działającego. Określanie „własności” świadomości w kontekście podmiotu należy jeszcze rozszerzyć, a to z uwagi na zmianę założeń dotyczących sposobów funkcjonowania człowieka w świecie społecznym, zwłaszcza jeśli chodzi o jego wymiar współczesny. Uwidacznia się on w teorii socjologicznej w postaci podmiotu refleksyjnego, którego elementarnym rysem pozostaje wciąż prowadzenie życia czynnego (działania bynajmniej nie tracą na znaczeniu), lecz wszelka aktywność w przestrzeni społecznej wiąże się jednocześnie z głębokim namysłem i świadomym monitorowaniem. Taki refleksyjny podmiot prezentuje Anthony Giddens w swojej teorii strukturacji. Niewystarczająca okazuje się tutaj świadomość samego siebie, lecz – jak określa to brytyjski teoretyk – wymagana jest też „refleksyjna świadomość”, dająca podmiotowi poczucie panowania nad własnym życiem i *de facto* pozwalająca mu na samostanowienie. To ostatecznie rozumieć należy jako konstruowanie własnej tożsamości, która stanowi refleksyjny projekt życia. Termin „agency” odzwierciedla świadome (odpodmiotowe) i czynne uczestnictwo aktora społecznego w świecie. To działanie strukturujące rzeczywistość, chociaż indywidualna aktywność w praktyce społecznej (zrutynizowanie działań w życiu codziennym) nie przekłada się bezpośrednio na ustanawianie stosunków społecznych na szeroką skalę. Jednak nacisk na sferę świadomości oraz włączenie problematyki refleksyjności zarówno w podstawy teorii strukturacji, jak też w wizję jednostkowej tożsamości, pozwalają mówić tu o podmiocie refleksyjnym, który nie jest już tylko i wyłącznie świadomym podmiotem działającym. Znaczenie sfery refleksyjności podkreśla również fakt, że Giddens w swoich pismach niejednokrotnie widzi potrzebę uzasadnienia i wyjaśnienia jej związków ze sferą działań, bowiem dopiero swoiste połączenie refleksyjności i działań stanowi o istocie późnonowoczesnego podmiotu. Tak więc poprzednio omawiany podmiot kreatywny nabiera współcześnie dodatkowych cech i właściwości, pozwalających mu rozpoznawać warunki życia społecznego i czynnie w nich uczestniczyć. Najkrócej rzecz ujmując, refleksyjność ani nie ogranicza w żaden sposób aktywności, ani tym bardziej jej nie wyklucza. Wręcz przeciwnie, to nasilona refleksyjność pozostaje gwarantem optymalnego funkcjonowania w świecie ryzyka wytworzonego.

Pewne nowe pierwiastki w określaniu podmiotu współczesnego można odnaleźć także w koncepcji człowieka zarysowanej przez Zygmunta Baumana. To, najkrócej rzecz ujmując, podmiot moralny. Konstruowanie świadomości w oparciu o jaźń moralną stanowi drogę, jaką przebywa człowiek współczesny od podjęcia odpowiedzialności za Innego, poprzez moralność, aż do uzyskania własnej tożsamości. Należy tu podkreślić, że początek tej drogi pozostaje poza subiektywnością, bowiem „nie-ja” staje się przedmiotem troski dla „ja”. Można powiedzieć, iż związek świadomości oraz podmiotu moralnego charakteryzuje swoiste przekraczanie granic subiektywności. Ponowoczesne widzenie świadomości okazuje się pozapodmiotowe, głównie w tym sensie, w jakim ludzka świadomość spełnia się na obszarze określonym przez Emmanuela Levinasa jako „lepszy od bytu”, a więc jako jaźń moralna. „Przebudzenie” (określenie wzięte od Levinasa właśnie) to nic innego, jak wyjście jaźni poza byt i narodziny jaźni moralnej. „«Przebudzenie» nie polega na odkryciu siebie jako jaźni «innej niż dotąd», ale na odkryciu Innego jako Twarzy...”. A także: „Przebudzenie się nie polega na odkryciu, że «ja jestem ja», lecz na odkryciu, że «ja jestem dla» – Innego”<sup>9</sup>. Następuje w ten sposób wytrącenie subiektywności z jej uprzywilejowanej pozycji w zakresie ustanawiania sfery jaźni. To również symptom wychodzenia poza formułę, w której każdy świadomy człowiek czyni z własnego ja *subiectum* dla samego siebie. Jednak, co warto zaznaczyć, taki stan wyjścia poza subiektywność może zaistnieć lub nie. Bauman pozostawia tu bowiem pewną dozę nieokreśloności, wynikającą nie tyle z przypadku, co z rzeczywistej decyzji jednostki odnośnie dokonania takiego „przebudzenia” („otrzeźwienia”) i uruchomienia odpowiedzialnej postawy moralnej.

W świetle powyższych wywodów potwierdza się więc teza, iż w dziedzinie moralności człowiek pozostaje autonomiczny, decyduje w gruncie rzeczy o odpowiedzialności wpisanej w konstrukcję samego siebie i odpowiedzialności za Innych, także w ponowoczesności, a może właśnie tylko w jej ramach, bo przecież to ponowoczesność stanowi naturalne środowisko samotnego podmiotu moralnego. Trzeba podkreślić, że ten wybór jest tylko pozornie szansą, gdyż niepodjęcie go oznacza utratę jaźni. Baumanowska jaźń jest równoznaczna z jaźnią moralną, dlatego też: „[...] tracąc szansę w sytuacji moralnej zawartą, traci się również szansę jaźni [...], nie będzie jaźni, jeśli nie ma «bycia dla...». Przebudzenie się do bycia dla Innego jest zarazem przebudzeniem się jaźni...”<sup>10</sup>. Ponowoczesne narodziny jaźni wynikają nie z jednostkowego odosobnienia i zamknięcia w sobie, lecz z wyjścia ku Innemu i z opuszczenia dotychczasowego kokonu „sobości”. Tak więc nie tyle inni odkrywają i zmuszają „ja” do samostanowienia, co „ja” formuje siebie w schemacie „dla innych”. W tym właśnie sensie można mówić o „współwłasności”, ponieważ ustanawianie „ja” wyraźnie wykracza poza subiektywność i czerpie ze świata innych. Słowa Baumana świadczą o tym dobitnie: „Jaźń może się narodzić tylko z połączenia. Nie zasłaniając się przed Innym, lecz wyciągając się ku niemu, staje się odrębną i wyjątkową, niewymienialną jaźnią...”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Barman, J. Tokarska-Bakir, s. 103-104.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 104.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 105.

Chyba właśnie w Baumanowskiej koncepcji świadomości najwyraźniej zwraca uwagę konwersja, dzięki której pierwszeństwo zostaje przyznane Drugiemu Człowiekowi, choć do tej pory bezspornie należało ono do jaźni, z której wywodziło się wszystko inne. Świadomość „ja” i skoncentrowanie wokół niej to wyznaczniki nowożytności, świat zewnętrzny sprowadzającej do jednostkowej jaźni i czyniącej z niej wyrocznię dla wszelkich zjawisk poza nią. Wyjście poza ten zakres okazuje się więc na tyle znamienne dla czasów ponowoczesnych, że w takim zapośredniczeniu w Innym odnajduje się warunki do tworzenia „ja” i jednostkowej świadomości. Właściwym budulcem jaźni staje się więc nie tyle Inny, co relacyjność z nim: zatem nie tyle Inni kształtują moje „ja” (nawet przy moim współdziałaniu), lecz dokonują tego sam w relacji z nimi. Można to ująć również tak: relacja z każdym Innym staje się przyczynkiem do budowania własnej świadomości i samostanowienia jednostkowego. Świadomość własną tworzy się w relacjach, „pomiędzy Ja i Ty” i dzięki Innemu. W ten właśnie sposób wychodzi ona poza granice tradycyjnie rozumianego podmiotu jednostkowego.

Na podobnych zasadach moralność, jako źródło wszelkiej jaźni, staje się dla jednostek budulcem świadomego bycia-w-świecie, otwierając też drogę do moralnego istnienia zbiorowości. Człowiek ponowoczesny przekracza granice samego siebie w dwojaki sposób: po pierwsze, jako współtwórca własnej jaźni w kontakcie z Drugim; po wtóre, jako współtwórca świata społecznego w relacjach z Innymi. Pierwsza transgresja wynika z odpowiedzialności „za” i buduje w zasadzie świadomość jednostkową, druga natomiast wypływa z obowiązku „wobec” i przyczynia się do ustanawiania stosunków międzyludzkich o etycznym zabarwieniu, także na skalę globalną.

### **Topos świadomości: społeczeństwo – kultura – sieć**

Drugi z kontekstów umożliwiający przedstawienie zmienności kategorii świadomości to kontekst umiejscowienia, który można również nazwać „toposem świadomości”. Kontinuum, jakie tutaj się zarysowuje, może przyjąć następującą postać: społeczeństwo – kultura – sieć. Można to także nazwać przejściem od natury do kultury, gdyż właśnie w sferze kultury zaczęto sytuować wytwory człowieka w szerszym znaczeniu, niż miało umiejscowienie człowieka w naturalistycznie pojmowanym społeczeństwie. Uwzględniając najnowsze diagnozy kształtu stosunków społecznych (na przykład Daniela Bella koncepcję „świata społecznego”), owo przejście rozbudowane może zostać do postaci: od natury przez kulturę do stosunków hiperspołecznych, czy inaczej, czysto społecznych, a więc takich, które są relacjami w dużym stopniu oderwanymi i niezależnymi od ich przyrodniczego i kulturowego podłoża, a opierają się prawie wyłącznie na relacjach międzyludzkich<sup>12</sup>.

Niemniej jednak zwrot ku kulturze na drodze kształtowania się sfery świadomościowej wydaje się niezwykle znaczący. „Kulturowy” znaczyło bowiem „społeczny”, a raczej należałoby powiedzieć, że z tego, co miało charakter społeczny,

<sup>12</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.



wyłoniło się to, co nabrało charakteru kulturowego. Co więcej, ten zwrot w stronę kultury stał się jednocześnie nowym „odkryciem” sfery świadomości. Jak pisze Stefan Bednarek, świadomość to sfera, którą „[...] historycy «klasycyści» (do czasów *Annales*) niemal się nie zajmowali i którą odkryli jako wygodny synonim kultury”<sup>13</sup>. Sięganie do rozumowania opartego na kategoriach kultury spowodowało także, że sądy syntetyczne *a priori*, których – jako naukowych twierdzeń o przyrodzie – tak bronił Kant, zastąpiono badaniem warunków poznania świata człowieka, społeczeństwa i dziejów, a więc tego, co nadbudowujemy nad światem przyrody w toku naszej działalności. Taki jest też nurt socjologii refleksyjnej, odwołującej się do kategorii rozumienia jako podstawowego narzędzia nie tylko poznania, ale też rzeczywistego bycia w świecie. Rozumienie miało bowiem bardzo bliskie związki z działaniem: „[...] w rozważaniach dotyczących świata kultury rozumienie, czyli poznanie i pojmowanie sensu, może dokonywać się poprzez «odwróconą» analizę działania, gdyż to sam człowiek, swoim działaniem, wpisuje sens w świat”. Co więcej, „Jeśli rozumienie jest odwróconym działaniem, to postawa teoretyczna, w której podmiot zdaje sprawę z postrzeganych przedmiotów, oraz postawa praktyczna, w której podmiot determinuje swój przedmiot, są nierozłączne”<sup>14</sup>. Hasła socjologii rozumiejącej czerpały swe inspiracje właśnie z Dilthey’owskiego przekonania, że człowieka można zrozumieć przez jego dziejowe wytwory, a więc kulturę oraz społeczeństwo. Stąd też wskazuje się na duże znaczenie między innymi filozofii Dilthey’a dla późniejszych rozwiązań teoretycznych Maxa Webera. Kulturalistyczna socjologia Floriana Znanieckiego stanowi również znakomity przykład powiązania sfery świadomości (rozumienia) ze światem społecznych wytworów, z dodatkowym akcentowaniem twórczości, a więc nadawaniem znaczeń tym wytworom i sposobami dzielenia ich przez zbiorowości.

Odnosząc do kategorii świadomości, rozpatrywanej tu w kontekście jej toposu, należy wyjść od stwierdzenia, że pojawienie się pojęcia świadomości w socjologii umiejscowione zostało w teoretycznych ramach, jakie tworzyły pierwsze naturalistyczne i ewolucjonistyczne koncepcje społeczeństwa. Według Zygmunta Baumana: „[...] świat «solidnej nowoczesności» był światem umiejscowionym – jawnie i świadomie, zajadłe terytorialnym”<sup>15</sup>. Kluczowym pojęciem stała się wtedy świadomość społeczna charakteryzująca ewoluujące, ale w dużej mierze definiowane jako stabilne, zbiorowości. Także relacja zbiorowej i jednostkowej świadomości ukazywała zwykle nadrzędność tej pierwszej nad drugą i była wykorzystywana do odkrywania oraz diagnozowania istoty całości społecznych, a także ich trwania jako stabilnie funkcjonujących złożonych systemów. W zasadzie trwanie zbiorowości społecznych wydawało się czymś oczywistym, a w większym stopniu chodziło o określenie sposobu uczestnictwa jednostek i ich funkcjonalności wobec zorganizowanych całości.

Ogólnie rzecz ujmując, opuszczanie perspektywy wyznaczonej przez pojęcia określające całości społeczne (w tym także pojęcie społeczeństwa) wynikało bezpo-

<sup>13</sup> S. Bednarek, *Kultura jako świadomość*, [w:] *Kultura i świadomość*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1999, s. 54, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace kulturoznawcze*, VII.

<sup>14</sup> L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2004, s. 37. 51.

<sup>15</sup> Z. Bauman, *Utopia bez toposu*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 18.

średnio z nowego ujmowania dziejów i dziejowości w ogóle. Zainteresowanie to odchodziło od klasycznych oświeceniowych ujęć i – zamiast dziejowej konieczności, porządku społecznego oraz ustalonego kształtu strukturalnego zbiorowości ludzkich – proponowało zmienność, dynamikę społeczną, otwartość procesów społecznych i pojęcie życia społecznego w znaczeniu dziejów historycznych, które można badać, ale których nie da się przewidzieć i dookreślić *a priori*. Jak twierdzi Stanisław Borzym, razem z modernizmem i przełomem XIX oraz XX wieku zaczęto kłaść nacisk na dynamizm i poddano w wątpliwość dawniejsze dominujące i statyczne ujmowanie bytu (jakiegokolwiek). Ujęcia temporalne czy procesualne, z włączonym do nich „duchem czasu”, wyparły dotychczasowe ujęcia substancjalne<sup>16</sup>.

Wyjście z tego modelu nastąpiło dzięki umiejscowieniu działań ludzkich w kulturze, która okazała się pojęciem bardziej elastycznym i dawała możliwość włączenia doń człowieka działającego, aktywnego, który nie tyle podlega społecznie ukształtowanym schematom, ile raczej sam je tworzy. To jednocześnie początki procesu antropologizacji socjologii, który można rozumieć także i w ten sposób, że nie tylko przenosi on kategorie badawcze z zakresu antropologii do socjologii, lecz również obrazuje rzeczywiste i coraz silniejsze wtopienie człowieka w świat kultury i jej wytworów. Ten proces zyskuje na znaczeniu w czasach obecnych<sup>17</sup>. Jest tak również i z tego względu, że współcześnie określanie tożsamości jednostkowych stało się koniecznością z racji wchodzenia Innych do struktur oraz świata dotychczas uznawanego za przynależny określonym zbiorowościom. To aspekt podnoszony także przez Zygmunta Baumaną jako zjawisko „obcości”, dostrzegane coraz częściej przez tych, którzy uznają się na jakiejś podstawie za prawowitych spadkobierców „swojskości”. Zjawisko przenikania się kultur w świecie mobilności przestrzennej i społecznej nasila się, tym samym uznając kwestię tożsamości za podstawową dla znalezienia sposobu na samookreślenie (zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe). Zresztą wizja rzeczywistości kulturowej nosi teraz znamiona zbioru heterogenicznych praktyk, różnych dyskursów, przeżywanych światów, a także tradycji stanowiących łącznie raczej zlepek, aniżeli uporządkowany system. Stąd też postulat interpretatywnej wersji antropologii<sup>18</sup>.

To umiejscowienie świadomości w społecznych ramach wiąże się w oczywisty sposób z jej przynależnością do podmiotu omówioną wyżej i ze zmianą jej charakteru z podmiotu poznającego ku postaci *homo faber*. Właśnie pojęcie twórczości (na przykład u Friedricha Nietzschego czy Floriana Znanieckiego) obrazuje tę zmianę myślenia, polegającą na opuszczeniu sztywnych schematów przynależności do społeczeństwa na rzecz swobodnej aktywności i twórczego działania w rzeczywistości kulturowej. Jak trafnie pisze Stanisław Borzym: „Posłużenie się przez Znanieckiego pojęciem wartości miało na celu wyraźne ukazanie istoty nauk humanistycznych. To uwypuklenie znaczenia kultury jako dzieła ludzkiego prowadziło do konklu-

<sup>16</sup> S. Borzym, *Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX*, [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003, s. 309-321.

<sup>17</sup> Na przykład Janusz Mucha stwierdza, że: „socjologia «antropologizuje się» coraz bardziej”. Zob. J. Mucha, *Zmiana społeczna w perspektywie antropologicznej*, [w:] *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej, Materiały spotkania z dnia 7 IV 1995*, red. E. Tarkowska, Warszawa 1995, s. 30.

<sup>18</sup> W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.

zji, że zarówno rozum teoretyczny, jak rozum praktyczny są wytworami dziejów ludzkiej umysłowości. To naturalistyczny punkt widzenia postrzegał rzeczywistość naszego doświadczenia jako świat rzeczy, natomiast Znanieckiego ujęcie «humanistyczne» uwzględniało źródłowość świata wartości jako tzw. «rzeczywistości praktycznej»<sup>19</sup>.

Także kategoria świadomości wychodzi z wyznaczonych przez pojęcie społeczeństwa ram, stając się aktywnym czynnikiem świata kulturowego. Jerzy Szacki stwierdza wprost: „Pojęcie kultury miało tę niewątpliwą wyższość nad pojęciem społeczeństwa, że odnosiło się do takiej rzeczywistości ponadindywidualnej, która była z założenia ludzkim wytworem i w swoim trwaniu zależała od ludzkiej aktywności”. Co więcej: „W tamtej epoce termin «społeczeństwo» był znacznie mocniej obciążony skojarzeniami naturalistycznymi”<sup>20</sup>.

W zwrocie antypozytywistycznym następuje zatem zbliżenie do teorii kultury, będące wyjściem poza ciasny gorset zamknięcia w społeczeństwie utożsamianym przede wszystkim z organizmem podlegającym ewolucji oraz prawom rozwoju świata przyrodniczego. Moim zdaniem to pewien rodzaj kulturowego uwolnienia świadomości z jej zamknięcia w systemie zorganizowanego społeczeństwa. Należy jednak podkreślić, że to uwolnienie możliwe stało się dzięki włączeniu sfery świadomości do działań ludzkich i przesunięciu akcentu z przedmiotu na podmiot, w tym na indywidualny podmiot działający.

Trzeba tu jednak wskazać także i takie podejście do kultury, które z wyzwaniem podmiotowym nie ma nic wspólnego, a co więcej, właśnie w zachodzących w kulturze zmianach upatruje powodów zniewolenia jednostkowej świadomości. Jest to szerszy problem sposobu definiowania samej kultury i traktowania jej jako systemu adaptacyjnego, stymulującego człowieka w jego działaniach, lub też jako ograniczającego zasobu determinującego autonomiczne działania ludzkie. Najbardziej wyrazistym tego przykładem pozostaje krytyka Oświecenia, jakiej dokonali Max Horkheimer oraz Theodor W. Adorno jeszcze w latach 40. ubiegłego wieku<sup>21</sup>. Ich diagnozy, pod wieloma względami wyprzedzające swój czas, za element zagrażający jednostkowemu samostanowieniu uznały proces uprzemysłowienia kultury. Autorzy, pisząc o autodestrukcji Oświecenia, zwracali uwagę, że nie doszło do realizacji jego postulatów: „Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, Oświecenie wyrzekło się swej własnej realizacji. Stosując rygor wobec wszystkiego, co jednostkowe, Oświecenie pozwala, by całość nieuchwycona w pojęciu, panując nad rzeczami, wyznaczała też byt i świadomość ludzi”<sup>22</sup>.

Aktualnie wytwarzanie gotowych wzorów tożsamości i nierówny do nich dostęp w kulturze konsumpcyjnej, o czym pisał między innymi Zygmunt Bauman, można ująć właśnie jako ograniczenie możliwości jednostkowych w kształtowaniu samego siebie. Według słów autorów *Dialektyki Oświecenia*: „W przemyśle kultu-

<sup>19</sup> S. Borzym, *Filozofia bytu...*, s. 312.

<sup>20</sup> J. Szacki, *Znaniecki: Dylemat determinizmu i twórczości*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3, s. 19.

<sup>21</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 57-58.

ralnym indywiduum jest złudzeniem nie tylko wskutek standaryzacji sposobów produkcji. Tolerowane jest dopóty, dopóki nie ulega wątpliwości, że utożsamia się bezwzględnie z tym, co ogólne<sup>23</sup>. Autorzy piszą wprost o „pseudo-indywidualności”.

Jednak w nowej fazie gospodarki kapitalistycznej, zwanej także „erą postrynkową”, dochodzi coraz częściej do zindywidualizowania toku produkcji dóbr różnego rodzaju i – jeśli tożsamość staje się produktem przemysłu (także kulturowego) – to w pewnej mierze może być produktem na indywidualne zamówienie. Dzieje się tak szczególnie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, w których ceni się coraz bardziej wartości postmaterialistyczne. Proces ten nazwano „dematerializacją Zachodu”<sup>24</sup>. Alvin Toffler pisze natomiast o „gospodarce nadsymbolicznej”, („gospodarce opartej na umyśle” czy wręcz „gospodarce wiedzy”) charakteryzującej nowe społeczeństwa, których bogactwo nie opiera się już ani na sile mięśni, ani nawet na sile nabywczej pieniądza, lecz na wiedzy i umiejętności jej wykorzystywania: „[...] w gospodarce nadsymbolicznej najbardziej liczy się wiedza o wiedzy”<sup>25</sup>. Wychodzeniu z fazy produkcyjnej kapitalizmu towarzyszy „odmasowiona gospodarka jutra”<sup>26</sup>. Dostęp do takich zindywidualizowanych produktów (zarówno materialnych, jak i symbolicznych), chociaż jest aktualnie bardzo ograniczony i dotyczy niewielkiej liczby konsumentów, stale się jednak rozszerza. Nie eliminuje to bynajmniej rosnącego zróżnicowania w dostępie do tego rodzaju dóbr oraz narastającej pauperyzacji, która uniemożliwia olbrzymiej części populacji taką swobodną autokreację. Częściowo stanowi to rezultat głębokich zmian na rynku pracy i odchodzenia od produkcji jako domeny sił wytwórczych do pracy za pomocą wykorzystania systemów wiedzy oraz operacji dokonywanych na informacjach. Jak w swoim studium poświęconym erze postrynkowej (w świecie prawie pozbawionym robotników) pisze Jeremy Rifkin: „Decydującym czynnikiem produktywności zamiast mięśni stał się mózg, reakcja umysłowa zamiast fizycznej”<sup>27</sup>.

Niemniej jednak nowa przestrzeń działania – ta, w której funkcjonują ludzie współcześnie – jest opisywana przez Zygmunta Baumana jako nieterytorialna (pozaterytorialna), czyli nielicząca się z przypisaniem do miejsca. W zasadzie tylko takie działanie, które unika zakotwiczenia na stałe w określonym punkcie, ma szansę przynieść korzyści działającym podmiotom. To jednocześnie ważny element całego syndromu ponowoczesnej tożsamości, której jedną z cech jest zaczynanie ciągle od nowa i nieprzywiązywanie się ani do miejsc, ani do ludzi z nimi związanych. Również rzeczy stają się atrakcyjne jedynie „na chwilę”. Takie zjawiska sygnalizował już wcześniej Alvin Toffler, opisując nowe społeczeństwo oparte na krótkotrwałości, jednorazowości i – ogólnie – na zasadzie nieprzywiązywania się do rzeczy. Posługiwał się przy tym określeniem „kultura wyrzucania”. Wskazywał, że „jesteśmy świadkami historycznego procesu – zmniejszenia roli miejsca w życiu człowieka.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 175.

<sup>24</sup> E. Bendyk, *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, Warszawa 2004, s. 17.

<sup>25</sup> A. Toffler, *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2003, s. 183.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 261.

<sup>27</sup> J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, tłum. E. Kania, Wrocław 2001, s. 241.

Wychowujemy nową rasę koczowników i mało kto zdaje sobie dobrze sprawę, jak masowe, rozpowszechnione i istotne są te migracje<sup>28</sup>.

Należy zauważyć, że te tendencje „wykorzenia” aktualnie nasiliły się i jeszcze zwiększyły swój zasięg. Według Zygmunta Baumana dzieje się tak nie tylko z powodu rzeczywistych warunków, w jakich odbywa się współcześnie wymiana gospodarcza, lecz także ze względu na odejście od tradycyjnych zadań politycznych państw-narodów. Ponadto tempo życia przybiera na intensywności, co wynika z racjonalizacji rozumianej jako ogólne zwiększenie efektywności życia, a przede wszystkim – z nowych technologii umożliwiających dostęp i operowanie informacjami. I tak na przykład Thomas H. Eriksen podkreśla aspekt przyspieszenia, uznając go za główny wyznacznik globalizacji, i stwierdza: „W epoce komunikacji bezprzewodowej nie ma już związku pomiędzy odległością a czasem trwania<sup>29</sup>. W takiej właśnie przestrzeni kształtuje się jednostkowa tożsamość i organizuje się świadomość zbiorowa.

Zatem w ponowoczesności dodatkowe uwolnienie za pomocą kategorii kultury nastąpiło z powodu zmiany roli państwa-narodu jako nadrzędnego arbitra integrującego i organizującego jednostkowe istnienia. Zygmunt Bauman stosuje tu określenie „nowoplemię”, dotyczące tymczasowej struktury organizującej ludzi wobec pewnych zdarzeń. A te wyraźnie znamionują wyjście poza ciasne horyzonty państwowe (utożsamiane często z narodem i społeczeństwem jako takim) oraz owo skierowanie ku kulturze: „«Suwerenności kulturowej» odmówiono nawet żywota pośmiertnego w mitycznym wcieleniu; przemysł obsługujący kulturę pierwszy rzucił wyzwanie granicom państwowym i zadrwił sobie z ich nieprzenikliwości<sup>30</sup>. Nastąpiło otwarcie na wytwory kultury na niespotykaną dotąd skalę globalną. Tę otwartość tkwiącą w kulturze dostrzegał też Alvin Toffler, który w *Szoku przyszłości* pisał: „[...] tak jak jednostka może wybierać w sposób świadomy spośród wielu stylów życia, współczesne społeczeństwo może również wybierać świadomie spośród różnych stylów kulturowych. Jest to coś zupełnie nowego w historii<sup>31</sup>.

Zygmunt Bauman szczególnie mocno uwrażliwia na ponowoczesne wykorzenienie, zwłaszcza że nie oznacza ono dla niego jedynie braku przypisania do miejsca w sensie terytorialnym. To także swoista, chciałoby się rzec, „migracja społeczna”. Jak stwierdza wymownie badacz: „W transgresyjnej wyobraźni płynnej nowoczesności „miejsce” (czy to fizyczne czy społeczne) zastąpił niekończący się ciąg nowych początków, trwały porządek ustąpił doraźnym, nieskoordynowanym działaniom, a pragnienie odmiany dnia dzisiejszego wyparło troskę o lepsze jutro<sup>32</sup>. Nastąpiło uwolnienie świadomości od jej przypisania do miejsca, a cechą charakterystyczną jaźni stało się ciągle przekraczanie granic zarówno subiektywności, jak i różnorodnie pojmowanych światów społecznych. Rozproszenie i nieprzynależność charakteryzują też tych, którzy wchodzą w skład nowych elit decyzyjnych: „Nowa globalna

<sup>28</sup> A. Toffler, *Szok przyszłości*, tłum. E. Ryszka, W. Osiatyński, Warszawa 1974, s. 100.

<sup>29</sup> T.H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, tłum. G. Sokół, Warszawa 2003, s. 78.

<sup>30</sup> Z. Bauman, *Etyka...*, s. 187.

<sup>31</sup> A. Toffler, *Szok...*, s. 479.

<sup>32</sup> Z. Bauman, *Utopia...*, s. 31.

elita płynie, mknie, śmiga – często także fizycznie, ale zawsze duchowo. Jej członkowie nigdzie nie «przynależą» w jeszcze nie tak dawno powszechnie i «w sposób oczywisty» uterenowionym sensie. Punkty orientacyjne, względem których mierzy swe peregrynacje, są tak samo ruchliwe, jak – fizycznie czy duchowo – ona sama, i tak samo nietrwale, jak jej wierność tożsamościowym wyborom”. I dalej: „Kryterium członkostwa w nowej globalnej elicie jest swoboda poruszania się i wyzwole nie z lokalnych zobowiązań”<sup>33</sup>.

Przejsie do sieciowego otoczenia, w jakim sytuowana została świadomość, oznacza *de facto* brak jakiegokolwiek umiejscowienia. Przywołać tu można wątpliwości Alaina Touraine’a co do zasadności dalszego stosowania pojęcia społeczeństwa (i roli społecznej) w sytuacji, kiedy jego konsensualna wizja oraz założenia o takim jego charakterze okazują się mitem. Zakładają one bowiem społeczne podzielenie norm i wzorów działania, kiedy tak naprawdę następuje generowanie różnorodnych praktyk przez zindywidualizowane jednostki konstruujące swoje tożsamości. Jakkolwiek takie stanowisko uznać należy za skrajne, to można zaryzykować stwierdzenie, że współcześnie świadomość zostaje w jakimś sensie pozbawiona toposu. Jeśli jest nim sieć wirtualna, to można ją wprawdzie przypisać do określonego miejsca, ale też przenieść w dowolne inne i pozbawić jakiegokolwiek zakotwiczenia. Takie zasady działania obowiązują bowiem w cyberprzestrzeni. Rozumienie sieci nie powinno tu zostać ograniczone tylko i wyłącznie do schematu wyznaczonego przez model relacji międzyludzkich możliwy dzięki nowym technologiom informacyjnym (głównie sieć internetowa), choć w gruncie rzeczy najczęściej do takiego modelu się je sprowadza. Sieć można także uznać za sieć relacji ludzkich o różnym charakterze, odbywających się za pomocą technologii informacyjnych oraz komunikacyjnych, ale wykluczyć nie da się z nich zupełnie relacji bezpośrednich. One także tworzą powiązania, chociaż z innych powodów (na przykład – dużej mobilności przestrzennej ludzi), nie oznaczają już jednak długiej trwałości i zakotwiczenia w danym miejscu. Nawet jeśli relacje są bezpośrednie, to odbywają się na zasadach podobnych do tych, które Zygmunt Bauman nazywał „ponowoczesną turystyką”.

Co wydaje się ważne w wypadku pojęcia sieci, to właśnie nacisk na relacje określające nowe sposoby bycia i współistnienia społecznego. To wspomniany już charakter powiązań i wytwarzanie więzi oparte w głównej mierze na tym, co rzeczywiście dzieje się pomiędzy ludźmi, nawet jeśli nie mają oni ze sobą bezpośredniego kontaktu. Co istotne, nowe środowisko komunikowania społecznego, wyznaczone przez Internet oraz telefonię komórkową, implikuje przeobrażenia we wszystkich innych dziedzinach życia społecznego, poczynając od ustanawiania nowych relacji i stosunków pracy. Taki obraz e-gospodarki przedstawia Manuel Castells, zarysowując cechy wyłaniającego się społeczeństwa sieciowego<sup>34</sup>. Warto podkreślić, że sieciowej przedsiębiorczości towarzyszy rosnąca indywidualizacja form zatrudnienia, a tym samym – coraz większa atomizacja oraz indywidualizacja w innych dziedzinach życia. Wydaje się, że nowym typem człowieka, odpowiadającym społeczeństwu sieciowemu, stał się „*homo irretitus*” (człowiek schwytny, czy wręcz usidlony

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>34</sup> M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2003.

przez sieć)<sup>35</sup>. Jego zadanie kształtowania samego siebie w schemacie tożsamościowym to odpowiedź na warunki, w jakich żyje i działa.

Na uwagę zasługuje także i to, że – wraz z pojawieniem się kulturowej płaszczyzny wyjaśniania działań społecznych – doszło do przeformułowania dotychczasowych kategorii opisujących sferę świadomości. Miejsce tej ostatniej (społecznej i zbiorowej) oraz charakteru (jako zespołu stałych cech) zajmuje coraz częściej pojęcie osobowości jako dynamicznej struktury, odnoszącej się zarówno do zbiorowości, jak też do indywiduów. Następuje także wyraźne przeniesienie punktu zainteresowania ze zbiorowych form świadomości na jednostkowe cechy osobowościowe, traktowane jako złożony rezultat zanurzenia człowieka w kulturze. „Słowa opisujące osobowość były zupełnie inne niż te, które definiowały charakter. [...] Mieć osobowość to wyróżniać się z tłumu, być zauważonym, zwracać na siebie uwagę i wpływać na innych. Być sobą, wyrażać swoją indywidualność, wierzyć w siebie – stały się zawołaniem całego pokolenia”<sup>36</sup>. Omówionemu powyżej kontinuum społecznego otoczenia, w jakim sytuowana została świadomość (społeczeństwo – kultura – sieć) odpowiada więc analogiczny ciąg kategorii opisujących modele jednostkowego funkcjonowania w ich ramach. Są nimi: świadomość – osobowość – tożsamość. O tej zmianie tak pisze Anthony Giddens: „Miejsce naturalnego «charakteru» człowieka, w jaki wierzyło oświecenie, zajmuje osobowość. Osobowość staje się kryterium różnic między ludźmi i podstawą przekonania, iż zachowania są kluczem do wewnętrznego «ja» jednostek. Z perspektywy rozwoju osobowości uczucia mają większy wpływ na kształtowanie tożsamości niż racjonalna kontrola działania. Zastąpienie w życiu społecznym idei osobowości dało podstawy dominacji porządku wewnętrznego. Więzy i układy społeczne zaczęły odtąd tracić na znaczeniu na rzecz obsesyjnego zainteresowania tożsamością społeczną”<sup>37</sup>. Warto w tym miejscu dodać, że tożsamość społeczna ma w ujęciu Anthony’ego Giddensa ciągle jeszcze charakter odspołecznie potwierdzanej struktury, natomiast tożsamość osobista (lub po prostu – tożsamość) to bardziej indywidualny i własny projekt, budowany wprawdzie w społecznym otoczeniu, lecz legitymizowany przez wewnętrzną narrację. Z jednej strony następuje więc przechodzenie od kulturowo wyznaczanych i społecznie tworzonych wzorów osobowościowych (stanowiących jednak wyraz jednostkowej oryginalności) w kierunku indywidualnych tożsamości, z drugiej zaś – sama tożsamość przestaje być tylko i wyłącznie jednorodnym schematem autopercepcji człowieka.

W wypadku badania tożsamości, zwłaszcza w jej antropologicznym rodowdzie, wskazuje się na przenoszenie punktu zainteresowania z treści kulturowych (warstwa esencjalna) na relacje tożsamościowe (aspekt relacyjny). W tym nowym podejściu chodzi przede wszystkim o poznawanie tożsamości grupowych, w którym określanie istoty grup etnicznych dotyczy ich funkcjonowania w ramach zróżnicowanych systemów multikulturowych. Wydaje się, że także tożsamość jednostkowa podlega podobnej zmianie ze względu na współczesne zainteresowanie nie tyle jej

<sup>35</sup> E. Bendyk, *op. cit.*

<sup>36</sup> J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wrocław 2003, s. 211.

<sup>37</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 233-234.

treścią, co wytwarzaniem i podtrzymywaniem tożsamości w świecie nasilonych relacji międzyludzkich, szybkich zmian instytucjonalnych i możliwości, jakie stwarzają nowe technologie w zakresie społecznego komunikowania. To właśnie przechodzenie od świata kultury do świata sieciowego. Ową zmianę myślenia obrazuje w jakimś sensie porzucenie kategorii osobowości na rzecz tożsamości właśnie. Wyznacza ją jednak także i to, co określa się mianem antropologizacji socjologii. Człowiek – jako przedmiot badania socjologii – nie znajduje się już w centrum złożonej i hierarchicznej struktury systemu społecznego, ani nie stanowi elementu kultury rozumianej jako zamknięty zbiór wytworów, lecz zostaje poddany wielorakim wpływom (także o charakterze kulturowym, i to na skalę globalną), doświadczanym w sposób niemal nieograniczony, zarówno w realnym świecie społecznym, jak i w rzeczywistości wirtualnej. Jak pisał Alvin Toffler w drugiej części swojej socjologicznej trylogii: „Z rewolucji w sposobach i środkach komunikacji każdy z nas wynosi coraz bardziej złożony obraz samego siebie. Rewolucja ta więc jeszcze bardziej nas różnicuje. Przyspiesza proces, który pozwala nam «przymierzać» rozmaite wyobrażenia siebie, i w rzeczywistości zwiększa tempo przechodzenia przez kolejno dopasowywane wizerunki własnego ja. Rewolucja ta umożliwia elektroniczną projekcję tych wizerunków w świat. [...] Stopniowo obejmujemy we władanie technologię świadomości”<sup>38</sup>. Obecnie, razem z wkraczaniem społeczeństw w zaawansowaną fazę kapitalizmu oraz twórczym operowaniem informacją (i wiedzą jako taką – tak zwany czynnik „W”), pojawia się według niego „infoświadomość”. Jej rozwój dokonuje się „[...] równoległe z rozwojem gospodarki skomputeryzowanej, przesyconej informacją i komunikacją”<sup>39</sup>.

Sieciowe (oraz relacyjne) odniesienie znajduje także swój wyraz we współczesnych diagnozach przeobrażeń w sposobach funkcjonowania kapitalizmu nowej ery, w którym rynki oddają swoją dominującą pozycję sieciom, a w związku z tym posiadanie dóbr zamienia się w przywilej dostępu do wartości sieciowych. Jeremy Rifkin wskazuje na wytworzony już w XX wieku rodzaj „osobowości Proteusza”, a wręcz nowej „proteuszowej jaźni”, której zasadniczą cechą pozostaje fakt jej powstawania wskutek nasilenia i zagęszczenia się ludzkich oddziaływań<sup>40</sup>. Obecnie rozwój technik informacyjnych, a zwłaszcza komputeryzacja, zwiększa jeszcze te możliwości relacji międzyludzkich. Konsekwencją tego jest, według niego, zmiana postaci świadomości. Rifkin pisze o „generacji dot.com” jako pierwszym pokoleniu, które „[...] wyrosło w symulowanym świecie komercyjnym”<sup>41</sup>. Autonomia i własność ustępują tu miejsca dostępowi do sieci jako prawdziwemu wyznacznikowi samostanowienia. Według jego słów: „W nowym świecie komputerów, hipertekstu, węzłów i sieci, XIX-wieczna koncepcja człowieka-wyspy, istoty autonomicznej, trwałej i fizycznie odrębnej, podobnie jak drukowane książki i dobra sprzedawane i kupowane na rynku, przegrywa z nową jaźnią relacyjną”. A także: „Na początku

<sup>38</sup> A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, Warszawa 1997, s. 581.

<sup>39</sup> Idem, *Zmiana...*, s. 441.

<sup>40</sup> J. Rifkin, *Wiek...*, s. 209-225.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 209.



XXI w. jaźń przestaje być pojmowana jako autonomiczny byt w przestrzeni, stając się względną i zmienną historią osobistą, która rozwija się w czasie<sup>42</sup>.

W ten oto sposób w relacjach z innymi człowiek nie tylko tworzy swoją tożsamość, ale też przybiera rozmaite tożsamości w wirtualnym świecie. Jednostkowa świadomość zyskuje w coraz większym stopniu charakter relacyjny, ponieważ podstaw swojego funkcjonowania i nieustannego potwierdzenia poszukuje w świadomościach innych ludzi. Rifkin stwierdza wręcz: „Żyjemy w świecie, który za najważniejsze uważa zdobycie i utrzymanie uwagi drugiego człowieka, a wszelkiego rodzaju relacje stają się centrum naszej egzystencji. Sentencję Kartezjusza «myślę, więc jestem» zastąpiło nowe powiedzenie «jestem w sieci, a więc istnieję». Stara koncepcja osobistej autonomii ustępuje miejsca nowej idei wielokrotnych relacji...<sup>43</sup>”.

### **Aspekt zbiorowy: świadomość globalna czy świadomość globalności?**

Rozproszenie i indywidualizacja świadomości nie zamknęły bynajmniej drogi do myślenia o niej w kategoriach zbiorowych czy nawet totalnych. Nie zniknęła skłonność do poszukiwania zintegrowanych form świadomości, łączących indywidualne podmioty w znaczeniowe wspólnoty. Dzieje się tak nawet wtedy (a może: tym bardziej wtedy), gdy dają się zaobserwować procesy fragmentaryzacji świadomości oraz jej rozbicia do postaci relacyjności, powodowane przez nowoczesne technologie i wywoływane przez nie zmiany w jednostkowym funkcjonowaniu w świecie. To aspekt zbiorowy świadomości, omówiony tutaj w kontekście najczęściej współcześnie podnoszonym, a mianowicie – w kontekście globalności. Jak więc przeobrażenia zachodzące na skalę globalną wpływają na kwestię świadomości?

Nawet jeśli przyjąć opisane wyżej syndromy zmian za wyznacznik nowych form świadomości, to, po pierwsze, z racji różnic w dostępie do nowych technologii nie dotyczą one wcale dużej części populacji, a po drugie, nadal zaobserwować można silne utożsamianie się z różnego rodzaju wspólnotami znaczeniowymi. Ich atrakcyjność wzrasta być może tym bardziej, im mocniej jednostki odczuwają nasilające się procesy indywidualizacji życia<sup>44</sup>.

W tym sensie pojawia się kontekst globalności, który można odczytać jako rodzaj tęsknoty za wytyczaniem granic świadomości, nawet jeśli miałyby się one okazać niezwykle szerokie. Trzeba jednak podkreślić, że z tego rozproszenia może, ale wcale nie musi, wyłonić się jakaś nowa forma zbiorowa świadomości.

Kontynuując wątek relacyjności świadomości, poruszany w poprzednim punkcie, i mając na uwadze rosnące ciągle możliwości łączenia się we wspólnoty za pomocą nowoczesnych technik komunikacji, należy stwierdzić, że jest to nowa płaszczyzna powstawania więzi społecznych. Ten sposób integracji obarczony został jednak, tak jak nazwałby to Zygmunt Bauman, ambiwalencją. Nie da się bowiem nie

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 219.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 220.

<sup>44</sup> Na ten temat – zob. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2008.

doceniać możliwości komunikacyjnych i ułatwień technologicznych w osiągnięciu wspólnoty znaczeniowej, a jednocześnie – nie dostrzegać chwiejności powstałych w ich wyniku zbiorowości. Jak pisze Edwin Bendyk: „Tworzone w cyberprzestrzeni wspólnoty są zarazem realne i wirtualne. Realne, bo oparte na realnych aktach komunikacji i wymiany „elektronicznych darów”. Wirtualne, bo najczęściej ich uczestnicy nie znają się osobiście i w każdej chwili mogą się z takiej wspólnoty wyłączyć lub w tej samej wspólnocie zmienić swoją rolę, płęć, status”<sup>45</sup>. Nie bagatelizując tych zjawisk, zwłaszcza że intensywność ich zachodzenia narasta, trzeba jednak przyznać, że „globalna wioska” prorokowana przez Marshalla McLuhana nie stała się póki co rzeczywistością. Nie jest nią z pewnością, jeśli chodzi o dostęp do globalnej sieci internetowej. Ale nie tylko o świadomość globalną, budowaną tylko i wyłącznie za pomocą wszechobecnej sieci internetowej, chodzi w kontekście analizowanych przemian świadomości. W dużym stopniu rzecz dotyczy też samej idei globalności, która – obecna w społecznym dyskursie – staje się punktem odniesienia dla świadomości i, wyznaczając w ten sposób jej granice, w rzeczywistości je poszerza. Włączenie w to elektronicznych sposobów komunikacji i przetwarzania danych oraz środków masowego przekazu należy uznać za znaczący czynnik jej rozwoju, pozostający jednak tylko instrumentem, który sam w sobie nie może stanowić o globalności.

Wydaje się, że aktualnie najczęściej podnoszony aspekt zbiorowy świadomości wiąże się ze skomplikowanymi i niejednorodnymi zagadnieniami globalizacji. Globalizacja nie jest zaś tożsama z globalnością. Pierwsza oznacza bowiem złożone procesy przeobrażeń i mechanizmy ich zachodzenia, a druga – jedynie ich zasięg. Dlatego też elementarne pytanie, jakie tutaj może się pojawić, brzmi: świadomość globalna czy świadomość globalności?

Nie ulega raczej wątpliwości, że świadomość globalności nie może być równoznaczna ze świadomością globalną. Ta pierwsza stanowi określenie pewnego aspektu świadomości (także jednostkowej lub dotyczącej jakiejś mniejszej lub większej grupy). Druga natomiast wskazuje na zakres, jaki świadomość obejmuje, ale nie orzeka wcale, co pozostaje jej przedmiotem. Pierwsza wydaje się zresztą także wybiórcza co do treści, chociaż odnosi się do zjawisk i problemów o światowej randze i dość powszechnie za takie właśnie uznawanych. Może być, ogólnie rzecz ujmując, świadomością globalności (wyobrażonej totalności, myślenia w kategoriach globu oraz ogólnościowych), ale siłą rzeczy dotyczy przecież jakiegoś jej fragmentu czy konkretnego problemu. Pierwsza – treści świadomości (ale bliżej nie sprecyzowanej), druga natomiast – jej zakresu (ale jej treść pozostaje w takim przypadku także nieodgadniona). Świadomość globalna, nawet jeśli obejmuje jakąś część populacji globu, to zapewne nie większość.

Oba rodzaje świadomości wiążą się jednak ze sobą, a to dzięki środkom masowego przekazu, które pozostają narzędziami ich budowania. Jak istnieje związek pomiędzy zasięgiem oddziaływania nowych technologii komunikacji a możliwościami rozwoju globalnej formy zbiorowej świadomości, tak też treść przekazów masowych komunikatorów pozostaje w korelacji z zasobem świadomości globalności, która od-

<sup>45</sup> E. Bendyk, *op. cit.*, s. 21.

nosiłaby się na przykład do takiego schematu, jaki Bauman przedstawił odnośnie do sposobów budzenia na globalną skalę moralnych odczuć na temat zjawisk lokalnych (można powiedzieć, że nabierają one globalnego charakteru jedynie „na chwilę”). Píše on tak: „Inspirowane przez media «karnawały współczucia» z samej swej natury nie są zdolne ustanowić trwałego i skutecznego instytucjonalnego ognia, które pozwoliłoby wyjść poza krótkotrwałe przebliski świadomości, że każdy człowiek jest «częścią kontynentu»<sup>46</sup>. Taka świadomość, zgodnie z przedstawionym tokiem rozumowania, miałaby charakter przejściowy (interwałowy). „Karnawały litości” są bowiem przerywane przez okresy „znużenia dobroczynnością”<sup>47</sup>. Inaczej rzecz ujmując, mamy do czynienia z tak zwanymi syndromami „odległego cierpienia”, które mogą zaprzętać uwagę, stać się elementem świadomości i zostać poddane refleksji jedynie na jakiś czas (krótszy lub dłuższy), lecz nie stanowią rozwiązań dla głębszych i rzeczywistych problemów, wymagających troski permanentnej. Uznanie pewnych problemów za kwestie globalne (a nawet za globalne zagrożenia) nie pociąga za sobą automatycznie globalnego, ponadkontynentalnego przeciwdziałania<sup>48</sup>. Uwidacznia się tutaj brak sprawnych instytucji, co Zygmunt Bauman traktuje jako dodatkowy element obciążający współczesnego człowieka. Rozwiązywanie takich spraw wydaje się tym trudniejsze, że ciągłe moralne zaangażowanie wymagałoby udziału instytucji, które akurat w dobie współczesnej przeżywają kryzys i nie dostarczają wystarczającego wsparcia jednostkowym działaniom.

Ze świadomością globalną wiąże się wiele definicyjnych niejasności. Globalizacja nie oznacza przecież globalności, ani w sensie wyczerpywalności, ani w sensie uniwersalności. Uniwersalne byłyby te elementy świadomości (czy wytwory kultury), które pozostają wspólne dla wszystkich, są przez nich podzielane i respektowane. Natomiast to, co globalne, nie posiada podobnego znaczenia. Globalizacja, w potocznym rozumieniu, stanowi raczej synonim standaryzacji, w tym także standaryzacji zawartości ludzkich umysłów. Jednak tak naprawdę oznacza również różnicowanie się kultur i treści jako reakcję na tę rzeczywistość czy tylko wyobrażoną standaryzację. Dzięki złożonym procesom globalizacji następuje więc zarówno rozwarstwianie (dzielenie), jak i łączenie (integracja) ludzi za pomocą dynamicznych i rozprzestrzeniających się treści (i to wcale nie o globalnej proveniencji, lecz mogących przyjąć globalny zasięg). Uniwersalizm natomiast zakłada istnienie intencji działających podmiotów i ma na celu upodobnienie ludzi do siebie, ale nie ich ujednolicenie<sup>49</sup>.

Należy więc stwierdzić, że – jak na gruncie antropologicznym podważa się istnienie jednej globalnej kultury – tak nie można również orzec bezspornego istnienia świadomości globalnej w sensie socjologicznym. Nie znaczy to jednak, iż jej

<sup>46</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasińska, Warszawa 2003, s. 183.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>48</sup> Taki pogląd reprezentuje także Ulrich Beck. Zob. U. Beck, *Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties*, [w:] *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, ed. S. Seidman, J.C. Alexander, London, New York 2001, p. 267-275.

<sup>49</sup> P. Donati, *Wyzwanie uniwersalizmu w wielokulturowym społeczeństwie ponowoczesnym: podejście relacyjne*, [w:] *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas, Lublin 1999, s. 39-64.

pojęcie nie funkcjonuje w społecznym dyskursie, bo jest wręcz przeciwnie. Co więcej, w rzeczywistości społecznej dostrzega się jej pierwsze sygnały i pierwiastki. Jak pisze Piotr Sztompka: „[...] mimo ogromnego zróżnicowania społeczności ludzkich dzisiejsze środki telekomunikacji i komunikacji, a także wielka ruchliwość przestrzenna, umożliwiającą wytwarzanie się załączkowej świadomości globalnej, ogólnoludzkiej – jak niektórzy powiadają – planetarnej”<sup>50</sup>. Ten rodzaj świadomości dotyczy jednak niewielkiej części populacji ludzkiej, raczej społecznej elity niż szerokich mas. W takim rozumieniu świadomość globalna posiada jednak nie zbiorowy (globalny) zasięg, lecz właśnie wybrane treściowe elementy wynikające z obserwacji zjawisk o światowym (globalnym) zakresie i znaczeniu (a jeśli nie globalnym zakresem, to przynajmniej przewidywanych skutkach dla trwania społeczności światowej). Jest to więc rodząca się świadomość zbiorowa dotycząca globalności pewnych problemów. Bardziej uwypukla się tu globalny charakter owych problemów i zagrożeń, niż globalne zdawanie sobie sprawy z ich istnienia czy też możliwych konsekwencji. Dlatego też należy przyjąć, że świadomość globalna może stać się realnym zjawiskiem w przyszłości.

Niemniej jednak nie dziwi fakt, że akurat w świadomości globalnej upatruje się pewnych właściwości organizujących współcześnie ludzkie, ponadindywidualne myślenie. Stanowi to raczej oczywistość, nawet jeśli cały czas toczą się spory co do rzeczywistego charakteru globalizacji. Futurystycznie myślący Jacques Attali, kreując (bo nawet nie prognozując) swoją wizję przyszłości, pisze wręcz, aby „uczyć się myśleć globalnie”<sup>51</sup>. Istnieje, być może, psychologicznie uzasadniona potrzeba ludzka i trwała tendencja do szukania oparcia w całościowych wizjach, które mają właśnie takie – integrujące i będące punktem odniesienia dla działań własnych – działanie. Poddając procesy myślenia filozoficznej analizie, Barbara Skarga pisze w ten sposób: „Grozą jest, gdy myślenie zamyka się w jakiejś całości nieruchomej, ale gdy jednak jedność niknie, zostawia pustkę, zawiesza los ludzki w próżni, niszczy też życie społeczne, które bez tej myśli o jedności i wspólnocie staje się rujnąjącą anarchią”<sup>52</sup>. Tymczasem przeobrażenia w strukturze współczesnego świata powodują rozpad niektórych utrwalonych wspólnot znaczeniowych, stanowiących punkt odniesienia dla świadomości jednostkowych. Trwa w związku z tym poszukiwanie nowych horyzontów w celu zakotwiczenia i umiejscowienia form indywidualnego oraz zbiorowego myślenia. Jan Trąbka stwierdza: „Cały współczesny postmodernizm, czyli Nowa Era (*New Age*) rozpaczliwie domaga się nowej świadomości, jakkolwiek nikt nie wie, jakie postulaty stawiać i jakich cech nowych należy oczekiwać”<sup>53</sup>. Według niego współcześnie „globalizm i lokalizacjonizm określają brzegowe warunki ograniczające rozległe spektrum świadomości”<sup>54</sup>. A dialektyka lokalności i globalności to według Anthony’ego Giddensa dwie podstawowe płaszczyzny, na których dochodzi do konstruowania tożsamości jednostkowych i następuje konstytuowanie się jaźni indywidualnej.

<sup>50</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 293.

<sup>51</sup> J. Attali, *Słownik XXI wieku*, tłum. B. Panek, Wrocław 2002, s. 13.

<sup>52</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2004, s. 121-122.

<sup>53</sup> J. Trąbka, *Świadomość. Lokalizacjonizm a globalizm*, Kraków 2001, s. 125.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 125.

„Globalny” nie znaczy więc w żadnym razie „uniwersalny” ani tym bardziej „powszechny”. Może się najwyżej odnosić bardziej do treści, ewentualnie do wybranych zjawisk o światowym znaczeniu, ale nie do zakresu pojęcia świadomości. W pierwszej części swojej socjologicznej trylogii Alvin Toffler pisał o około jednej trzeciej ludności globu żyjącej w społeczeństwach uprzemysłowionych<sup>55</sup>. Współcześnie natomiast podobną część populacji określa się jako „społeczeństwo jutra”, należące do grona światowej mniejszości reprezentującej wysoki standard rozwoju i wdrożenia w życie zaawansowanych technologii informacyjnych. Nawet jeśli zasięg światowej sieci informatycznej i komunikacyjnej ciągle się poszerza, to dostęp do niej nieustannie ograniczają różnorodne czynniki powodujące nierówny dostęp i powstawanie nowych podziałów czy też zróżnicowań społecznych. Janusz Mucha pisze następująco – i trudno nie przyznać mu racji: „Krytyki dotychczasowych teorii modernizacji nie zmieniają faktu, że większa część ludzkości stoi obecnie raczej w obliczu potrzeby modernizacji niż w obliczu postmodernizmu”<sup>56</sup>. Warto nadmienić, że obecnie funkcjonuje także określenie „społeczeństwa jednej piątej” (inaczej: „20:80”), które oznacza prognozowaną i coraz bardziej prawdopodobną proporcję uczestnictwa w społeczeństwie siły roboczej wystarczającej dla zaspokojenia potrzeb całego globu<sup>57</sup>. Krótko mówiąc, jedna piąta ludzkości potrafi generować produkty i dobra dla całej ludzkości, oczywiście pod, utopijnym jak dotąd, warunkiem racjonalnej ich dystrybucji. Rzeczywiste zmiany w światowym systemie pracy i przeobrażenia w kapitalistycznej gospodarce są tu o tyle znaczące, że tworzą nowe problemy, często o globalnym charakterze, a więc – stają się elementami świadomości ludzi, których dotyczą. Zatem pojęciu świadomości globalnej nie można odmówić roli uwrażliwiającej oraz organizującej rozproszone myślenie o przyszłości globu, zwłaszcza w sytuacji problemów i zagrożeń, które należy uznać za mające globalne znaczenie.

Odnosnie do wyłaniania się świadomości globalnej można też przyjąć argumentację, jaką prezentuje Bauman, kiedy mówi o historii pojęcia „społeczeństwo”. Pojęcie świadomości globalnej odgrywałoby współcześnie rolę podobną do tej, jaką w początkowym okresie powstawania socjologii naukowej odgrywał wspomniany termin. Wówczas socjologiczne próby określenia tego, czym jest społeczeństwo, oznaczały według Baumana, poszukiwanie czegoś, co w rzeczywistości zostało już utracone. Pisze on tak: „Zastanawiam się, czy «społeczeństwo» było w ogóle do wyobrażenia, czy mogło się stać «społeczeństwem wyobrażonym», zanim codzienne doświadczenie zaczęło sugerować zupełnie co innego: osamotnienie, odepchnięcie, brak «towarzystwa» innych? Myślę, że społeczeństwo stało się przedmiotem poznania z chwilą, gdy swych członków zaczęło przeistaczać w jednostki, samo zaś jęło wycofywać się ze sfery widzialnego (a tym bardziej, oczywistego), «danego bezpośrednio», na pozycje za kulisami, gdzie można je sobie tylko «wyobrażać» i o nim teoretyzować”<sup>58</sup>. W tym ujęciu społeczeństwo to metafora, która pojawiła

<sup>55</sup> A. Toffler, *Szok...*

<sup>56</sup> J. Mucha, *op. cit.*, s. 33.

<sup>57</sup> H.-P. Martin, H. Schumann, *Pulapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, tłum. M. Zybura, Wrocław 1999.

<sup>58</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 132.

się w naukach społecznych jako „krzyk” i postulat budowania, a ściślej odbudowywania, takich relacji, jakie z nim wiązano. Wynikało to z wymogów chwili, mianowicie: wzrastającej masowości społeczeństw, postępującej urbanizacji oraz związanego z nią zatomizowania, które łącznie ukazywały nietrwałość więzi i relacji międzyludzkich w ich tradycyjnym, wspólnotowym sensie. Pojęcie społeczeństwa jako teoretyczna kategoria zostało więc wedle tego przypuszczenia włączone do socjologicznej refleksji *a posteriori* jako reakcja na rzeczywiście zachodzące procesy i utratę pewnego rodzaju wspólnotowości.

Przyjmując taki tok rozumowania do wyjaśnienia zagadnienia świadomości globalnej, należałoby postawić pytanie, czy można uznać społeczeństwo globalne i taki rodzaj świadomości za zjawiska przeszłości? Pogląd ten nie wydaje się rozpowszeczniony i z wielu względów należy go uznać za chybioną supozycję. Z pewnej perspektywy i w określonym czasie świat mógł się niektórym wydawać areną do zawładnięcia, podporządkowania oraz uczynienia go czymś globalnym (kolonializm, imperializm). Jednak aktualnie w grę wchodzi zupełnie nowe zjawiska, które na kwestię świadomości globalnej każą patrzeć z odmiennego stanowiska niż, tylko i wyłącznie, możliwości stworzenia jednego świata, według jednej „receptury”. Przede wszystkim ze względu na rozwój technologii informatycznych oraz nakładanie się różnorodnych światowych wpływów, rezultaty globalizacji nie wydają się jednoznacznie przesądzone. Coraz bardziej możliwy staje się też udział lokalności (kultur i gospodarek) w tym, co stanowi o potencjale światowym (globalnym). Nie bez znaczenia są w końcu same przeobrażenia wewnątrz świata cywilizacji zachodniej, który redefiniuje swoją dotychczasową dominację i przewodnictwo w zakresie stosowania zaawansowanych technologii i upowszechniania ideologii dobrobytu<sup>59</sup>.

Można więc stwierdzić, że pojęcie świadomości globalnej odnosi się do – mniej lub bardziej wyobraźalnej – przyszłości, a nie do przeszłości. Analogicznie, współcześnie istnieje zapotrzebowanie na pojęcie tożsamości, które pozwala jednostkom samookreślić się w czasach nasilającej się instytucjonalnej zmienności i niepewności z jednej strony, a z drugiej – wzrastających możliwości korzystania z wolności i to w wymiarze globalnym.

---

<sup>59</sup> Na ten temat – zob.: J. Gimpel, *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*, tłum. B. Panek, Wrocław 1999; E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, tłum. E. Kania, Wrocław 2000.