

BARBARA POGONOWSKA

*Katedra Socjologii i Filozofii  
Akademia Ekonomiczna w Poznaniu*

## **Filozoficzno-epistemologiczne uprawomocnienie instytucjonalizacji globalnej etyki gospodarowania**

### **Wstęp**

Tekst jest próbą uzasadnienia tezy o możliwości wskazania filozoficzno-epistemologicznego uprawomocnienia procesów instytucjonalizacji etyki gospodarowania zachodzących współcześnie w wymiarze ponadnarodowym bądź globalnym. Egzemplifikacją tych procesów są często przywoływane w literaturze z zakresu etyki biznesu dokumenty typu *green paper* czy *global compact*. Jednakże w szerszym rozumieniu pojęcia instytucjonalizacji świadectwem tych procesów są również elementy usystematyzowanej refleksji filozoficzno-socjologicznej, postulaty i apele formułowane przez różne środowiska<sup>1</sup>, rozwój organizacji pozarządowych i ruchów alteroglobalistycz-

---

<sup>1</sup> W związku z przeżywanym obecnie kryzysem instytucji finansowych pojawiają się w gronie przywódców państw UE postulaty dotyczące powołania określonych instytucji o charakterze ponadnarodowym, których zadaniem byłoby konstruowanie i monitorowanie zasad nowego ładu finansowego na świecie (np. w ramach koncepcji tzw. drugiego Breton Woods zostałaby podjęta inicjatywa analizowania systemów zarządzania światową gospodarką, która przewidywałaby m.in. wyposażenie Międzynarodowego Funduszu Walutowego

nych, wzrost świadomości proekologicznej, zainteresowanie konsumpcją etyczną oraz kształtowanie się oczekiwań społecznych.

Próba wskazania uprawomocnienia procesów instytucjonalizowania norm i reguł moralnych w skali globalnej, czyli próba zrekonstruowania filozoficzno-epistemologicznych założeń, które stanowią podstawę dla owych normatywnych projektów oraz działań zostanie przeprowadzona na przykładzie tekstów Z. Baumana i A. Giddensa. Zawarte w tekstach obu autorów idee zostaną rozpoznane jako filozoficzno-socjologiczna artykulacja stanu niepokoju współczesnej kultury Zachodu.

Poszukując najbardziej ogólnych podstaw uprawomocnienia procesu instytucjonalizacji etyki globalnej, można wskazać na treść kategorii racjonalności aksjologicznej (racjonalności substancjalnej, racjonalności etycznej, uspołecznionej racjonalności), której znaczenie obejmuje szereg różnorodnych obecnych we współczesnej kulturze intuicji<sup>2</sup>. Należą do nich m.in. następujące przekonania: wymóg racjonalizacji działań ludzkich nie oznacza (nie powinien oznaczać) podporządkowania sfer życia zbiorowego wyłącznie zasadzie efektywności ekonomicznej, a tak pojmowana racjonalizacja to jedynie pewien sąd kulturowy; niezgoda na to, że we współczesnym świecie żyje się bardziej w „ekonomii” niż w „społeczeństwie”, a przecież taki stan nie jest „słuszną” formą życia; działania określane jako racjonalne w znaczeniu praktycznym, materialnym czy przedmiotowym<sup>3</sup> nie wykluczają się z działaniami ocenianymi jako racjonalne z etycznego punktu widzenia. Przekonanie, że procedura oceny i selekcji wartości etycznych (zwłaszcza w sferze gospodarowania) może być porównywalna z aktami wyboru war-

---

w uprawnień regulowania rynku finansowego, utworzenie międzynarodowych rad nadzorczych sprawujących pieczę nad światowymi koncernami i grupami finansowymi (banki i fundusze hedgingowe), kontrolę agencji ratingowych, korektę systemów wynagradzania zarządów instytucji finansowych itd.

<sup>2</sup> Spośród istniejących intuicji związanych z kategorią racjonalności etycznej niniejszy tekst nie podejmuje w szczególności rozważań dotyczących odkrywania prawdy o dobru w sensie metafizyczno-absolutystycznym oraz pytań o miejsce rozumu w podejmowaniu przez jednostkę decyzji moralnych, np. w rozumieniu następującym: „Problem racjonalności w etyce sprowadza się tedy do możliwości uchwycenia powinności w ludzkim poznaniu – i w tym sensie płaszczyzną rozstrzygnięcia zagadnienia racjonalności w etyce jest płaszczyzna epistemologiczna”, Krajewski 2007: 6.

<sup>3</sup> W ujęciu M. Webera są to działania celowo-racjonalne, czyli zorientowane na cel doświadczalnie uchwytny i podejmowane przy tym na podstawie analogicznie uchwytnych przesłanek, Kmita 2007: 32.

tości o charakterze poznawczym, ponieważ w obu przypadkach mamy do czynienia z wyborami o charakterze kulturowym.

Obecność idei oraz stosownych przedsięwzięć praktycznych związanych z instytucjonalizacją globalnej etyki gospodarowania stanowić ma wyraz kształtowania się w kulturze Zachodu przeświadczenia, że decyzje i zachowania głównych, tj. globalnych aktorów (graczy)<sup>4</sup> współczesności, czyli biznesu i międzypaństwowej areny politycznej, nie są w stanie, z braku koniecznych zasobów i zdolności, zapobiec rosnącym nierównościom społecznym, dywergencji szans życiowych dużych grup społecznych, społecznemu upośledzeniu i degradacji lokalności, destrukcji środowiska naturalnego. Nie są również w stanie uchronić przed głównymi profilami ryzyka współczesności w rodzaju ubocznych skutków rozwoju technologicznego, katastrof przyrodniczych, globalizacji konfliktów społecznych, niejasności oraz nieprzejrzystości reguł gry czy ryzyka światowego kryzysu ekonomicznego, endemicznej niepewności, trwałemu poczuciu braku bezpieczeństwa. Konieczne są zatem działania globalne, które ustanowią zasady i reguły planetarnego ładu społecznego. Zdecydowanie chodzi tu o instytucjonalne odpowiedzi na wyzwania globalizacji formułowane przy tym w zgodzie z wartościami ważnymi dla kultury Zachodu oraz służące wzrostowi gospodarczemu, społeczeństwu obywatelskiemu i wolności politycznej<sup>5</sup>. Przekonania, które podtrzymują i regulują owe projekty oraz działania mają niewątpliwie charakter normatywny a ich sens można sprowadzić do hasła: „trzeba przemysleć świat na nowo”.

## 1. Zagadnienia definicyjne

Wykorzystane w tekście pojęcie **instytucjonalizacji** odwołuje się do socjologicznie pojmowanego procesu tworzenia się, krystalizacji, utrwalania i artykulacji kulturowych wzorów, reguł, norm czy wartości związanych z określonym kontekstem działań społecznych, procesu, który obejmuje również oczekiwania społeczne (Sztompka 2002: 417). Z odnośnym uję-

---

<sup>4</sup> W odróżnieniu od „systemów”, „gracze”, „działający” lub „aktorzy” współczesności pojmowani są jako podmioty zdolne do samokontroli oraz do kontroli stosunków społecznych na nieograniczonym obszarze czasu i przestrzeni, Giddens 1996: 22–23.

<sup>5</sup> R. Dahrendorf określa zamiar równoczesnej realizacji tych wartości mianem rozwiązania problemu kwadratury koła. Zob. Dahrendorf 2003: 36.

ciem zgodne jest stanowisko A. Giddensa, który przyjmuje, że poszczególne formy życia ulegają instytucjonalizacji, kiedy stają się powszechnie przyjętymi praktykami: „Społeczeństwo jest zbiorem lub systemem zinstytucjonalizowanych sposobów postępowania. Mówiąc o zinstytucjonalizowanych formach działań społecznych, mamy na myśli typy przekonań i zachowań, które pojawiają się i powtarzają, lub posługując się terminologią nowoczesnej teorii społecznej – są społecznie reprodukowane” (Giddens 1998: 18).

**Instytucjonalizacja globalnej etyki gospodarowania** oznacza zatem proces krystalizacji, utrwalania i artykulacji kulturowych wzorów, norm, reguł i wartości związanych z kontekstem podlegających moralnej ocenie działań społecznych, które są podejmowane w sferze globalnej gospodarki i obejmują również sposób funkcjonowania głównych podmiotów (aktorów) tej sfery. Kształtowanie się owych wzorów, norm, reguł i wartości przyjmuje postać sformalizowanych dokumentów typu *green paper* czy *global compact*, usystematyzowanej refleksji socjologiczno-filozoficznej bądź układów postulatów, haseł i rozproszonych wypowiedzi oraz regulowanych przez odnośne przekonania praktyk społecznych.

Z kolei mianem **etyki globalnej** określa się usystematyzowaną refleksję nad postacią norm i reguł moralnych praktykowanych w świecie społecznym wyznaczanym przez stan szczególnego powiązania procesów ekonomicznych, politycznych i kulturowych przy jednoczesnej dominacji globalnej ekonomii nad lokalnymi rynkami oraz rosnącego wpływu światowych korporacji gospodarczych, w tym finansowych (Kempny 1998: 241). Z. Bauman stwierdza, że „Cokolwiek może się kryć pod słowem »globalizacja«, na pewno oznacza, że wszyscy zależymy od siebie nawzajem. Odległość straciła dziś znaczenie. Cokolwiek dzieje się w danym miejscu, może mieć globalne konsekwencje. Dzięki zdobytym przez ludzi zasobom, narzędziom i *know-how* zasięg ich działań rozciąga się na olbrzymie odległości w przestrzeni i czasie. Niezależnie od tego, jak bardzo ograniczone lokalnie mogą być zamierzenia działających jednostek, postąpiłyby one nierozważnie, nie uwzględniając czynników globalnych, ponieważ właśnie te czynniki decydują o ich sukcesie lub porażce. To, co robimy (albo od czego robienia się powstrzymujemy), może wpływać na warunki życia (lub śmierci) ludzi w miejscach, których nigdy nie odwiedzimy, i pokoleń, których nigdy nie poznamy” (Bauman 2007: 64–65).

Diagnoza stanu kultury współczesnej może wstępnie prowadzić do wniosku, że projekt instytucjonalizowania etyki globalnej jest przedsięwzięciem

zasadniczo nierealnym. Jest bowiem tak, że procesy globalizacji i szerzej, cechujące późną nowoczesność stany rzeczy, ich nieprzewidywalność, płynność, elastyczność, nieobliczalność, szybkość oraz nieuchwytność w sensie sprawowania nad nimi kontroli powodują rozpad więzi społecznych, rozkwit indywidualistycznych strategii, dewaluację zbiorowych form działania, neutralizowanie poczucia odpowiedzialności za innych itd. Z drugiej jednak strony właśnie owo rozproszenie więzi społecznych, ich kruchość i tymczasowość, różnicowanie hierarchii wartości jest warunkiem działania mocy globalizacji, owej „nowej techniki sprawowania władzy, która brak zaangażowania i sztukę błyskawicznej ucieczki uczyniła głównym narzędziem działania. Aby móc poruszać się swobodnie, świat musi zostać oczyszczony z ogrodzeń, szlabanów, ufortyfikowanych granic i punktów kontroli granicznej. Każda gęsta i ciasno spleciona sieć więzi społecznych jest przeszkodą, którą należy usunąć z drogi” (Bauman 2006: 24). Jeśli jednak dotychczasowe formy instytucjonalizacji etyki rozpoznaje się trafnie jako formę niepokojów dzisiejszej kultury wiążących się z brakiem owego globalnego „minimum etycznego”, wówczas odnośne projekty dotyczyłyby stanów rzeczy, które wyrażają bądź antycypują pewne tendencje rozwojowe współczesności.

## **2. Tradycja myśli epistemologicznej a poznawczy status przekonań normatywnych**

W bogatym dorobku filozofii europejskiej znaleźć można z pewnością wiele tez uznających wartość poznawczą wypowiedzi o charakterze normatywnym (np. koncepcja G. Moore'a) jednakże z punktu widzenia zamierzonych celów badawczych tekstu istotne są odniesienia do myśli epistemologicznej, która zgodnie z założeniami społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury J. Kmity dokonuje rekonstrukcji oraz werbalizacji świadomości metodologicznej (w ujęciu szerszym) praktyki badawczej począwszy od XVII wieku. Właśnie rozstrzygnięcia natury epistemologicznej legitymizujące kryteria nadające danym wypowiedziom wartość poznawczą bądź odmawiające im tego uznania i czyniące metodologicznie wytlumaczalnymi odnośne akty – stanowiąc mogą tło niniejszych rozważań. Podejmując ten zamiar Autorka tekstu kieruje się przeświadczeniem, że zarówno w tradycji myśli epistemologicznej jak i we współczesnej refleksji odnaleźć można rozstrzygnięcia pozwalające proces instytucjonalizacji etyki globalnej uczy-

nić działaniem metodologicznie zasadnym i w konsekwencji (także w sensie praktycznym) kulturowo uprawomocnionym.

Pogląd o zasadniczej nieporównywalności tez o charakterze poznawczym (opisowym, faktualnym) i wartościującym ukształtował się na trwałe w tradycji epistemologicznej filozofii Zachodu od czasów idei D. Hume'a. Epistemologiczne artykulacje praktyki badawczej począwszy od klasycznej filozofii pozytywistycznej a na stanowisku Poppera kończąc, silnie akcentowały nie tylko różnicę ale również i niemożność uzgodnienia obu tych typów wypowiedzi. W celu uzasadnienia tej fundamentalnej nieporównywalności formułowano najczęściej argument zaprzeczający wartości poznawczej wszelkiej wiedzy, która wykracza poza opis jednostkowo i każdorazowo doświadczanych jakości spostrzeżeniowych. Uznano, że sądy wartościujące (religijne, metafizyczne) należy odrzucić jako nieprawomocne, gdyż odwołują się do bytów, które są czymś różnym od doświadczanych jakości (Pogonowska 1995: 46). W konsekwencji rozstrzygnięto również, że z tego, co „jest dane”, realne i konieczne nie wynika (w sensie logicznym) to, co jest słuszne, sprawiedliwe, dobre. Skoro więc przejście od opisu do normy jest logicznym błędem, tym samym działanie, które odwzorowałoby tę regułę jest metodologicznie nieuprawomocnione.

Generalnie antymetafizyczny program pozytywizmu (stanowiący rekonstrukcyjny opis norm i reguł nowożytnego przyrodoznawstwa) miał oczyścić wiedzę ludzką z wszelkich naleciałości i przesądów zgodnie z zawartą w programie regułą, „która przeczy wartości poznawczej sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych. W doświadczeniu nie są zawarte wszakże takie jakości zdarzeń, rzeczy lub zachowań ludzkich, jak: szlachetny, nikczemny, dobry, zły, piękny, szpetny itd. Żadne doświadczenie nie może nas również zmusić za pomocą jakichkolwiek operacji logicznych, do akceptacji wypowiedzi zawierających nakazy lub zakazy, mówiących, że coś należy uczynić albo od czegoś się powstrzymać” (Kolakowski 1966: 15). Był to zatem program, który deprecjonował wartość poznawczą koncepcji definowanych jako metafizyczne i sprowadzał je do poziomu czysto werbalnych, bezpłodnych tworów. Negacja metafizyki była zarazem jedną z form realizowania nakazu przestrzegania w obszarze wiedzy naukowej zasady neutralności aksjologicznej.

Dominujący model uprawiania nauki w wieku XIX i do połowy XX wieku kształtował się zatem zdecydowanie w duchu programu pozytywi-

stycznego scjentyzmu<sup>6</sup>. Zgodnie z nim twierdzenia orzekające coś o świecie (tworzone na mocy uogólnień na podstawie obiektywnie, tj. bezzałożeniowo zarejestrowanych danych doświadczenia bądź stanowiące dedukcyjne z tych uogólnień wyprowadzenia<sup>7</sup>), uzyskiwane są i uznawane na mocy obiektywnych zasad, tj. niezależnie od wiedzy badacza oraz świata wartości społecznych, w których badacz ten uczestniczy. Zgodnie z założeniem, że postępowaniem uczonego rządzą pewne niezmiennie mechanizmy fizjologiczno-psychologiczne wspólne wszystkim ludziom (uczony tym się różni od człowieka z ulicy, że jest bardziej systematyczny i staranny w swych działaniach), stwierdza się, że mechanizmy owe wyznaczają pożądaną postać reguł i norm metodologicznych oraz gwarantują tym samym prawomocność uzyskiwanej na ich podstawie wiedzy. Inna niż tak pojmowana empiryczna droga poznania prowadzi do ingerencji świata wartości i w konsekwencji powoduje nieuchronnie brak obiektywizmu i deformację wiedzy naukowej.

Teza o bezzałożeniowości poznania empirycznego uzupełniona o postulat jedności nauk (fizykalizm) oraz hasła scjentyzmu sprzyjały dążeniom do eliminacji tak rozpoznanej sfery wartości z obszaru badań nauk społecznych i humanistyki.

Kontynuujący tradycję pozytywizmu klasycznego empiryzm logiczny przyjmuje, że wartość poznawczą mają tylko takie wypowiedzi, których treść daje się skontrolować za pomocą środków intersubiektywnej kontroli, a takie kryteria spełniają wyłącznie wypowiedzi zmatematyzowanego przyrodoznawstwa oraz matematyki samej. Zasadniczy pogląd logicznego empiryzmu sprowadzał się zatem do uznania, że „do miana wiedzy mają prawo albo że wartości poznawcze mają tylko takie wypowiedzi o świecie, których treść daje się skontrolować za pomocą środków publicznie dostępnych; że nie ma żadnych prawomocnych narzędzi poznawczych docierania do świata aniżeli te, którymi posługują się nauki przyrodnicze i matematyczne (...);

---

<sup>6</sup> Epistemologia pragmatyzmu, o której założeniach traktuje kolejny punkt niniejszego tekstu mieści się w obszarze filozofii pozytywistycznej jednakże „wyłamuje się” z tego paradygmatu ideą uzasadniania wartości poznawczej wypowiedzi naukowych przez intersubiektywnie (kulturowo) pojmowany świat wartości.

<sup>7</sup> Jak wiadomo, utożsamienie prawomocności procedury przejścia od zdań danych do kolejnych – ze spełnieniem wymogu zachowania związku wynikania logicznego nie jest do utrzymania ze względu na zasadniczą niemożność zachodzenia tej zależności w przypadku wnioskowań niededukcyjnych, w tym także indukcyjnych.

że tak zwane sądy metafizyczne nie podlegają warunkom doświadczalnej kontroli, ponieważ nie dotyczą przynależności pewnych zjawisk do pewnej klasy wyróżnionej, ale mówią coś o „świecie jako całości”, a wobec tego nie nadają się na przedmiot jakichkolwiek wyobraźalnych, zabiegów falsyfikujących” (Kołakowski 1966: 191). Ponadto, zgodnie z ideą „wcześniejszego” L. Wittgensteina, z sensem można formułować jedynie pytania dotyczące faktów elementarnych – taka jest bowiem natura relacji między światem (światem faktów) a zdaniem języka. Słynna formuła „sens zdania to metoda jego sprawdzania” niezależnie od praktycznych trudności związanych z respektowaniem tej reguły (tzw. sprawdzalność zasadnicza) miała nadawać wiedzy charakter obiektywny, a więc wyznaczać zbiór takich przekonań, które zgodnie z oświeceniową ideą postępu będą służyć oczyszczeniu wiedzy ludzkiej z wszelkich uprzedzeń, przesądów, zabobonów, naleciałości i deformacji.

W myśl uznanej w kręgu historycznej koncepcji nauki tezy, wiedza naukowa uprawiana w duchu praktycznego racjonalizmu programu pozytywistycznego (klasycznego i neopozytywizmu) miała być obroną przeciwko obecności w życiu publicznym wszelkich ideologicznych presji i przyczyniać się do upowszechnienia ducha tolerancji w życiu zbiorowym oraz służyć demokracji i kooperacji (Kołakowski 1966: 192). Można zatem jedynie przypomnieć, w jak silnym stopniu idee pozytywistycznej epistemologii pozostawały w związku z wyraźnie określoną, podporządkowaną celom praktycznie uchwytnym hierarchią wartości ówczesnej kultury Zachodu i w jakim sensie tym aksjologicznym rozstrzygnięciom służyć miał program „nauki obiektywnej, niezależnie oceniającej”.

### 3. Odstępstwa od dominującego paradygmatu

Charles S. Peirce (1839–1914), twórca pragmatyzmu formułuje program i zarazem kryterium sensowności wiedzy naukowej, które odwołuje się do praktyki jako jedynej proberza wartości poznawczej wiedzy<sup>8</sup>. Owo kryterium pozwala uznawać tylko takie pytania i tezy, które są rozstrzygalne. „Je-

---

<sup>8</sup> Niewątpliwie idea przeciwstawienia bezstronnie wyjaśniającej wiedzy – wiedzy użytecznej sięgająca czasów XIV-wiecznych nominalistów stanowi kolejny przykład „uwikłania” wiedzy naukowej w sferę wartości.



śli są dwa twierdzenia, które prowadzą do tych samych zachowań praktycznych, nie ma wątpliwości, że znaczą one to samo; jeśli twierdzenie jakieś nie może zmienić niczego w naszych oczekiwaniach w stosunku do świata empirycznego – najpewniejszy dowód, że nie znaczy ono nic zgoła” (Kołakowski 1966: 169–170). Kołakowski stwierdza, że w ujęciu pragmatyzmu aby dany sąd mógł za sensowny uchodzić wystarczy, że w ogólności z sądem owym „coś możemy zrobić”. W konsekwencji następuje zatem (wbrew pozytywistycznym intencjom) powrót metafizyki jako „narzędzia do czegoś” (Kołakowski 1966: 179). Skoro jest tak, że kryterium użyteczności Peirce’a stosuje się zarówno do oceny (wyboru) tez teoretycznych i wartości (także oceny funkcjonowania instytucji społecznych), to dualizm wiedzy naukowej i wiedzy normatywnej zostaje zniesiony: „prawda jest najwyżej gatunkiem wewnątrz rodzaju »dobro«, a dobro określa się utylitarnie” (Kołakowski 1966: 182).

Interesujący wydaje się również problem epistemologicznych ustaleń pragmatyzmu w wersji W. Jamesa. W tym jednak przypadku niewspółmierne z przyjętą tu perspektywą poznawczą jest założenie dotyczące tzw. biologizacji poznania (wiedza jako instrument przetrwania) oraz indywidualistycznie rozumiana użyteczność tej wiedzy. Na uwagę natomiast zasługiwałby nierozbudowany przez Jamesa wątek użyteczności wiedzy pojmowanej antyindywidualistycznie.

Istotnie odmienna od filozofii W. Jamesa wersja pragmatyzmu w ujęciu J. Deweya (1859–1952) zasługuje na uwagę ponieważ uczony ten interesował się nie tyle warunkami jednostkowego sukcesu ile wartościami stanowiącymi dobro ogólnospołeczne. Przyjmując istnienie użyteczności zbiorowej jako wartości pierwotnej nie wprowadza różnicy między poznaniem i wartościowaniem, ponieważ poznanie jest próbą przedstawienia rzeczywistości „dobrego” z punktu widzenia oczekiwań społecznych: „Sądy dzielą się tedy na zadowolające i niezadowolające z punktu widzenia wartości, które pragnie się osiągnąć, tzn. sprzyjają działaniom wzmacniającym owe wartości, albo działania takie hamują. Oto sens prawdy i fałszu w instrumentalnym ujęciu” (Kołakowski 1966: 182). Ponadto, zdaniem Deweya istnieje możliwość publicznego skontrolowania skutków danych działań z perspektywy owej zbiorowej użyteczności.

Pozytywistyczno-ścjentystyczny program uprawiania badań naukowych objął niejako z definicji również nauki społeczne. Hasła obiektywizmu nauk

społecznych oraz humanistyki wolnej od wartościowań (jednakże nie w sensie antynaturalistycznych koncepcji M. Webera czy nauk o duchu W. Diltheya i H. Rickerta) powstawały w klimacie tworzonym nie tylko przez fascynację cywilizacyjnymi osiągnięciami nauk przyrodniczych lecz również (jak już wspomniano) przez wyrosłe z epoki oświecenia pragnienie uchronienia jednostek przed zgubnymi dla ich autonomii konsekwencjami tradycji, przesądów, uprzedzeń, ideologii a później także różnych form totalitaryzmu.

#### 4. Diagnoza stanu późnej nowoczesności w ujęciu Z. Baumana

**Socjologia moralna.** W opinii Z. Baumana, współcześnie w ramach „społeczeństwa jednostek”<sup>9</sup> bycie w „towarzystwie innych” nie polega już na „gęstości fizycznej” lecz na „gęstości moralnej” w rozumieniu E. Durkheima (Z. Bauman, Tester 2003: 130–13). a zatem nadal konieczne są wysiłki aby koegzystencja tych jednostek przebiegała w sposób harmonijny, uporządkowany, w imię wspólnych korzyści. Zdaniem Baumana w tym właśnie leży misja współczesnej socjologii, socjologii moralnej. Dziedzina ta winna swe socjologiczne analizy prowadzić na poziomie ludzkich doświadczeń, które w efekcie zniesienia w zindywidualizowanym społeczeństwie przymusu podporządkowania się narzucanym schematom postępowania kwestionują dziś możliwości i sens społecznego działania. Socjologia moralna musiałaby zatem zwrócić uwagę na fakt, „iż jakość administrowania jednostkowymi siłami życia zawisła od czynników, jakimi rządzą wcale nie jednostki, lecz społeczeństwo, i że wobec tego nie zdołamy dla jakości życia wiele zrobić, jeżeli nie zajmiemy się problemem owego społecznego zarządzania. (...) Jej obecne zadanie, w każdym razie w moim przekonaniu, polegałoby na zrekonstruowaniu społeczeństwa jako wspólnej własności i wspólnej odpowiedzialności wolnych jednostek chcących godnie żyć” (Bauman, Tester 2003: 136).

Stwierdzić zatem można, że projekt Baumana zakłada wzmocnienie dokonujących się już przemian paradygmatu uprawiania socjologii i przekształcenie jej w wiedzę intencjonalnie zorientowaną na kształtowanie pewnych wartości. Byłoby to nie tylko kolejne zakwestionowanie pozytywistycznej, iluzorycznej wiary w możliwość bezstronnego opisu funkcjonowania społeczeństwa, lecz również nawiązanie do wątków instrumentalizmu filozofii

---

<sup>9</sup> Termin wprowadzony przez N. Eliasa.

pragmatyzmu i jednocześnie zradykalizowanie tez obecnych w alternatywnych stanowiskach filozofii nauk, takich jak historyczno-socjologiczny nurt epistemologii Th. Kuhna, anarchizm metodologiczny P.K. Feyerabenda, „mocny program” socjologii wiedzy oraz paradygmat interpretatywny. Owa radykalizacja polegałaby na tym, że nie tylko uznaje się, że wiedza naukowa jest zakorzeniona w świecie wartości, tj. w kulturze ale również, że owa obecność w kulturze stanowi uprawomocnienie formułowanych w ramach tej wiedzy rozstrzygnięć, np. dotyczących definiowania kategorii racjonalności działań czy konieczności ukształtowania i utrwalenia wspólnoty wartości w sferze globalnej.

**Problem wolności.** Bauman zwraca uwagę na to, że we współczesnym społeczeństwie umocnił się sposób rozumienia wolności jako nieobecności sił zakazujących wyboru bądź wybory te narzucające i ograniczające. Nie ukształtowało się natomiast pojmowanie wolności jako stanu, w którym wolne istoty kształtują samodzielnie swe wybory i ponoszą za nie odpowiedzialność. Warunkiem rozpowszechnienia się tego drugiego sposobu rozumienia wolności i uczynienia jednostek w pełni autonomicznymi jest niewątpliwie ukonstytuowanie się społeczeństwa godnego i autonomicznego, tzn. takiego, w którym można orzec, że „jakieś prawo obowiązuje tylko dlatego, że rada oraz lud uznają je niniejszym za słuszne i prowadzące ku dobremu: jeżeli (w społeczeństwie nieautonomicznym – *B.P.*), na odwrót, społeczeństwo godzi się na bycie popychanym i poszturchiwanym przez siły – ślepe albo widzące – którym nie potrafi stawić czoła, tylko potulnie im ulega. Czy egzystencja pod hasłem „nie ma alternatywy” nie jest dla społeczeństwa takim samym poniżeniem, jak brak możliwości wyboru – dla jednostki?” (s. 139).

Uwzględniając ten wątek rozważań, nietrudno zauważyć obecność *explicit*e wyrażanego postulatu odnośnie do konieczności lecz także i ontologicznej, możliwości konstruowania zasad ładu społecznego (dodajmy, o postaci innej niż ta, którą narzuca proces globalizacji). W tym ujęciu ład społeczny jest swoistym wyborem cywilizacyjnym a nie tworem wynikającym z jakichkolwiek prawidłowości o charakterze pozakulturowym typu scjentyście pojmowane mechanizmy gospodarowania.

**Spoleczeństwo masowe.** We współczesnym społeczeństwie wraz z nabywaniem sprawności konsumenckich wędną sprawności obywatelskie. Wykształca ono „społeczne nieuctwo” zniechęcające do nabywania umiejętności wspólnego z innymi szukania rozwiązania problemów i „wyjścia

z kłopotów" poprzez dyskusje i negocjacje. Wpaja ono natomiast przekonanie, że (podobnie jak w przypadku dokonywania zakupów) znacznie mniejszym wysiłkiem i kosztem zdobędzie się owo rozwiązanie samodzielnie.

Kolejna teza Baumana dotyczy zatem potrzeby upolitycznienia zabiegu przenoszenia moralnych kwestii do społeczeństwa. Nie chodzi przy tym o scedowanie tego procesu w ręce danej władzy politycznej lecz o uczynienie owego problemu kwestią poddaną refleksji i decyzji zgromadzenia, tj. ogółu członków danej zbiorowości. W społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym zanikły bądź nie wykształciły się dostatecznie instytucje obywatelskie pojawia się bowiem „nieobecność umiejętności oraz woli zgodnego z tą wiedzą (wiedza dotycząca skali wojen, głodu, zatrucia środowiska i upokarzania ludzi – *B.P.*) działania w świecie, w którym zależności, polityczna odpowiedzialność i kulturowe wartości poszły swymi odrębnymi drogami i przestały się nawzajem utrzymywać w ryzach” (s. 165–166). *Par excellence* polityczny akt odtworzenia przestrzeni agory byłby zatem projektem przeniesienia moralnych wyzwań na wielki ekran społeczeństwa i w konsekwencji przekształcenia się tych wyzwań w problem sprawiedliwości: „walka z niesprawiedliwością może być tylko zadaniem wspólnym, sprawą autonomicznego, to znaczy politycznie ukształtowanego społeczeństwa” (s. 173). Zdaniem Baumana, projekt ten stoi w jawnej niezgodzie z obserwowanym ograniczaniem funkcji współczesnych państw, które zmierzają raczej do stania się politycznym narzędziem dalszej neoliberalnej reformy rynku i uchylają się od odpowiedzialności za stan sprawiedliwości społecznej. To, że dotąd „w ślad za globalizacją współzależności nie poszła globalizacja demokratycznej kontroli zdolnej spełniać funkcje kontrolne, kierujące i korekcyjne (...)” (s. 176) jest poważnym uchybieniem i wymaga działań służących powołaniu odnośnych instytucji.

**Szanse ukształtowania się globalnego ładu.** Proces globalizacyjny, który wytworzył sieć wzajemnych zależności przenikających wszystkie zakamarki naszej planety nie ukształtował całości ładotwórczych znanych w dotychczasowej historii, tj. takich, które „koordynują i wzajemnie dopasowują czy adaptują wszystkie aspekty egzystencji człowieka – w szczególności mechanizmy ekonomiczne, władzę polityczną i wzory kulturowe” (Bauman 2007: 67). Nie ukształtowało się globalne społeczeństwo, globalna kultura czy globalny system polityczny. Planetarnemu zasięgowi kapitału, finansów i handlu (sił decydujących o gamie możliwych wyborów i skuteczności ludzkich

działań) nie dorównują społeczne, kulturowe bądź polityczne rozwiązania na podobną skalę, które pozwoliłyby ujarzmić te siły i kontrolować życie ludzi. Przywołując idee M. Webera Z. Bauman podkreśla, że obecne działania globalnego biznesu przypominają (tyle że na znacznie większą skalę) proces oddzielenia w okresie narodzin nowoczesnego kapitalizmu działalności ekonomicznej od relacji społecznych skupionych wówczas w ramach gospodarstwa domowego. Owa „pierwsza secesja”, rozdział biznesu od gęstej sieci wzajemnych praw i obowiązków gospodarstwa domowego podtrzymywanych przez wspólnoty wiejskie i miejskie, parafie lub cechy rzemieślnicze, spowodował wkroczenie gospodarki na abstrakcyjną ziemię niczyją, eksterytorialne moralne pogranicze, na którym ustalano własny kodeks postępowania wolny od znanych dotąd rozterek moralnych. I jakkolwiek nowoczesny kapitalizm doprowadził w swoim czasie do bezprecedensowej zwyczajności potencjału przemysłowego i wzrostu zamożności, to równocześnie (przez cały wiek XIX) był źródłem ludzkich nieszczęść, biedy, drastycznej polaryzacji standardów życia i szans życiowych. W jakimś momencie tę „etyczną pustkę” wypełniły instytucje państwa narodowego ustalając normy i reguły niwelujące negatywne konsekwencje społeczne moralnej eksterytorialności biznesu. Zdaniem Baumana, współcześnie nie da się powtórzyć tego rozwiązania. Co więcej, siły, które mogą sformułować efektywną odpowiedź na wyzwania globalizacji, mogą zdobyć wymaganą pozycję i siłę wyłącznie poprzez ominięcie obu globalnych graczy, tj. biznesu i międzypaństwowej areny politycznej. Szansą może być jedynie wyłonienie się skonsolidowanej globalnej areny politycznej, która od podstaw stworzy i ożywi globalne forum odpowiednie dla ery globalizacji (s. 68–72).

Z. Bauman wyraża silne przekonanie, że owa operacja naprawiania szkód oddzielenia globalnego biznesu od etyki będzie nadrzędnym imperatywem okresu drugiej secesji, tak jak miało to miejsce w czasie pierwszej. W poszukiwaniu istniejących już podobnych rozwiązań Z. Bauman wskazuje na załączki instytucjonalnych ram kształtowania się opinii i woli, które sprzyjają artykulacji cech solidarności międzyludzkiej (poczucie wspólnoty, odpowiedzialność za wspólną przyszłość, gotowość do troski o innych i do znajdowania polubownych i trwałych rozwiązań sporadycznych konfliktów) na poziomie wyższym od państwa narodowego (s. 317 i n.). Chodzi na przykład o zrekonstruowanie na poziomie Unii Europejskiej sieci prawno-instytucjonalnej, która nie ogranicza się do podtrzymywania i ochrony lokalnych

gospodarek państw narodowych, lecz zmierza do ukształtowania „nowego globalnego porządku, w którym osoby decydujące o inwestycjach ekonomicznych kierować się będą nie tylko zmiennymi perspektywami chwilowych zysków, ale wezmą pod uwagę efekty uboczne i »przypadkowe ofiary«, a także czynniki społeczne oraz bilans kosztów i skutków” (s. 320).

Z. Bauman nie ukrywa jednak, że odnośny postulat ponownego przedyskutowania i zreformowania sieci globalnych zależności jest niezwykle trudny do realizacji. Nie może opierać się na wcześniejszych wzorach, np. na wzorze traktowania przez Europę całej planety jako miejsca, do którego można by usuwać problemy, których nie udało się jej rozwiązać. Ponadto, zgodnie z opinią cytowanego przez Baumana J. Habermasa, przeszkodą jest to, że „solidarność obywatelska jest zakorzeniona w określonych tożsamościach zbiorowych podczas gdy solidarność kosmopolityczna musi wspierać się wyłącznie na moralnym uniwersalizmie praw człowieka” (s. 321). Poszukiwanie bądź tworzenie wspólnoty stanowiącej owo podłoże dla powszechnej wrażliwości etycznej jest niezwykle trudne i nie ma swego precedensu w historii. Podobnie jak próby zakorzenienia ponadnarodowej i ponadkontynentalnej solidarności w instytucjach politycznych służących samokonstytuowaniu się ogólnoświatowej wspólnoty.

Bauman podkreśla jak ważną rolę w tym projekcie może pełnić socjologia – chodzi o zmianę samoświadomości współczesnych ludzi poprzez prowadzenie interpretującego dialogu z ich doświadczeniem. I miałyby to być zadanie prowadzone równoległe z dążeniem do zahamowania „postępu działających w świecie ślepych sił (globalizacji, społecznej polaryzacji, wykluczania, plemiennych tendencji), wywierających szkodliwy wpływ na ludzką kondycję. Renegocjowanie ludzkiego doświadczenia poprzez dialog, nie tylko temu drugiemu zadaniu nie przeszkadza, lecz jest wręcz warunkiem *sine qua non* jego spełnienia. Oba rodzaje wysiłków są sobie niezbędne, aby mogły skutecznie spełniać swoje zadanie” (Bauman, Tester 2003: 197).

Należy również mieć na uwadze i to, że „zastąpienie »świata narodów« przez ład ponadnarodowy (globalny system polityczny oparty na mechanizmach równowagi, a służący powściągnięciu i regulowaniu globalnych sił gospodarczych) będzie tylko jednym z możliwych scenariuszy – z dzisiejszej perspektywy wcale nie najbardziej prawdopodobnym”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Bauman 2006: 299. Upadek państw narodowych może stać się powodem „deregulacji” przemocy, która zejdzie z poziomu państwa na poziom (neoplemiennej) wspólnoty.

Sytuację tę oddaje metafora „przełęcz górskiej”<sup>11</sup>: oto znaleźliśmy się na ścieżce pnącej się przełęczą górską i nie wiemy dokąd ona prowadzi, nie wiemy jaki widok pojawi się przed nami ale wiadomo, że nie można się nawet na chwilę zatrzymać, idziemy nie tyle „w celu”, ale „z powodu” (Bauman 2007: 321–323). Trudno odwoływać się do przewidywań naukowych, brak pojęć, do których można by się odnieść aby wyartykułować nasze oczekiwania – można jednak liczyć na umiejętność życia w zróżnicowanej wspólnocie, konstruktywnego nawiązywania dialogi, która wprawdzie pozostaje zwykle w ukryciu ale ujawnia się w sytuacjach kryzysowych<sup>12</sup>.

Konieczne jest zatem ukształtowanie się trwałego i skutecznego instytucjonalnego ognia, które stanowiłoby rozwiązanie „braku alternatywy” władzy politycznej państwa narodowego, która kapituluje przed mocami globalizacji i nie przeciwdziała kolejnemu etapowi wywłaszczania własnych obywateli: „Krajowe rządy niewiele mogą zdziałać dla złagodzenia dręczącego poczucia niepewności; w celu usunięcia źródeł zła nic zgoła nie mogą zdziałać” (Bauman, Tester 2003: 190). Rozwiązaniem, które proponuje Bauman, jest zatem powrót do utraconej więzi między władzą a polityką i uczynienie życia politycznego wspólną rzeczą „rady i ludu”. Pierwszym zadaniem jest jednak ukonstytuowanie się stanu „globalnego ludu” (Bauman, Tester 2003: 191).

**Globalizacja pozytywna.** Istotnym elementem refleksji Baumana nad zagadnieniem instytucjonalizacji etyki w skali ponadnarodowej jest rozróżnienie między globalizacją negatywną i globalizacją pozytywną (Bauman 2007: 362 i n.). Dotychczasowa globalizacja ma być jak dotąd procesem negatywnym w tym sensie, że globalizującym się w zawrotnym tempie finansom i kapitałom inwestycyjnym, obrotom towarów i informacji, przemytowi narkotyków, mafii i terroryzmowi nie towarzyszy globalizacja pozytywna, czyli globalizacja kontroli społecznej, prawodawstwa, sądownictwa a przede wszystkim zasad etycznych. Zdaniem Baumana jest tak głównie dlatego, że osadzone w tożsamościach zbiorowych (grup, państw narodowych) wartości typu dobrobyt, bezpieczeństwo, godność ludzka i wolność pozostają (tak jak od stuleci) stawkami w grze o sumie

---

<sup>11</sup> Metafora autorstwa R. Kossielecka.

<sup>12</sup> Z. Bauman przypomina, że J. Habermas i J. Derrida nazwali dzień 17 lutego 2003 roku „nowym 3 lipca”, dniem, w którym narodziła się „prawdziwie wspólna świadomość europejska” (protest na ulicach milionów Europejczyków przeciw planowanej inwazji na Irak oraz w imię solidarności między narodami).

zerowej. Natomiast w erze ogólnoplanetarnych współzależności kwestie godziwego życia, pokoju, wolności, bezpieczeństwa i zwykłego biologicznego przetrwania gatunku ludzkiego są tak samo niepodzielne jak niepodzielna jest odpowiedzialność moralna.

**Wspólnota moralna.** W rozważaniach nad kondycją moralną współczesności, Bauman zastanawia się czy rozróżnienie przez K. Jaspersa kategorii winy moralnej i winy metafizycznej (winy pod nieobecność sprawstwa), może być dziś stosowane i czy w ogóle ma ono sens, skoro „konsekwencje mikroskopijnych nawet i ledwo dostrzegalnych, na zdrowy rozsądek nieistotnych odchyień nabierają mocy, puchną i potężnieją wraz ze wzrostem odległości i upływem czasu od początkowego zdarzenia?”<sup>13</sup> Podobnie, czy ontologiczno-epistemologicznych podstaw instytucjonalizacji etyki można poszukiwać w kategorii przestrzeni moralnej E. Levinasa. Owa przestrzeń kształtuje się spontanicznie w sytuacji *moral party of two* (dwuosobowej wspólnoty moralnej) [Bauman 2007: 22–25], w obrębie której myśląca jednostka spotykająca Innego miałaby podlegać impulsom „bezwarunkowości odpowiedzialności” czy „milczącego etycznego żądania”. Bauman zastanawia się, czy można ową przestrzeń moralną przeszczepić na abstrakcyjną wspólnotę społeczeństwa ludzkiego i jeszcze dalej – na abstrakcyjną globalną wspólnotę ludzkości? Czy zatem nominalistyczny (indywidualistyczny) projekt Lewinasa da się odnieść do ram społeczeństwa?

Zdaniem Baumana nie jest to możliwe: „niezdrowe milczenie żądania etycznego, które domaga się czynu, ale uparcie odmawia określenia, na czym dokładnie miałyby on polegać, po prostu nie daje się utrzymać, kiedy „Inny” występuje w liczbie mnogiej (jak to się dzieje w społeczeństwie). W gęsto zaludnionym świecie ludzkiej codzienności impuls moralny (jeśli w ogóle istnieje) potrzebuje kodeksów, praw, jurysdykcji, oraz instytucji, które by je wszystkie wprowadziły i monitorowały; kiedy następuje jego projekcja na wielki ekran społeczeństwa, zmysł moralny odradza się jako sprawiedliwość społeczna albo zostaje w nią powtórnie przetworzony.”<sup>14</sup> Jeśli zatem ów im-

---

<sup>13</sup> Z. Bauman przywołuje w tym miejscu eksperymenty Edwarda Lorenza, który wykazał, że zaokrąglenie czwartej po przecinku cyfry wystarczy, by komputerowy model pogody wyprodukował prognozę jaskrawo odmienną od poprzedniej. Bauman 2007: 360–361.

<sup>14</sup> Bauman 2007: 26. Zagadnienie impulsu moralnego, niepewności jego istnienia a jeśli już, to słabości jego oddziaływania na czyny jeśli jednostka pozostaje poza obrębem wspólnoty, w której impuls ten może zachować rozeznanie co do słuszności wyborów. Bauman, Tester 2003: 164–165.



puls moralny przekształca się w konkretny i skodyfikowany nakaz etyczny, stanie się nie tylko słyszalny ale również spowoduje, że zakres jednostkowej odpowiedzialności sprowadzony zostanie do rozsądnego wykonalnego wachlarza zobowiązań nie wymagającego heroizmu (Bauman 2007: 32). Jest to zatem wizja społeczeństwa, którego „ontologię wyprzedza etyka”.

Bauman jest zwolennikiem tezy, że przenoszenie moralnych intuicji i impulsów do ogółu społeczeństwa, do instytucji społecznych jest problemem bardziej politycznym niż etycznym: „istnienie ożywionej, świadomej swoich zadań i poważnie do owych zadań podchodzącej agory powinno, jak się wydaje, odgrywać w tej kwestii kluczową rolę. Niestety, na nasze nieszczęście, społeczeństwo, w którym żyjemy jest w oczywisty sposób takiej agory pozbawione” (Bauman, Tester 2003: 83). Tym bardziej w warunkach globalizacji brak instytucji tego typu.

## 5. Koncepcja instytucjonalnej refleksyjności A. Giddensa

Punktem wyjścia istotnych dla niniejszego tekstu rozważań Giddensa jest koncepcja przemian w obszarze mechanizmów konstruowania jednostkowej tożsamości, które nadają kształt instytucjom późnej nowoczesności i przez które to instytucje, owe mechanizmy tożsamościowe są zarazem konstruowane: „Tożsamość jednostki nie jest bezwolną, zdeterminowaną przez czynniki zewnętrzne rzeczą. Jakkolwiek lokalne byłyby konteksty działania jednostek, konstruując swoją tożsamość czynnie uczestniczą one w społecznych oddziaływaniach o globalnych konsekwencjach i implikacjach” (Giddens 1996: 4). Zdaniem Giddensa, jedną z wyróżniających cech późnej nowoczesności jest zacieśniająca się wzajemna zależność między dwoma „krańcami” bytowości i intencjonalności: czynnikami globalnymi z jednej strony i indywidualnymi dyspozycjami z drugiej” (s. 3). Można sądzić, że instytucjonalna refleksyjność nowoczesności a więc refleksyjność, która ma charakter utrwalaony i wyartykułowany – zjawisko, które Giddens uznaje (obok rozdzielenia czasu i przestrzeni oraz wykorzenienia instytucji społecznych) za trzeci główny czynnik dynamizmu nowoczesnych instytucji, które odrywają życie społeczne od gotowych wzorców i ustalonych praktyk, jest szansą na ukształtowanie się instytucji o globalnym charakterze.

**„Refleksyjność instytucjonalna** odnosi się do instytucjonalizacji postawy docieklivości i kalkulacji wobec ogólnych warunków odtwarzania syste-

mu: pobudza ona a zarazem odzwierciedla upadek tradycyjnych sposobów postępowania. Jest również związana z wytwarzaniem stosunków władzy (rozumianych jako mechanizm umożliwiający zmianę). Poszerzenie się obszaru refleksyjności instytucjonalnej leży u podłoża rozprzestrzeniania się organizacji w warunkach nowoczesności, nie wyłączając organizacji o zasięgu globalnym” (Giddens 2001: 18).

Refleksyjność nowoczesności, to zjawisko historyczne, które wyrażając dystansowanie się od zastanych zasobów wiedzy, rozwija się w warunkach, w których doszło do osłabienia wpływu tradycji. „Refleksyjność nowoczesności nie jest tym samym co właściwa wszelkiej ludzkiej aktywności refleksyjna kontrola działania. Refleksyjność nowoczesności oznacza, że większa część społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę. Wiedza nie jest przy tym czymś ubocznym lub przypadkowym, ale stanowi strukturalny element nowoczesnych instytucji, co daje obraz nader złożony, zważywszy na to, na ile sposobów można w warunkach nowoczesności poddawać refleksji refleksyjność”<sup>15</sup>. Przekonanie, że nasza wiedza (przy czym chodzi tu o wiedzę naukową, badania akademickie, wnioski eksperckie a także podręczniki i poradniki) może wpływać na nasze działanie oznacza zarazem świadomość zmienności wyborów i preferencji oraz zmienności pokładanego zaufania do systemów abstrakcyjnych<sup>16</sup>. W ramach „społeczeństwa ryzyka” U. Becka, „Przed jednostkami i zbiorowościami w posttradycyjnym świecie społecznym w każdym momencie stoi otworem nieprzebrana ilość potencjalnych sposobów postępowania (wraz z towarzyszącym każdemu ryzykiem). Wybieranie spośród takich możliwości zawsze sprowadza się do pytania „co by było gdyby” – jest kwestą wyboru jednej z „możliwych rzeczywistości” (Giddens 1996: 41). Owa wbudowana w póź-

---

<sup>15</sup> Giddens 1996: 29 oraz „Życie w epoce informacji wymaga w moim przekonaniu **refleksyjności**. Refleksyjność społeczna oznacza, że wciąż analizujemy okoliczności naszego życia. W społeczeństwach, w których w większym stopniu obowiązywała tradycja i obyczaj, ludzie mogli sobie pozwolić na działanie w mniej refleksyjny sposób. W wielu aspektach życia, którym wcześniejsze pokolenia nie poświęcały uwagi, my jesteśmy zmuszeni dokonywać własnych wyborów” Giddens 2004: 698.

<sup>16</sup> W ujęciu Giddensa, systemy abstrakcyjne obejmują „środki symboliczne” (przede wszystkim pieniądź jako środek wymiany, który pozwala przeprowadzać transakcje jednostkowe bez konieczności fizycznego kontaktu) oraz systemy eksperckie.

ną nowoczesność kontryfaktyczność<sup>17</sup> sposobu działania wymaga refleksyjności a zatem przenikania do owych warunków działań wiedzy, które wiedza ta „opisuje i analizuje, co wprowadza wciąż nowe niejasności w obszar, i tak uwikłanych w błędne koło i podważalnych, postradycyjnych pretensji poznawczych” (Giddens 1996: 40).

Można w tym miejscu dodać, że instytucjonalny charakter owej refleksyjności oznacza zarazem, że ma ona charakter społecznie utrwalonego procesu poddawania rewizji dotychczasowych działań i wzorców z uwagi na nowo zdobytą wiedzę, w tym również rewizji czy kwestionowania oglądu procesu globalizacji gospodarowania.

**Socjologia krytyczna.** Wypowiadając się na temat roli współczesnej socjologii i innych nauk społecznych Giddens wskazuje na ich emancypacyjny charakter. W tym przypadku polegałby on na zadaniu kształtowaniu w społeczeństwie przekonania (rola polegająca na uświadomieniu, że ...), że pewne zdarzenia społeczne nie są tworem nieuniknionych wydarzeń przyrodniczych, ale tworem historycznym i kulturowym. Tak więc i zjawiska związane z globalizacją gospodarki i konsekwencjami tego procesu oraz ich moralną ocenę należy rozpoznawać w ich kontekście kulturowym.

Teoria Giddensa zakłada, że socjologia krytyczna jest wiedzą, która „nie uznaje, że świat społeczny jest nam dany, lecz stawia pytania: jaki typ zmiany społecznej jest możliwy do przeprowadzenia i pożądany oraz jak powinniśmy dążyć do jego osiągnięcia?”. Zgodnie z trzecią formą wyobraźni socjologicznej, należy żywić przekonanie, że „żadnym procesem społecznym nie kierują niezmiennie prawa. Jako ludzie nie jesteśmy igraszką nieuchronnych praw natury. Oznacza to jednak, że musimy być świadomi odmiennych przyszłości, które potencjalnie otwierają się przed nami. W trzecim znaczeniu wyobraźnia wspomaga w krytyce istniejących form społeczeństwa” (s. 172)<sup>18</sup>. Przede wszystkim chodzi o krytykę dominacji industrializmu prowadzącego do ekologicznej katastrofy, dyskryminacji etnicznej zwłaszcza

---

<sup>17</sup> Kontryfaktyczny, czyli odnoszący się do zdarzeń potencjalnych lub nierzeczywistych, za: *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, 2003.

<sup>18</sup> Wyobraźnia socjologiczna, termin wprowadzony przez Ch. W. Millsa oznacza dla Giddensa kilka pokrewnych form wrażliwości niezbędnych w analizie socjologicznej, tj. wrażliwość historyczną (zrozumienie, jak bardzo różni się dzisiejsze życie od form minionych, przywrócenie „świata, który utraciliśmy”), antropologiczną (odrzućcenie etnocentryzmu, jawnej lub ukrytej wiary, że sposoby życia, które rozwinęły się na Zachodzie, mają przewagę nad życiem innych kultur) i krytyczną, odnoszącą się do przyszłości (s. 23–33).

w postaci wyzysku etnicznego w krajach wysoko rozwiniętych, wyzysk płci (kobiet), anarchizm pomiędzy państwami narodowymi.

**Polityka emancypacji i polityka życia.** Rozróżnienie przez Giddensa kategorii „polityki emancypacji” i „polityki życia” (Giddens 1996: 286–313). jest propozycją powrotu sfery moralnej do świata społecznego. Mianem polityki emancypacji Giddens określa ogólne kulturowe nastawienie (którego konceptualizacja jest obecna w pracach wielu filozofów i socjologów m.in. J. Habermasa i J. Rawlsa) na wyzwolenie jednostek i grup z ograniczeń, które ciążyą na ich szansach życiowych. Fundamentalna zasada leżąca u podstaw tej polityki, to zasada autonomii jednostki odwołująca się do wymogu zachowania równowagi między wolnością jednostki a odpowiedzialnym działaniem wobec innych i poszanowaniem zobowiązań względem zbiorowości. Polityka emancypacji przejawia się zdaniem Giddensa w różnorodnych prądach i tendencjach współczesności (liberalizm, radykalizm, konserwatyzm) i oznacza: wyzwolenie życia społecznego z niezmienności tradycji i obyczaju, zmniejszenie lub eliminowanie wyzysku, nierówności i ucisku. Funkcjonując zgodnie z zasadami etyki sprawiedliwości, równości i uczestnictwa, polityka emancypacji dotyczy także kwestii podziału władzy i zasobów.

Z kolei polityka życia obejmuje sporne zagadnienia wynikające z procesu jednostkowej samorealizacji w warunkach posttradycyjnych, w których oddziaływania globalne głęboko ingerują w refleksyjny projekt tożsamości, zaś procesy samorealizacji jednostek oddziałują na przebieg zdarzeń w skali globalnej (s. 292). Generalnie chodzi o to, że jednostka w warunkach późnej nowoczesności konstruuje, modyfikuje i podtrzymuje własną tożsamość w sposób refleksyjny w kontekście zmian zachodzących w życiu społecznym w lokalnej i globalnej skali. Tożsamościowa narracja kształtowana w ramach polityki życia jest zatem polityką refleksyjnej mobilizacji systemu późnej nowoczesności na poziomie indywidualnym i oznacza, że „osobiste jest polityczne” (pionierami tej idei byli studenci z roku 1968, wspólnie – feminizm, ruchy ekologiczne).

Zdaniem Giddensa, świadomość, że przyjęte wzory życia i decyzje osobiste wpływają na sprawy lokalne i globalne oraz to, że wzrasta zmaganie się z rosnącymi zagrożeniami dotyczącymi m.in. światowych ekosystemów będzie wymagało z pewnością działań na poziomie wyższym od jednostkowych wyborów. Jednakże bez uzyskania reakcji i odpowiednich działań ze strony jednostek nie będzie można się na tym poziomie z nimi uporać. I tak,

jednym z elementów tak rozumianej polityki jest zdjęcie ze stylu życia presji akumulacji ekonomicznej i zastąpienie programu nieskrepowanego rozwoju ekonomicznego (zagrożenie środowiska naturalnego, sposoby wykorzystywania źródeł energii jądrowej, rozwój zbrojeń) – programem rozwoju osobistego a więc kultywacją możliwości wyrażania siebie i kreatywności<sup>19</sup>.

Zdaniem Giddensa, ponieważ refleksyjność projektu tożsamości jednostkowej polityki życia zachodzi poprzez kontakt z pochodzącymi z różnych źródeł specjalistycznych systemami abstrakcyjnymi, te zaś nie mogą nie wywoływać pytań o charakterze moralnym i egzystencjalnym – w konsekwencji owe pytania i problemy powracają do sfery publicznej w efekcie podejmowania jednostkowych decyzji i wyborów sferę tę zarazem kształtując. „Zagadnienia polityki życia stwarzają warunki do powrotu wypartych treści. Domagają się powrotu kryteriów moralnych w życiu społecznym i odbudowy wrażliwości na kwestie, które instytucje nowoczesności systematycznie rozmywiają” (Giddens 1996: 304). Pojawiające się zarówno na poziomie życia codziennego i w kontekście zbiorowych zmagania z „kresem natury” problemy moralno-egzystencjalne są aktywnie podnoszone w debacie publicznej i mogą wpływać na kwestie polityki życia. Problemy polityki życia ujawniają się tymczasem w ramach struktur politycznych, które nie w pełni do owych moralno-egzystencjalnych problemów są przystosowane. To może stać się bodźcem do powstawania odmiennych, różnych od dziś dominujących form politycznych w obrębie państw oraz na poziomie globalnym.

Nierówności ekonomiczne zarówno w skali globalnej, jak i w obrębie społeczeństw rozwiniętych gospodarczo, nie są zbieżne z aktualnie znaną polityką emancypacji, z drugiej jednak strony trudno sobie wyobrazić aby np. przepaść cywilizacyjna między krajami pierwszego i Trzeciego Świata była możliwa do zniesienia przez dalsze światowe uprzemysłowienie na wielką skalę. Proces emancypacji krajów nierozwiniętych może zatem przebiegać tylko w inny sposób, tj. może opierać się wyłącznie na zmianach w polityce życia państw rozwiniętych.

Na zakończenie referowania poglądów A. Giddensa należy podkreślić, iż wprawdzie nie formułuje on *explicite* programu instytucjonalizacji etyki

---

<sup>19</sup> Program radykalnej korekty na poziomie jednostkowych wyborów i odrzucenie wzorca „presji ekonomicznej akumulacji” ściśle wiąże się z wypowiedziami wielu współczesnych badaczy, którzy źródeł narastającego „przerostu konsumpcji” dopatrują się w zaniku jednostkowej odpowiedzialności społecznej oraz korozji wartości społeczeństwa obywatelskiego.

globalnej, to jednak stwierdza, że wykraczające poza kompetencje państw narodowych wyzwania globalizacji wskazują na potrzebę stworzenia ponadnarodowych mechanizmów reagowania, które na wzór ONZ i UE „mogłyby zapoczątkować nowy kosmopolityczny porządek z przejrzystymi procedurami i normami regulującymi działania na poziomie ponadnarodowym, jak kwestie obronności czy prawa człowieka” (Giddens 2004: 96).

## Podsumowanie

Można stwierdzić, że rozpoznane w analizowanych tekstach Z. Bauma-  
na i A. Giddensa formy uprawomocnienia procesu instytucjonalizacji etyki  
globalnej, to:

- socjologiczno-filozoficzne świadectwo i empiryczno-aksjologiczna  
diagnoza świata społecznego: lista „niepokojów” „pragnień” czy „oporów”  
(Pałubicka 1990: 10–13) ponowoczesności jako stanu kultury (negatywne  
konsekwencje globalizacji, „umasowienia”, konsumpcjonizmu, indywidua-  
lizmu itp.)

- ontologia życia społecznego, w tym konceptualizacja relacji mię-  
dzy jednostką a społeczeństwem w ujęciu konstruktywizmu społecznego,  
którego teoretyczno-empiryczną podstawą jest zjawisko jednostkowej  
oraz instytucjonalnej refleksyjności

- korekta dominującego paradygmatu nauk społecznych: projekt so-  
cjologii moralnej i socjologii krytycznej jako dyscyplin podejmujących  
zadanie kształtowania i rozpowszechniania w ramach społeczeństw wie-  
dzy o historyczno-kulturowym, w tym moralnym (a nie przyrodniczym!)  
charakterze działań i zdarzeń społecznych.

Podejmując kwestię poznawczego statusu odnośnych uprawomocnień  
przydatne może okazać się odwołanie do pojęcia tzw. faktu moralnego<sup>20</sup>.  
Pojęciem tym określa się stany rzeczy, sytuacje i okoliczności, które w da-  
nej kulturze uzyskują ponadjednostkową, zobiektywizowaną ocenę moralną.  
Wówczas ów fakt moralny zostaje odniesiony do pewnych funkcji społecz-

---

<sup>20</sup> M. Smith posługuje się tym terminem w odniesieniu do jednostkowych decyzji uzna-  
wania danej sytuacji za słuszną bądź niesłuszną – fakt moralny uzyskuje zatem interpretację  
psychologistyczną. Także w sensie tzw. racji do działania, które zostało uznane za słuszne  
(interpretacja socjologiczna), Smith 1998: 449–453.

nych i traktowany jest (jego spełnienie) jako warunek zapewnienia trwałości i stabilności społeczeństwa. Owa trwałość i stabilność postrzegane są jako wartości (stany rzeczy) pozytywne oraz identyfikowane z celem o postaci biologicznego przetrwania bądź przetrwania w sensie zachowania i uchronienia pewnych wartości. Wartością-celem staje się zatem funkcjonowania świata społecznego w określony sposób, tj. zgodnie z wyznawanymi (i praktykowanymi) w nim wartościami. Przyjmując ów moralny realizm<sup>21</sup> w wersji antyidywidualistycznej, można stwierdzić, iż w danych warunkach historycznych i kulturowych a konkretnie – w warunkach globalizacji – istnieją pewne stany rzeczy, sytuacje, okoliczności, które punktu widzenia hierarchii wartości kultury Zachodu są uznawane za słuszne bądź niesłuszne. W rezultacie, w celu uzyskania pożądanego formy świata społecznego, wiedza o nich a w szczególności związane z nimi oceny moralne powinny zostać wyrażone *explicite*, utrwalone – i w konsekwencji zinstytucjonalizowane.

## BIBLIOGRAFIA

- Baumann Z., Tester K. 2003. *O korzyściach płynących z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Wydawnictwo Sic!: Warszawa.
- Baumann Z. 2006. *Płynna nowoczesność*. Wydawnictwo Literackie: Kraków.
- Baumann Z. 2007. *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Wydawnictwo „Znak”: Kraków.
- Dahrendorf R. 2003. *Perspektywy rozwoju gospodarczego, społeczeństwo obywatelskie i wolność polityczna*. w: Danecki J., Danecka M. (red.), *U podłożu globalnych zagrożeń. Dylematy rozwoju*. Instytut Polityki Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa.
- Giddens A. 1996. *Nowoczesność i tożsamość*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Giddens A. 1998. *Socjologia, Związłe, lecz krytyczne wprowadzenie*. Zysk i S-ka Wydawnictwo: Poznań.
- Giddens A. 2001. *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*. Zakład Wydawniczy NOMOS: Kraków.

---

<sup>21</sup> Jedno ze znaczeń tego stanowiska etyki normatywnej zakłada konieczność formułowania zasad i norm moralnych uwzględniających wiedzę o człowieku i świecie i rozpatrywanych z punktu widzenia możliwości ich realizacji (interpretacja indywidualistyczna). Por. *Mały słownik etyczny* 1994: 192–193.

- Giddens A. 2004. *Socjologia*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Kempy M. 1998. *Globalizacja*. w: *Encyklopedia Socjologii*. T. 1. Oficyna Naukowa: Warszawa.
- Kmita J. 2007. *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Studia Kulturoznawcze. Monografie. Bogucki Wydawnictwo Naukowe: Poznań.
- Kołąkowski L. 1966. *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa.
- Krajewski K. 2007. *Wstęp*. w: Krajewski K. (red.), *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*. Wydawnictwo KUL: Lublin.
- Mały słownik etyczny*. 1994. Jedynak S. (red.). Oficyna Wydawnicza Branta: Bydgoszcz.
- Pałubicka A. 1990. *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Wydawnictwo Naukowe UAM: Poznań.
- Pogonowska B. 1995. *Paranauka. Studium z filozofii nauki*. Ośrodek Wydawnictw Naukowych: Poznań.
- Smith M. 1998. *Realizm*. w: Singer P. (red.), *Przewodnik po etyce*. Książka i Wiedza: Warszawa.
- Sztompka P. 2002. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Wydawnictwo „Znak”: Kraków.
- Wielki Słownik Wyrazów Obcych*. 2003. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Barbara Pogonowska

## PHILOSOPHICAL AND EPISTEMOLOGICAL LEGITIMACY OF AN INSTITUTIONALIZE OF GLOBAL ETHICS OF ECONOMY

### S u m m a r y

The article attempts at presenting some philosophical and epistemological assumptions which are conceived of as legitimacy of institutionalize of global ethics of economy. The main goal of this article is to analyze selected ideas of Z. Bauman and A. Giddens concerning current social problems, needs and expectations in the global era. These cultural reasons are presenting from the point of view of some philosophical and epistemological assumptions.

Key words: globalization, philosophical and epistemological assumptions, make ethics into an institution, ethics of economy, legitimacy, social needs and expectations