

Dariusz Brzeziński

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

REDUKCJA I PROLIFERACJA WIELOZNACZNOŚCI: TEORIA KULTURY ZYGMUNTA BAUMANA W POLSKIM OKRESIE JEGO TWÓRCZOŚCI*

Artykuł poświęcony jest krytycznej analizie teorii kultury Zygmunta Baumana, rozwijanej przez niego przed Marcem 1968 roku. Problematyka ta zaczęła zajmować w jego twórczości miejsce centralne w czasie, gdy został kierownikiem Katedry Socjologii Ogólnej na Uniwersytecie Warszawskim. Obok wielu artykułów Bauman poświęcił jej wówczas dwie książki: *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria* oraz *Szkice z teorii kultury*. Pierwsza została wydana w roku 1966, a drugą z nakazu władz wycofano z druku i zniszczono jako element represji wymierzonych w autora w związku z wydarzeniami marcowymi. Niedawne odnalezienie niepełnego egzemplarza korektowego tej pracy, jej rekonstrukcja i publikacja – opatrzona napisanym po latach, odautorskim posłowiem – dają wreszcie podstawę do pełnej analizy wczesnej teorii kultury Baumana. Refleksja ta pozwoli przybliżyć słabo znany, a bardzo istotny – tak dla autora, jak i dla dyscypliny przez niego reprezentowanej – okres jego twórczości. Umożliwi ona także zdobycie cennej perspektywy do analizy jego późniejszych prac, ponieważ – jak tego dowiodę – wiele koncepcji, które wypracował on przed laty, było załączkiem jego rozpoznań na temat transformacji nowoczesności. Artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej przedstawiam spojrzenie Baumana na kulturę jako na mechanizm redukcji wieloznaczności. Unaoczniam w niej inspiracje, jakie czerpał on w tej materii z różnych nurtów rozwijanych na gruncie socjologii i antropologii, ale przede wszystkim wskazuję na oryginalność jego teoretycznych propozycji. Część druga została poświęcona refleksjom socjologa na temat kultury jako procesu proliferacji ambiwalencji. Ów był jego zdaniem *signum specificum* kultury zachodniej drugiej połowy XX wieku i wyrażał się między innymi w zjawiskach: indywidualizacji, globalizacji i pluralizacji kulturowej.

Główne pojęcia: teoria kultury; Zygmunt Bauman; strukturyzacja; ambiwalencja; konsumpcjonizm.

IFiS PAN, 00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, e-mail: dariusz.brzezinski@ifispan.waw.pl

* Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2014/12/S/HS2/00391.

Wprowadzenie

W twórczości Zygmunta Baumana przed rokiem 1968 wyróżnić można dwie zasadnicze fazy (Wiatr 2010: 270; Kempny 1995: 177; Tarkowska 1995: 11). W pierwszej z nich, trwającej do początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, głównym przedmiotem jego zainteresowania była socjologia polityki. Wpisując się w ramy programowe przedstawione przez Juliana Hochfelda (1958: 3–24), Bauman prowadził badania nad systemami politycznymi w państwach socjalistycznych i kapitalistycznych. Zajmował się brytyjskim ruchem robotniczym (Bauman 1959, 1960), podejmował inicjatywy mające na celu analizę życia politycznego w Polsce (Bauman 1957a: 3–26; 1962a: 55–69; 1962c: 7–30) oraz prowadził refleksje na temat marksizmu w jego „mechanistycznej” i „aktywistycznej” wersji (Bauman 1957b, 2001: 40–52; zob. Brzeziński 2014: 161–181). Powiększający się z roku na rok dysonans między wizją socjalizmu Baumana a sytuacją mającą miejsce w Polsce, wpłynął na zmniejszenie jego aktywności badawczej na tych polach (Wiatr 2010: 270)¹. Owa wypierana była systematycznie przez inną problematykę – teorię, socjologię i antropologię kultury². Znalazło to swoje odzwierciedlenie w profilu prac Katedry Socjologii Ogólnej Uniwersytetu Warszawskiego, którą Bauman kierował od czasu wyjazdu Hochfelda do Paryża w roku 1962. Tak ten czas wspominała Elżbieta Tarkowska: „Przejsście od poprzedniej problematyki badawczej Katedry, czyli socjologii stosunków politycznych ku antropologii społeczeństwa polskiego, dokonywało się stopniowo: od rewizji marksizmu (a rolę szczególną w przypadku Zygmunta Baumana odegrały prace Antonio Gramsciego, zwłaszcza jego *Listy z więzienia*), przez teorie zmiany społecznej, ku antropologicznym teoriom kultury. Już w połowie 1963 roku, a na pewno w roku 1964 wyraźne stało się przesunięcie zainteresowań Zygmunta Baumana z badania zagadnień polityki na badanie problemów kultury” (Tarkowska 1995: 11). Scharakteryzowany w tej wypowiedzi, kilkuletni okres funkcjonowania katedry, zaowocował założeniem Pracowni Antropologii Polski Ludowej (1967–1968).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że kierunek badań prowadzonych w ramach tej jednostki był przykładem szerszego trendu, która ujawnił się wówczas

¹ Nie oznaczało to bynajmniej definitywnego zerwania z prowadzeniem przez Baumana analiz na gruncie socjologii polityki. Wciąż pisał prace poświęcone tej problematyce, acz w wyraźnie rewizjonistycznym duchu (Bauman 2001: 40–52). Po przymusowej emigracji z kraju poświęcił kilka artykułów wydarzeniom Marca 1968 (Bauman 1968a: 5–21; 1969a: 7–23, 1969b: 3–8), a w kolejnych latach poddawał analizie sytuację polityczną w Europie Środkowo-Wschodniej (Bauman 1971: 25–51; 1972: 217–240; 1976: 81–108).

² Rozpoznania poświęcone kulturze Bauman podejmował już wcześniej. Były one zakorzenione w różnych nurtach marksizmu i ukierunkowane przede wszystkim na analizę zakresu implementacji socjalistycznych i kapitalistycznych wartości (Bauman i Wiatr 1953: 69–99; Bauman 1961: 103–138; 1965a).

w socjologii polskiej. Pozostawał on w opozycji do ilościowych analiz partycypacji społeczeństwa polskiego w życiu kulturalnym, rozwijających się intensywnie od czasu przełomu październikowego. Paweł Łuczeczek pisał na ten temat następująco: „[...] niemal od początku lat 60. coraz wyraźniej swą niezgodę na dominujący nurt badań nad uczestnictwem w kulturze wyrażało młodsze pokolenie badaczy – wprost krytykując aktualny model badań nad kulturą i postulując antropologizację bądź też nawiązując do antropologii kulturowej i wskazując korzyści płynące z niej dla socjologa kultury” (Łuczeczek 2011: 65). Do charakterystycznych rysów wspomnianego zwrotu należało kierowanie uwagi na kwestię rozwoju analiz teoretycznych, skupianie uwagi na badaniach jakościowych, a także analizowanie współczesnych przeobrażeń kulturowych (zob.: Kłoskowska 1964; Mokrzycki 1964: 241–248; Czerwiński 1965: 9–28). Wpisując się w tę tendencję – a jednocześnie w znacznym stopniu ją współtworząc – Bauman wydał w latach 1964–1968 w języku polskim i angielskim kilkanaście artykułów poświęconych problematyce kultury, a także przygotował dwie książki. Jedna z nich – *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria* – została opublikowana w roku 1966, natomiast druk drugiej – *Szkiców z teorii kultury* – został wstrzymany w wyniku wydarzeń Marca 1968³. Książka ta – przez wiele lat uważana za bezpowrotnie zaginioną – przetrwała w jednym, niepełnym egzemplarzu korektowym. Jego niedawne odnalezienie, rekonstrukcja i publikacja⁴ (Bauman 2017), pozwala w pełni nakreślić obraz przemian, jakim podlegała teoria kultury Baumana w okresie przed jego przymusową emigracją z kraju.

We wzmiankowanym czasie wyróżnić można dwa sposoby ujmowania kultury przez Baumana. Zgodnie z jednym z nich stanowi ona „sferę celów, wartości, znaczeń i wzorów – wszystkiego tego, co bez względu na swe ponadjednostkowe pochodzenie jest zinterioryzowane lub może być interioryzowane” (Bauman 1996: 10). Zgodnie z tym spojrzeniem kultura, jako rzeczywistość *sui generis*, jest zewnętrzna wobec jednostek i oddziałuje na nie w sposób przymuszający. Jej funkcja polega na „redukowaniu nieoznaczoności świata” (Bauman 2017: 66), to jest eliminowaniu szeregu potencjalności oraz ukazywaniu określonych

³ Pomimo zaawansowanych prac redakcyjnych, Wydawnictwo Ossolineum postanowiło odstąpić od publikacji tej książki i w kwietniu 1968 roku rozwiązało umowę autorską z Baumanem. Zob. „Wniosek o spisanie na straty wypłaconego honorarium i kosztów składu”, 9 maja 1968 r.,teczka redakcyjna *Szkiców z teorii kultury*, Archiwum Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, B–196.

⁴ Większa część egzemplarza korektowego rzeczonyj publikacji została odnaleziona po latach w zbiorach połączonych bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk oraz Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Tekst ten – wraz z zachowanymi materiałami redakcyjnymi – stał się podstawą rekonstrukcji dzieła. Zostało one wydane na przełomie 2016 i 2017 roku, wraz z napisanym po latach posłowiem autora. Więcej na ten temat: Brzeziński 2017: 6–29.

wyborów jako właściwych i oczywistych. W ten sposób zapewnia ona korelację działań ludzkich w ramach porządku społecznego. Takie ujęcie dobrze wpisywało się w powszechny wówczas na gruncie socjologii i antropologii paradygmat, zgodnie z którym sposób myślenia i działania jednostek jest pochodną konstytutywnych dla kultury wzorców (zob. Archer 1992: 1–21). W części swych ówczesnych prac Bauman wyraźnie jednak wyszedł jednak poza to systemowe ujęcie. Dowodził na przykład, że w „heterogennym społeczeństwie rozwojowym”⁵ kultura nie jest bynajmniej systemem, lecz „luźnym zbiorem niekoniecznie koherentnych zbiorów i znaczeń” (Bauman 1966: 433). W jednym z rozdziałów książki pt. *Szkice z teorii kultury* pisał: „żyjemy w epoce, która zdaje się, po raz pierwszy w dziejach, uznawać wieloznaczność kulturową za stan przyrodzony i nieodmienny świata, forytować taką formę osobowości, która w atmosferze wieloznaczności dobrze sobie radzi i czuje się nawet jak przysłowiowa ryba w wodzie; i nawet szczyli się tym, że nieoznaczoność ludzkiej sytuacji nie tylko wykryła, ale i zaakceptowała jako stan prawdziwie ludzki i na sposób ludzki szlachetny i wzniosły – jako powołanie człowieka” (Bauman 2017: 191). Bauman przypuszczał, że zmiany zachodzące w drugiej połowie XX wieku będą wymagać wypracowania zupełnie nowego sposobu teoretyzowania na temat kultury. Zaproponowane przez niego rozwiązania były jak na owe czasy niezwykle innowacyjne, a z perspektywy czasu można je interpretować jako zapowiedź analiz, które przedstawił w ramach analiz transformacji nowoczesności.

Kultura jako mechanizm redukcji wieloznaczności

W prowadzonych w niniejszej części tekstu analizach odwołam się do klasycznego dzieła Alfreda Kroebera i Clyde’a Kluckhohna (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nie wynika to bynajmniej z przekonania, że ówczesne rozpoznania Baumana można wpisać w jeden z sześciu wyszczególnionych przez nich głównych typów definiowania kultury: nominalistyczny, historyczny, normatywny, psychologiczny, strukturalistyczny i genetyczny⁶. Złożone, wieloaspektowe analizy socjologa nie tylko zdecydowanie wymykają się takim próbom, ale wpisują się w każdą z wyszczególnionych

⁵ Określenie to Bauman zastosował w książce *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria* względem zbiorowości heterogennych pod względem społecznym i kulturowym, bądź też w skrócie: „Htht” (Bauman 1966: 374–450). Analizy te będą przedmiotem moich szczegółowych rozważań w dalszej części artykułu.

⁶ Kroeber i Kluckhohn wyszczególnili także „niekompletne” teorie kultury. Ów typ – z uwagi na jego nieprzydatność analityczną – jest zwykle pomijany w rozprawach poświęconych temu podziałowi (zob. np. Kłosowska 2007: 22, Filipiak 2003: 15–20). Tak też będzie w niniejszym artykule.

przez nich płaszczyzn analizy owej kategorii. Typologię tę wykorzystam natomiast jako narzędzie analityczne do ustrukturyzowania mych wywodów poświęconych spojrzeniu Baumana na kulturę jako na mechanizm redukcji wieloznaczności. W rozpoznaniach tych zwrócę uwagę na różnorodność inspiracji, z których czerpał, kształtując swe ówczesne poglądy. Przedstawię ich ewolucję – zachodzącą pod wpływem strukturalizmu – a także je ocenię, uwzględniając współczesne teorie kultury.

Biorąc pod uwagę nominalistyczne ujęcie kultury należy zauważyć, że w omawianym tu okresie Bauman utożsamiał ją ze sferą celów, wartości, znaczeń i wzorów zachowania, które są zewnętrzne wobec jednostek i wywierają na nie przymuszający wpływ. Wyróżnikiem zjawisk, które w jego przekonaniu można zaliczyć do tej kategorii, była zdolność ich interioryzacji (Bauman 1966: 7, 8). Odwołując się do tradycji badań antropologicznych – szczególnie bliskich w tym czasie tak Baumanowi, jak i części ówczesnych badaczy kultury w Polsce (zob. Łuczeczko 2011: 66) – można wskazać na paralelę między tym sposobem definiowania kultury a stanowiskiem charakterystycznym dla szkoły konfiguracyjnej. W obu tych przypadkach nacisk położony został bowiem na kwestię zobiektywizowanych norm, przyswajanych przez jednostki na drodze socjalizacji (zob. Benedict 2002: 127, 128). Nie oznaczało to jednak bynajmniej bezkrytycznej akceptacji przez Baumana innych założeń, przyjętych w ramach tego nurtu⁷. W rozdziale otwierającym *Szkice z teorii kultury* opowiedział się on przeciwko właściwej tak jemu, jak i szkole funkcjonalnej, koncentracji na badaniach synchronicznych. Skrytykował także – jego zdaniem nadmierne – skupienie uwagi na zbieraniu danych etnograficznych, pozbawione refleksji na temat człowieka jako istoty gatunkowej. Obie te tendencje ocenił jako przyczyny kryzysu na gruncie nauk o kulturze (Bauman 2017: 39–69). Tym, co mogło je z niego wyzwolić, było jego zdaniem zwrócenie się ku ogólnej teorii kultury, którą rozwijał wówczas Claude Lévi-Strauss (2009; zob. Bauman 2017: 373–378). Kwestia skomplikowanych związków jego myśli z twórczością autora *Smutku tropików* będzie jeszcze przedmiotem analizy w tym tekście. Tu zaś chciałbym jedynie odnieść się do ewolucji, jaka pod wpływem strukturalizmu zaszła w nakreślonym powyżej sposobie definiowania kultury przez Baumana. Otóż stwierdził on, że można dostrzec wyraźną analogię między „fonemem” a „wzorem zachowania”. Tak jak pierwsza z tych kategorii znajduje swą materializację w postaci reprezentacji dźwiękowych, tak druga – której socjolog nadał też miano „aktenu” – odnosi się do obiektywnie istniejącego modelu, którego

⁷ Bauman wskazał w *Kulturze i społeczeństwie*, że nie był zwolennikiem tzw. szerokiego, antropologicznego rozumienia kultury (Bauman 1966: 10–15; zob. Flis 2001: 66–68). Charakterystyczne dla tego spojrzenia przeciwstawienie kultury i natury postulował zastąpić opozycją kultury i społeczeństwa.

realizacją są działania jednostkowe (Bauman 2017: 110–113). „(...) wzór działania – pisał Bauman – ukaże się nam jako zestaw cech dystynktywnych, wyróżniających najbardziej prawdopodobne zachowanie się określonych członków danej wspólnoty kulturowej w sytuacjach, w ramach danego systemu kulturowego znaczących. Ta definicja uwypukla decydującą rolę wzorów działania w strukturalizowaniu społecznego świata i tym samym w redukowaniu jego nieoznaczoności – powiększaniu ‘negentropii’” (tamże, s. 111).

Charakterystykę historycznego aspektu rozważań Bauman o kulturze warto rozpocząć od przytoczenia jego słów, zgodnie z którymi jest ona „wytworem skumulowanych doświadczeń procesów życiowych wielu pokoleń i zarazem owe procesy życiowe ‘obsługuje’” (tamże, s. 347). Wyraźnie podkreślał znaczenie dziedzictwa przeszłości tak w zakresie kształtowania doświadczeń jednostkowych, jak i selekcji nowych treści. Wskazywał, że przyswajanie tych ostatnich jest w dużej mierze pochodną ich zgodności z przekazem tradycji. Siłę oddziaływania teje uzależniał jednak w znacznym stopniu od tego, na którym miejscu kontinuum między formacjami „stabilnymi” i „rozwojowymi” dana kultura się znajduje. Wzmiankowane tu rozróżnienie zostało przez niego zarysowane już w pierwszym z tekstów, jakie poświęcił systematycznym rozważaniom z zakresu teorii kultury (Bauman 1964: 51–91). W kolejnych kilku latach było ono przez niego systematycznie doskonalone (Bauman 1965b: 203–233; 1966). Podstawą rzeczowej typologii było charakterystyczne zarówno dla materializmu historycznego, jak i neoewolucjonizmu, dążenie do skonstruowania modelu analitycznego pozwalającego na stadializację dziejów ludzkości. Pod wpływem prac Leslie A. White (1959) i Juliana Stewarda (1955), Bauman doszedł do wniosku, że jedynym obiektywnym, uniwersalnym, a jednocześnie też empirycznie dostępnym kryterium ewolucji⁸ jest rozwój techniki (Bauman 1964: 53–59). „[...] przy zastosowaniu takiej miary – pisał – wyodrębnić można dwa wielkie typy kultur: a) kultury stabilne, wymagające stałej ilości energii i przeciwdziałające jej powiększaniu; b) kultury rozwojowe, wymagające rosnącej ilości energii i pobudzające wzrost jej absorpcji” (tamże, s. 59). Jego dalsza analiza obu formacji ufundowana była w głównej mierze na kwestii znaczenia i roli tradycji. Bauman przekonywał, że dla kultur stabilnych owa stanowi punkt odniesienia wszelkich podejmowanych regulacji. Twierdził, że tak na poziomie strukturalnym, jak i instytucjonalnym oraz świadomościowym, nie było

⁸ Bauman odrzucił charakterystyczny dla klasycznego ewolucjonizmu pogląd o istnieniu właściwych wszystkim społeczeństwom, uniwersalnych praw rozwoju. Skrytykował także założenie, zgodnie z którym względnie izolowane kultury miałyby ewoluować w sposób swoisty. Ewolucję rozumiał w latach sześćdziesiątych XX wieku „nie jako wiązkę linii równoległych i nie jako drzewo o coraz bardziej oddalających się od siebie gałęziach, lecz jako takie hipotetyczne drzewo, które ustawicznie rozgałęzia się, ale którego gałęzie zrastają się także ze sobą, wiodąc być może do pojawienia się na szczycie drugiego wspólnego pnia” (Bauman 1964: 53).

wówczas miejsca na jakiegokolwiek innowacje. Jego rozpoznania wpisywały się w powszechnie ówczesnie przyjmowany – a od kilku dziesięcioleci systematycznie poddawany krytyce (zob. Carrithiers 1994: 24–51; Hanson 1999: 183–201; Wolf 2009) – ahistoryczny sposób ujmowania kultur plemiennych. Za całkowite przeciwieństwo tych formacji Bauman uznał społeczeństwa rozwojowe, otwarte na ciągłą zmianę, innowację i postęp. O nich to pisał, że „niezbilansowanie mikrospołeczne jest ‘wkalkulowane’ w mechanizm osiągnięcia makrospołecznej równowagi; ale w rezultacie ‘dawność’, ‘tradycja’ tracą sens jako przewodnicy w rzeczywistym życiu” (Bauman 1964: 67). Jego rozważania dotyczące tej problematyki – skoncentrowane na funkcjonowaniu społeczeństw zachodnich w okresie wysoko rozwiniętej techniki – zostaną przybliżone w kolejnej części artykułu.

Z przedstawionych powyżej analiz jasno wynika, że szczególnie ważnym aspektem ujmowania kultury przez Baumana w latach sześćdziesiątych XX wieku była sfera normatywna. W zgodzie z ówczesnymi tendencjami w socjologii i antropologii podkreślał on znaczenie wzorców i wartości w zakresie kształtowania i strukturyzowania społeczności ludzkich (Bauman 1966: 7–26, zob. Kłóskowska 2007: 24). Twierdził, że w ramach każdej kultury następuje selekcja określonych norm, które nadają jej tożsamość, a jednocześnie zapewniają możliwość podejmowania zorganizowanych działań. Pisał na ten temat następująco: „Kultura przekształca amorficzny chaos w układ prawdopodobieństw przewidywalny i manipulowany zarazem – przewidywalny przez to właśnie, że manipulowany. Chaos doznań przekształca w spójny system znaczeń, a zbiór jednostek – w system społeczny o trwałej strukturze. Kultura to tyle, co likwidacja nieoznaczoności sytuacji ludzkiej (lub w każdym razie jej redukcja) przez wyeliminowanie jednych możliwości na rzecz drugich” (Bauman 2017: 108). Nacisk na normatywne ujęcie kultury nie zmniejszył się w związku z inspiracją Baumana pracami Ferdinanda de Saussure’a i Claude’a Lévi-Straussa. W swych tekstach z zakresu semiotyki strukturalistycznej zwracał uwagę na ładunek informacyjny znaków, służący transmisji wartości konstytutywnych dla danej zbiorowości i pozwalający zapewnić korelację między podejmowanymi działaniami (Bauman 1967a: 49–82; 1967b: 69–95; 2017: 159–239). Kulturę przyrównywał do systemu, działającego na zasadzie nieświadomianej infrastruktury (na podobieństwo *langue*), stanowiącej układ odniesienia dla zachowań jednostkowych (analogia do *parole*) (Bauman 2017: 112; Saussure 1961; Lévi-Strauss 2009). Inspiracją metodą strukturalistyczną miała jednak w przypadku Baumana wyraźnie zakreślone granice. Pisał on, że „aby nie roniąc nic z odkryć metodologicznych Lévi-Straussa, uniknąć zarazem ‘ślepego zaułka’, w jakim umieszcza badacza jego filozofia, trzeba rozstrzygnąć, wobec jakiej to rzeczywistości kultura – ów specyficznie ludzki aspekt czynnego istnienia – pełni funkcję znakową” (Bauman 2017: 66). Bauman odrzucał przynależne autorowi *Smutku*

tropików przekonanie, że nadrzędnym celem antropologii powinna być refleksja nad prawami rządzącymi ludzkim umysłem. Z ogólnych założeń myśli marksistowskiej – stanowiącej nieodłączny fundament jego twórczości – wywodził przekonanie o konieczności koncentrowania się na sposobie organizacji ludzkiego świata (Bauman 1968b: 19–33). Przekonywał, że kultura – definiowana jako zespół norm bądź znaków – ma dla istnienia formacji społeczno-ekonomicznych szczególne znaczenie.

Prymarna rola kultury w zakresie redukcji wieloznaczności była przez Baumana postrzegana jako funkcjonalna także w kontekście psychologicznych potrzeb jednostek. Pisał on w latach sześćdziesiątych XX wieku, że wszelki „organizm żywy jest zbudowany pod kątem wymogów ‘ustrukturyzowanego’ świata, w takim świecie tylko może prosperować. Jest on z natury wyczulony na poznawanie struktury otaczających go zdarzeń” (Bauman 2017: 106). W przypadku człowieka – dodawał – omawiana tu potrzeba oznacza nie tylko przystosowanie do środowiska, ale też czynny wkład w jego porządkowanie, w nadawanie mu określonych znaczeń i zapewnianie harmonijnej współpracy między jednostkami. Twierdził zatem, że między wolicjonalnością a determinacją nie tylko nie zachodzi żaden konflikt, ale że obie te sfery są ze sobą połączone na zasadzie dualizmu komplementarnego. Dużo uwagi Bauman poświęcał wówczas także procesowi przyswajania wzorców kulturowych. Zgadzał się z Talcottem Parsonsem, iż „uczenie się oznacza [...] włączenie elementów wzoru kulturowego do systemu działania indywidualnego podmiotu” (Parsons 2009: 18). Podobnie jak autor *Systemu społecznego* wskazywał na to, że internalizacja systemu normatywnego dokonuje się za pośrednictwem instytucji socjalizacji i kontroli (Bauman 1966: 9, 10)⁹. Ciekawą egzemplifikacją spojrzenia Baumana na tę kwestię stanowiło jego ówczesne przekonanie, że sumienie jest „społecznym produktem” (Bauman 1962b: 45). Dowodził on, że kształtuje się ono wskutek procesu akulturacji i wyposaża jednostkę w zestaw trwałych dyspozycji, które na podobieństwo „kodeksu” kształtują jego drogę życiową. Jego aprobatywne spojrzenie na tę kwestię – wynikające ze zwracania uwagi na funkcjonowanie ładu normatywnego – uległo znaczącej zmianie w czasie, gdy podjął się systematycznych analiz formacji nowoczesnej. W ramach myśli etycznej, rozwijanej przez Baumana od czasu wydania *Nowoczesności i Zagłady* (Bauman 2009b), podkreślał on niebezpieczeństwa związane z internalizacją norm etycznych, wskazując jednocześnie na potrzebę kształtowania osobistej – niepoddającej

⁹ O zależności między przyswajaniem wzorców kulturowych a stabilnością systemu społecznego Bauman napisał następująco: „Modelowo czysta postać kultur zakładałaby pełną tożsamość dyrektyw jednostkowo-asymilacyjnych (wzorów zachowania się) z dyrektywami społeczno-akomodacyjnymi (wymogami instytucjonalnymi czy – jak powiada Parsons – strukturalno-funkcjonalnymi)” (Bauman 2017: 245). Podkreślał jednocześnie, że sytuacja taka nie znajduje swej realizacji w praktyce społecznej.

się uniwersalizacji – odpowiedzialności za Innego (Bauman 1996; 2007; zob. Brzeziński 2008: 7–41). W ciągu kilku ostatnich dekad życia mocno krytykował nurt w teorii kultury, zgodnie z którym to społeczeństwo wyposaża jednostki w skłonność do działania moralnego. Za jego najważniejszego reprezentanta uznawał wówczas Émile’a Durkheima (Durkheim 2000; Bauman 1996: 178–185, Bauman i in. 1995: 129). Tymczasem z jego poglądami na tę kwestię w latach sześćdziesiątych był wyjątkowo zgodny.

Kultura rozumiana jako mechanizm redukcji wieloznaczności to znakomity przykład strukturalistycznego pojmowania tej kategorii. „Definicje należące do tej grupy – pisali Kroeber i Kluckhohn (1952: 61, 62) – nie skupiają się na widocznych, obserwowalnych podobieństwach w zachowaniu. Kultura jest tu wzorem lub systemem wzorów życiowych; jest rozumiana jako plan działania, a nie działanie samo w sobie; jest tym, co selektywnie profiluje ludzkie reakcje, a nie zawiera się w tych reakcjach”. Obaj badacze wskazali także, że podejście owo wiąże się z wypuklaniem koherencji wzmiankowanych wzorców. Rozpoznanie Baumana z lat sześćdziesiątych były reprezentatywne dla tego rozumienia kultury. Z jednej strony ujmował on ją jako zestaw celów, wartości i znaczeń, prymarnych względem jednostkowych wyborów¹⁰. Z drugiej strony wskazywał na to, że owe wzorce – czy też „aktemy” – tworzą mniej bądź bardziej uporządkowany system, który jest izomorficzny względem określonej zbiorowości. Mechanizmem istotnie wspomagającym utrzymywanie owej koherencji był w jego przekonaniu proces selekcji egzogennej treści kulturowych. Bardzo podobnie do przekonań reprezentowanych przez przedstawicieli szkoły konfiguracyjnej (por. Benedict 2002: 126–138) i funkcjonalistycznej (por. Malinowski 1958) Bauman twierdził, że: „Zbiorowość ludzka o mieszczącej się w ramach normy równowadze ekologicznej ujawnia skłonność do absorbowania elementów funkcjonalnych i opór wobec elementów obcych systemowi kulturowemu” (Bauman 2017: 347). Analizy te odnosiły się oczywiście w większej mierze do kultur znajdujących się bliżej bieguna „stabilności” niż „rozwoju” (Bauman 1964: 51–91). W przypadku tych ostatnich – poza większą tolerancją dla procesu akulturacji – Bauman wskazywał na zachodzenie procesu heterogenizacji społecznej i kulturowej (Bauman 1965b: 211–221; 1966). Nie wchodząc tu w szczegóły jego rozpoznań dotyczących tej materii – zostaną one podane analizie w kolejnej części tekstu – warto wskazać, że także w przypadku tych zbiorowości kładł on nacisk na proces integracji elementów kulturowych.

¹⁰ Stwierdzenie to warto zilustrować fragmentem *Szkieł z teorii kultury*: „Antropologiem staje się nasz kulturolog dopiero wtedy, gdy wznosi się na szczybel konstrukcji modeli, odtworzących nie daną wprost w doświadczeniu, niedostępną doznaniom zmysłowym strukturę wewnętrzną systemu, dzięki któremu zachowanie się A staje się zachowaniem wywołującym, a zachowanie się B – wywołanym” (Bauman 2017: 198).

U jego podstaw dostrzegał dominację mechanizmów rynkowych i wzorów kultury konsumpcyjnej (Bauman 1966: 374–450). Przekonanie to przyświecało mu także przez całą jego późniejszą karierę naukową (zob. Bauman 2009a; Brzeziński 2016: 84–101).

Biorąc pod uwagę – *last but not least* – genetyczne rozumienie kultury, warto przypomnieć, że Kroeber i Kluckhohn wyróżnili jego podtypy zorientowane na artefakty, idee i symbole, a także wskazali na istnienie definicji o charakterze rezydualnym¹¹ (1952: 64–71). Podział ten wynikał z tego, że część badaczy doszukiwała się pochodzenia kultury w aktywnej roli człowieka w produkcji dóbr materialnych, inni w jego twórczości intelektualnej, jeszcze inni zaś w faktie posługiwania się przez niego symbolami. Spojrzenia Baumana na tę kwestię w latach sześćdziesiątych nie da się jednoznacznie zaklasyfikować do żadnej z tych grup. W szkicu pt. *Człowiek i znak* (Bauman 2017: 114–158) wyszczególnił on dwie płaszczyzny szczególnie ważne w procesie filogenezy: opanowanie środowiska zewnętrznego oraz doskonalenie techniki komunikacji, umożliwiające podejmowanie zorganizowanych działań. Pisał: „Rozwiązaniem pierwszego zadania jest technologia, rozwiązaniem drugiego – wzory zachowania się. Oba narzędzia porządkowania świata składają się łącznie na kulturę” (tamże, s. 149). Kultura rozumiana jako sposób, poprzez który możliwe było narzucenie pewnej struktury na rzeczywistość zewnętrzną, stanowiła zdaniem Baumana środowisko, w którym mógł nastąpić rozwój człowieka. Temu zaś towarzyszyło wyłanianie się nowych form współtworzących ów sztucznie zaprojektowany ład, a także transformacja już istniejących. W konsekwencji – jak pisał – „przystosowany biologicznie do świata kulturowego człowiek stał się niewolnikiem kultury. Ona jest właśnie tym ograniczeniem, jakie nałożył on sam na siebie, nakładając je na swój świat” (tamże, s. 150). Jak łatwo zauważyć, w jego ówczesnym spojrzeniu na kwestię filogenezy przenikały się inspiracje materializmem historycznym i strukturalizmem. Bauman dążył do połączenia obu perspektyw – jak to zresztą czynił także w przypadku wcześniej analizowanych płaszczyzn refleksji nad kulturą – ujmując je dodatkowo w ramy wywiedzione z tradycji rewizjonistycznej. „[...] narzędzia, podobnie jak i znaki językowe, są dwiema nieistniejącymi bez siebie stronami ludzkiej *praxis*” – przekonywał. „Ta *praxis* właśnie jest rzeczywistą cechą gatunkową człowieka” (tamże, s. 155, zob. Bauman 1963). Kierując swą uwagę na tę kwestię, dążył do wykazania, że kultura nie jest tylko ograniczeniem człowieka, ale też strukturą, która pozwala mu na dokonywanie przekształceń w świecie zewnętrznym, co z kolei – zwrótnie – przyczynia się do zmian jej samej.

¹¹ W definicjach „rezydualnych” kulturę określa się przez opozycję do własności, które charakteryzują porządek natury, bądź odnoszą się do biologicznego wyposażenia życia człowieka.

Analiza teorii kultury Baumana przez pryzmat własności wyróżnionych w typologii Kroebera i Kluckhohna pozwoliła wykazać wielowymiarowość jego spojrzenia na rzeczoną kategorię w latach sześćdziesiątych. Różnorodność inspiracji, z których korzystał – nierzadko w sposób krytyczny, bądź wybiórczy, a także intensywność prowadzonych przez niego poszukiwań, pozwoliły mu zbudować w krótkim czasie złożoną konstrukcję teoretyczną. Można jednak dostrzec w niej pewne słabości. Przede wszystkim podkreślić należy pewne rozbieżności między rozpoznaniem Baumana o prymarnej roli kultury w zapewnianiu stabilności społecznej a jego refleksjami na temat zmienności dziejowej. Synchroniczne i diachroniczne analizy socjologa prowadzone były w znacznym stopniu niezależnie od siebie, a wszelkie próby ich powiązania nie przybrały bynajmniej spójnej formy. Po drugie, przywołane tu rozpoznania miały – posługując się określeniem Margaret Archer (1992: 25–45) – zdecydowanie konfliktowy charakter. Bauman kierował w nich swą uwagę na kwestię odgórną, regulacyjną roli kultury, bardzo mało miejsca poświęcając roli podmiotu w zakresie przekształcania rzeczywistości społecznej. Takie ujęcie trudno pogodzić z naciskiem, jaki w swej myśli rewizjonistycznej kładł na kategorię *praxis* (Bauman 2001: 40–52)¹², a także z przywołanymi w kolejnej części rozdziału rozważaniami poświęconymi „humanistycznej wizji człowieka”. Po trzecie, wątpliwości wzbudza dokonana przez socjologa charakterystyka społeczeństw „stabilnych”. Bauman przedstawił je jako homogeniczne, „ahistoryczne” oraz odznaczające się pełną synergicznością (Bauman 1966: 235–292). Z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy dotyczącej społeczeństw plemiennych, rozpoznania te należy ocenić jako znacznie uproszczone (zob. na przykład: Wolf 2009; Carrithers 1994: 24–51). W końcu też – po czwarte – w jego ówczesnych analizach pojawiło się wiele definicji kultury, w których podkreślał on nie zawsze tożsame elementy tej kategorii. Na przykład nacisk, jaki kładł na kwestię możliwych do zinternalizowania wzorców zachowania i jego sprzeciw względem szerokiej – antropologicznej – definicji kultury (Bauman 1966: 9–15), trudno

¹² Szczegółne znaczenie dla rozwoju myśli rewizjonistycznej Baumana miała inspiracja twórczością Antonio Gramsciego (zob. Bauman 1963:19–34). Mówił na ten temat w rozmowie z Keithem Testerem następująco: „Gramsci, w paradoksalny sposób, uchronił mnie przed staniem się antymarksistą, co stało się udziałem wielu innych rozczarowanych badaczy, którzy za jednym zamachem odrzucili także to, co w myśli Marksa było wtedy, i jest nadal, cenne. *Zeszyty więziennicze* Gramsciego przyniosły mi dobrą wiadomość: jak uratować etyczne jądro i analityczny potencjał, którego, czułem to, nie ma powodu odrzucać tylko dlatego, że obrósł dławiacą wszystko skorupą” (Bauman i Tester 2003: 38, 39). Pod wpływem twórczości Gramsciego – w tym zwłaszcza jego „filozofii praktyki” (Gramsci 1961) – Bauman dowodził konieczności upowszechniania – tak pośród intelektualistów, jak i szerszej publiczności – myślenia krytycznego i alternatywnistycznego. Wskazywał na potrzebę przeciwstawiania się zastanym wzorcom i schematom, a także podejmowania konkretnych, wspólnotowych działań w kierunku zmiany *status quo*. Więcej na ten temat: Tester 2004: 47–50; Brzeziński 2014: 172–177.

pogodzić z traktowaniem gdzie indziej techniki jako jej konstytutywnego elementu (Bauman 2017: 149).

Tym natomiast, co spajało wszystkie ówczesne rozpoznania Baumana poświęcone kulturze, było przekonanie, że stanowi ona mechanizm redukcji wieloznaczności. W praktyce oznaczało to, że nadaje ona zbiorowościom spójną tożsamość, pozwala na podejmowanie w ich ramach zorganizowanych działań, a także przyczynia się do utrzymywania w nich ładu społecznego. Godzi się przy tym zauważyć, że jednym z najistotniejszych aspektów ewolucji ówczesnej teorii kultury Baumana była zmiana w zakresie patrzenia na sposób, w jaki realizowane są wyszczególnione powyżej zadania. O kwestii tej wypowiedział się następująco w tekście, napisanym w roku 2016, w formie posłowie do jego *Szkiców z teorii kultury*: „Najgłębszym bodaj wstrząsem było dla mnie, o ile mogę na pamięci polegać, odkrycie kultury jako procesu raczej niż ciała stałego lub nastawionego na samostabilizację i utrwalenie, ciała ociężałego i inertnego, otoczonego klarownymi, a pilnie strzeżonymi granicami, a więc skutecznie od ‘obcych’ wpływów odseparowanego” (Bauman 2017: 374). Wzmiankowana w tych słowach zmiana oznaczała *de facto* przejście od koncentracji na „strukturze” do skupienia się na „strukturyzacji”. W omawianym tu okresie – jak i w latach kolejnych (Bauman 2012) – Bauman w istocie w coraz większej mierze zwracał uwagę na to, że redukcja wieloznaczności jest ciągłym, niekończącym się procesem, dzięki któremu rzeczywistość kulturowa ulega permanentnym zmianom. „Obsesyjny, kompulsywny pęd do strukturyzacji (porządkowania, ładu, ładu, inteligibilizacji) ludzkiego bycia-w-świecie” – pisał w dalszych słowach przywoływanego powyżej posłowie (Bauman 2017: 375, 376) – „jawił mi się odtąd jako sposób bycia zjawisk kulturowych – a jakoś ta nie czyniła kultury homeostatem czy utrwalaczem ‘systemu’, lecz wręcz przeciwnie – narzędziem nieustannie, nieodstępnie, natrętnie i nieuleczalnie dynamizującym ludzką kondycję”. Bauman dopatrywał się genezy owej zmiany w inspiracji myślą Lévi-Straussa. Przekonywał – wielokrotnie zresztą na różnych etapach swej pracy naukowej (zob. Bauman 2012: 40–43; 2000b: 188–190) – że konstytutywnym elementem wizji kultury autora *Smutku tropików* był jej czynnościowy charakter¹³. W swym odczytaniu myśli strukturalistycznej Bauman był – jak już uprzednio zauważyłem – dość wybiórczy. Nie skupiając się na generalnych celach antropologii Lévi-Straussa dążył do uwydatnienia, że zaprezentowana przez antropologa wizja kultury przybrała postać „nieskończonej serii

¹³ W napisanym w roku 1999 wprowadzeniu do reedycji *Kultury jako praxis* Bauman pisał: „W ujęciu Lévi-Straussa struktura przemieniła się z klatki w katapultę, z podcinającego / przykrawającego / hamującego / krępującego narzędzia w czynnik warunkujący wolność, z gwarantą jednakowości w narzędzie różnorodności, ze stabilizującej tarczy w motor ciągłej i zawsze niepełnej zmiany” (Bauman 2012: 41).

permutacji” (Bauman 2012: 11). Wydaje się, że chciał w ten sposób znaleźć brakujące ogniwo między swymi – zakorzenionymi w tradycji marksistowskiej i myśli neoewolucjonistycznej – analizami dotyczącymi zmienności kulturowej, a – zapośredniczonymi w funkcjonalizmie i konfiguracjonizmie – rozpoznaniem dotyczącymi stabilności istniejącego porządku. Tak zmodyfikowana teoria kultury zaczęła korespondować z jego ówczesnymi poglądami rewizjonistycznymi. Stanowiła ponadto odpowiedni fundament realizacji konatywnej funkcji jego socjologii, zasadzającej się – tak wówczas, jak i przez wszystkie kolejne lata jego twórczości – na dowartościowaniu kategorii *praxis* (Bauman 2001: 40–52; 20, 2010, 2008: 231–240; Brzeziński 2015).

Kultura jako proliferacja wieloznaczności

Jakkolwiek nacisk na proces strukturyzacji rzeczywistości społecznej był najważniejszym elementem teorii kultury Baumana w latach sześćdziesiątych XX wieku, to w jego ówczesnych pracach można także odnaleźć elementy, które zarówno tej wizji się wymykały, jak i pozostawały wobec niej w całkowitej opozycji. Do tej pierwszej grupy należały jego rozpoznania poświęcone: twórczej wizji człowieka, zależności między systemem społecznym i kulturowym, a także obszarom niepoddającym się ładotwórczym zapędom. Do drugiej zaś zaliczyć należy jego analizy cywilizacji industrialnej, w której wszystkie wyszczególnione powyżej czynniki ograniczające determinację kulturową uległy znaczącej intensyfikacji. W wyniku tego procesu doszło w jego przekonaniu do ukonstytuowania się zbiorowości „heterogennej pod względem społecznym i kulturowym” (Htht), dla której to nie redukcja, a proliferacja wieloznaczności jest cechą dystynktywną. Analizie owej problematyki poświęcona jest niniejsza część artykułu. Będę się w niej niejednokrotnie odnosić do późniejszych prac Baumana. Dowiodę, że już w jego twórczości z lat sześćdziesiątych można dostrzec zalążki wątków, które zostały przez niego rozwinięte w ramach refleksji nad przemianami społeczeństwa nowoczesnego.

Przedstawione w poprzedniej części artykułu refleksje Baumana na temat roli kultury w kształtowaniu ludzkich postaw i zachowań warto zestawić z rozwijaną przez niego w tym samym czasie teorią osobowości (zob. na przykład: Bauman 1965b: 203–233; 2017: 259–265). Otóż przeciwstawił się wówczas tzw. pozytywistycznej wizji człowieka, zgodnie z którą ludzkie postępowanie jest determinowane przez zewnętrzne siły i wewnętrzne popędy. Ujmowanie motywacji jednostkowych w perspektywie bodziec–reakcja było jego zdaniem świadectwem niczym nieusprawiedliwionej symplifikacji bytu ludzkiego. Co więcej, pozostawało funkcjonalne względem ignorujących kwestię dobrostanu psychicznego, projektanckich dążeń właściwych cywilizacji industrialnej

(Bauman 1965b: 222, 223). Krytyce pozytywistycznej teorii osobowości towarzyszyło rozwijanie przez Baumana – dzięki inspiracji pracami Abrahama Masłowa (Maslow 2004; 2006; Bauman 1965b: 221–232) – jej humanistycznej wizji. W następujących słowach przedstawił założenia teje: „'Powinność' przestaje być zewnętrzną wobec osobowej 'rzeczywistości; zaczyna ona wynikać bezpośrednio z owej rzeczywistości, zlewa się z nią w jedno. Zwroty 'osobowość ludzka jest taka' i 'osobowość ludzka powinna być taka' stają się synonimiczne – skoro nie ma już dwu przeciwstawnych sobie układów odniesienia dla oceny, jaka osobowość być powinna i opisu, jaka jest” (Bauman 1965b: 225). Humanistyczna wizja osobowości wiązała się zatem z odwróceniem założeń przyjmowanych na gruncie psychologii behawiorystycznej. To już nie adaptacja do uwarunkowań zewnętrznych, lecz realizacja osobistych inklinacji miała stanowić wyznacznik rozwoju społecznego. Działanie jednostkowe nie było w ramach tej koncepcji traktowane wyłącznie jako refleks układu normatywnego, lecz jako łączny rezultat tegoż, a także kreatywności, refleksyjności i wolicjonalności człowieka. *Eo ipso*, to już nie redukcja, ale proliferacja wieloznaczności była dla tych rozpoznania cechą konstytutywną¹⁴. Rozbieżność między teorią kultury Baumana z tego okresu a jego wizją podmiotowości zaznacza się tu w sposób oczywisty. Warto jednak zwrócić w tym kontekście uwagę na dwie istotne kwestie. Po pierwsze, uzależniał zakres, w jakim kultura oddziałuje na działania jednostek od tego, czy dana formacja znajduje się bliżej bieguny „statyczności” czy „rozwojowości”. W przypadku drugiego z nich wyraźnie podkreślał znaczenie twórczej, kreatywnej, innowacyjnej roli jednostek (Bauman 1964: 51–91). Po drugie, humanistyczna wizja podmiotu znakomicie korespondowała z jego rewizjonistyczną myślą. W reprezentatywnym dla niej manifestie *Modern Times, Modern Marxism*, Bauman wyraźnie przeciwstawił się pozytywistycznym tendencjom w myśli społecznej. Przekonywał jednocześnie: „Najważniejszą kwestią jest to, jak dostosować społeczeństwo do indywidualnych potrzeb, a nie na odwrót; w jaki sposób rozszerzyć zakres wolności indywidualnego wyboru; jak wygospodarować przestrzeń dla jednostkowej inicjatywy i nonkonformizmu” (Bauman 2001: 44; zob. Tester 2004: 65–69). Godzi się

¹⁴ Godzi się tu zacytować dłuższą wypowiedź Baumana, świetnie korespondującą z zaznaczoną uprzednio różnicą między „strukturą” a „strukturyzacją”: „W programie badawczym zawartym w naszej propozycji nacisk przesuwają się z kwestii 'zdeterminowania' na problem 'determinacji'. Determinacja nadto pojmowana jest jako działanie, proces, twórcze zespalanie informacji i energii. Obecność aktu twórczego w każdym zdarzeniu ludzkim sprawia, że wymyka się on pozytywistycznej perspektywie, że po części tylko da się pomieścić w schemacie o skończonej liczbie mierzalnych zmiennych. To, co pozostaje poza granicami pozytywistycznego schematu, to człowiek walczący i czynny, nieustannie angażujący się w wyborze, ocenie, organizowaniu świata. Który jest nie tylko docelowym punktem wektorów sił, ale także ich punktem wyjścia” (Bauman 2017: 264).

też zauważyć, że refleksje poświęcone kategorii *praxis* stały w kolejnych latach u podstaw ewolucji jego teorii kultury, polegającej na dowartościowaniu ludzkiej kreatywności (Bauman 2012).

Rozważania poświęcone kolejnemu ograniczeniu zakresu kulturowej determinacji chciałbym rozpocząć od przytoczenia słów otwierających książkę *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*: „Życie człowieka dzieje się pośród dwu potęg. Jedną jest to wszystko, czego człowiek chce lub ściślej to, co człowiek postrzega, definiuje i klasyfikuje w swej wizji świata jako ‘chcenie’. [...] Drugą potęgę stanowi to wszystko, co człowiek musi – lub ściślej to, co postrzega, definiuje i klasyfikuje w swej wizji świata jako ‘konieczność’ [...]” (Bauman 1966: 7). W słowach tych Bauman dokonał analitycznego rozróżnienia porządku kulturowego i społecznego, wskazując jednocześnie na to, że oba – choć na różne sposoby – organizują sposób działania jednostek¹⁵. Podczas gdy system normatywny kształtuje ich motywacje, to miejsce zajmowane przez człowieka w strukturze społecznej decyduje o możliwości realizacji owych zinternalizowanych celów. Zdaniem Baumana w ramach społeczeństw „stabilnych” oba te porządki pozostają ze sobą w głębokiej harmonii. *Eo ipso*, panuje w nich „syngenizm” na poziomie kultury i „synergia” w życiu społecznym (tamże, s. 186–204). Stwierdzał jednak, że sytuacja ta zmienia się wraz z rosnącym zróżnicowaniem społecznym. O konsekwencjach tego procesu pisał następująco: „Ograniczenie regulacji kulturowej powstaje wtedy, gdy struktura wiedzy i oczekiwań, czyli model informacyjny, przestaje być izomorficzna wobec struktury sytuacji zewnętrznej, czyli wobec układu szans, określającego dostępność dóbr będących obiektem działania. Taka sytuacja istnieje zawsze, gdy – jak w naszym typie społeczeństwa – kulturowe oczekiwania są ujednocicone bardziej niż szanse ich spełnienia” (Bauman 2017: 246). Konflikt między kulturą i społeczeństwem sprowadzał się zatem do powstania i powiększania obszaru, w którym powinność nie mogła zostać utożsamiona z bytem, w którym coraz więcej jednostek borykało się z urzeczywistnieniem zewnętrznie motywowanych dążeń. Towarzyszyło temu konstytuowanie się zarówno „łańcuchów schizmogennych” (zob. Bateson 1972: 71–82), zasadzających się na konkurencji w walce o dobra, jak i instytucji „antysynergicznych”, zbudowanych na zasadzie gry o sumie zerowej¹⁶. Zjawisko postępującej heterogenizacji rzeczywistości

¹⁵ W kwestii powszechności dokonywania w tym czasie takiego rozgraniczenia na gruncie nauk społecznych oraz jego zapośredniczenia w rozpoznaniach Kroebera i Parsona, zob. Kempny 1995: 179.

¹⁶ Godzi się tu zauważyć, że analizy rosnącego rozwarstwienia między systemem społecznym i kulturowym pozostawały w jawnej sprzeczności z założeniami przyjmowanymi na gruncie funkcjonalizmu (Parsons 2009). Podkreślana uprzednio w tym artykule inspiracja Baumana tym nurtem miała swoje wyraźne granice, wyznaczone przez strukturalne uwarunkowania rzeczywistości społecznej (Bauman 1966: 87–90).

społecznej miało ponadto zdaniem Baumana znaczący wpływ na przekształcenia kulturowe. „Kultura społeczeństwa, w którym krzyżują się ze sobą rozmaite perspektywy poznawcze i wartościujące, przestaje być systemem” – pisał. „Staje się luźnym zbiorem niekoniecznie koherentnych wzorów i znaczeń. Staje się kulturą masową. Staje się wypadkową mnóstwa niepowtarzalnych kontaktów kulturowych” (Bauman 1966: 433). Bauman był zatem przekonany, że w złożonych systemach społecznych kultura nie tylko traci swą dyrektywną i regulacyjną funkcję, ale jej zmieniająca się pod wpływem przekształceń strukturalnych kondycja sprzyja procesowi proliferacji wieloznaczności. W tej sytuacji prymarną rolę w zakresie normatywnej regulacji życia społecznego przejmuje prawo stanowione. Uzyskiwana dzięki niemu integracja ma jednak zdaniem Baumana szczególną postać, gdyż bezosobowe normy pogłębiają jedynie zjawisko alienacji (tamże, s. 431).

Ostatnią z wyszczególnionych przez niego przeszkód w realizacji przez kulturę jej ładotwórczej funkcji jest złożoność świata życia człowieka. Wskazywał on, że pomimo jak najgorliwszych starań mających na celu strukturyzację rzeczywistości, narzucenie na nią sztywnych ram jest zamierzeniem przypominającym kwadraturę koła (Bauman 2017: 176–192). Wyszczególnił w tym kontekście dwa typy zjawisk: te, które wymykają się ludzkiemu poznaniu oraz te, które nie poddają się jednoznacznej klasyfikacji. Pierwsze – określone przez Baumana mianem „szczerb między kategoriami – cechuje brak określonych znaczeń. Jest on wynikiem porażki wysiłków eksploracyjnych; braku adekwatnej odpowiedzi na wyłaniające się pytania, obawy, bądź zagrożenia. Powołując się na analizy Edmunda Leacha (1964: 37–38) Bauman dowodził, że nieokreślony status tych obszarów jest zarówno źródłem niepokoju, jak i czynnikiem intensyfikującym dalszą aktywność poznawczą. W odróżnieniu od pierwszej grupy, zjawiska należące do drugiego typu – nazwane „marginesami kulturowymi” – cechuje wielość oraz sprzeczność znaczeń. Bauman przedstawił przykłady owej ambiwalencji semantycznej w sferze religijności, cielesności oraz relacji między „swojskością” i „obcością”. Wskazywał na to, że jest ona źródłem nieustannych napięć, konfliktów i antagonizmów, stanowiąc tym samym istotny czynnik dynamiki kulturowej. Tak jak dążenia eksploracyjne są systemowym „mechanizmem obronnym” względem zjawisk pierwszego typu, tak też instytucja „tabu”¹⁷ pozwala do pewnego stopnia wyeliminować oddziaływanie „marginesów kulturowych”. Bauman przekonywał jednakowoż, że fakt

¹⁷ W swoich późniejszych pracach poświęconych problematyce relacji między wysiłkami strukturyzacyjnymi a zjawiskiem wieloznaczności, Bauman przedstawił – za Lévi-Straussem – dwa rodzaje „mechanizmów obronnych” stosowanych przez systemy kulturowe: „antropofagię” – zasadzającą się na asymilacji obcości, a także „antropoemię” – polegającą na jej odrzuceniu i wykluczeniu (Bauman 2000b: 37, 38).

istnienia ambiwalencji ma charakter nieredukowalny. Co więcej, dowodził, że w drugiej połowie XX wieku nastąpiła jej ekstraordynaryjna proliferacja. Wieloznaczność przestała być wówczas zjawiskiem „marginesowym”, a przekształciła się we własność definiującą środowisko życia człowieka. „Nie wahałbym się uznać tego zagadnienia za najważniejsze dla diagnozy naszych czasów, za warunek *sine qua non* wszelkich wysiłków futurologicznych” – pisał Bauman (2017: 191). Nie był jednak jeszcze wówczas przekonany co do tego, czy zmiana ta ma charakter stały i nieodwracalny. Pewności tej nabierał przez kolejne lata, aż w końcu – pod koniec ubiegłego stulecia – problematyka ambiwalencji zaczęła organizować sposób jego myślenia o kondycji ludzkiej (Bauman 1995a; 1995b; zob. Junge 2008: 41–56). Jego refleksje dotyczące tej materii, prowadzone na krótko przed emigracją z Polski, stanowią zapowiedź owych późniejszych, wnikliwych analiz. Warto w tym miejscu wskazać, że powstawały one w czasie, gdy zaczęły się konstituować zręby myśli poststrukturalistycznej i dekonstrukcjonizmu¹⁸. Ówczesne rozpoznania Baumana były co prawda bardzo wstępne i miały charakter deskryptywny, nie zaś postulatywny – w przeciwieństwie do prac Rolanda Barthesa i Jacques’a Derrida (zob. Barthes 1970: 313–324; Derrida 1986: 251–267) – ale przenikało je przekonanie o rewolucyjnym potencjale rozchwiania struktur semantycznych i normatywnych.

Wyszczególnione powyżej procesy – dowartościowanie znaczenia indywidualizmu, rosnące rozwarstwienie struktury społecznej, a także postępująca dysseminacja wieloznaczności – stanowiły zdaniem Baumana świadectwo fundamentalnych przeobrażeń cywilizacji zachodniej, które doprowadziły do ukształtowania się nowego typu zbiorowości: „heterogenne społeczeństwa rozwojowego” (Htht). Kategorię tę socjolog wprowadził w wydanej w roku 1966 rozprawie pt. *Kultura i społeczeństwo*, ale stanowiła ona rozwinięcie jego wcześniejszych – przywoływanych już tutaj – analiz dotyczących społeczeństw „rozwojowych” (Bauman 1964: 51–91; 1965b: 203–233). W książce tej szczegółowo nakreślił – w duchu myśli neoewolucjonistycznej – proces transformacji, który miałby wieść od społeczeństw homogennych pod względem społecznym i kulturowym (Hmhm), po heterogenne w obu tych płaszczyznach (Htht). Prowadzony przez niego sposób analizy – uwzględniający możliwość niezależnego rozwoju w obu tych sferach – doprowadził do wyodrębnienia czterech typów zbiorowości (Hmhm, Hmht, Hthm, Htht). Relację między nimi dobrze opisuje następujący cytat: „Wraz z kulturą społeczeństwa Hmhm kultura społeczeństwa

¹⁸ Rok 1966 uznawany jest zarówno za apogeum rozwoju strukturalizmu, jak i symboliczny początek jego upadku. Wtedy to na Uniwersytecie Johns Hopkins w Baltimore miała miejsce konferencja pt. *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, na której swe przelomowe – zapowiadające poststrukturalizm – tezy wygłosili między innymi Derrida i Barthes (zob. Burzyńska i Markowski 2006: 218–221, 290–293).

Hthm znajduje się po jednej stronie barykady, po której drugiej stronie mieści się wielostrukturalna i wielopłaszczyznowa mieszanina systemów i pseudosystemów kulturowych właściwa społeczeństwu Htht” (Bauman 1966: 362). Heterogenne społeczeństwo rozwojowe było zatem zdaniem Baumana całkowitym przeciwieństwem zbiorowości zbudowanych na trwałych, stabilnych, jednolitych strukturach. Stanowiło luźną siatkę wielorakich powiązań, dynamicznie zmieniającą swój kształt oraz stale się rozstającą. Do jego analizy Bauman stosował – tak w przywoływanej tu książce, jak i tekstach tworzących *Szkice z teorii kultury* – kategorie „płynności”, „niesystemiczności” i „amorficzności” (Bauman 2017: 234, 235, 254, 255; 1966: 433). Podkreślał w ten sposób nieadekwatność dotychczasowego aparatu analitycznego względem ówczesnych transformacji kondycji ludzkiej, a także potrzebę wypracowania nowych sposobów jej opisu.

W tym kontekście Bauman wskazywał między innymi na to, że w heterogenym społeczeństwie rozwojowym powiązania międzyludzkie osiągają – po raz pierwszy w historii świata – wymiar globalny. „Dobra przez ludzi wytwarzane – pisał – bilansują się dziś w skali światowej, o dostępie do dóbr decydują sprzężenia wybiegające daleko poza granice jednego państwa [...]. Świat współczesny jest [...] areną chronicznych i wielostronnych kontaktów kulturowych, nieustannego mijania się granic układów energetycznych z granicami układów informacyjnych, a zatem i notorycznej niezgodności sfery informacji i sfery energii” (Bauman 2017: 254, 255)¹⁹. Wprowadzenie globalnej perspektywy oznaczało konieczność dokonania daleko idących zmian na gruncie teorii kultury. Modele tejsze, stosowane na gruncie ówczesnej antropologii i socjologii, zakładały istnienie – bardziej bądź mniej ścisłego – izomorfizmu między konkretnym społeczeństwem i właściwymi mu normami (zob. Lubaś 2003: 201–204). Jeśli nawet poszczególni badacze zwracali uwagę na to, że koncepcja ta nie znajduje pełnego zastosowania do opisu kondycji cywilizacji zachodniej XX wieku, to wciąż wskazywali na jej wartość heurystyczną (zob. Benedict 2002: 137). Wizja rozrastających się światowych powiązań, które dynamizują zmienność kulturową, a jednocześnie przyczyniają się do proliferacji wieloznaczności, była w owych czasach bardzo innowacyjna. Dość powiedzieć, że można

¹⁹ Refleksje poświęcone kształtowaniu się globalnej siatki powiązań pojawiły się w pracach Baumana już w latach pięćdziesiątych XX wieku. W wydanej pierwotnie w roku 1960 książce pt. *Kariera: cztery szkice socjologiczne* pisał: „Żyjemy w epoce, w której historia świata jest, jak nigdy dotąd, historią s w i a t o w ą , a kultura świata, kulturą światową”. „Światowy rynek wymiany produkcji towarowej, międzynarodowa wymiana literatury i prasy, filmów, programów radiowych i telewizyjnych, masowe podróże turystyczne na olbrzymich trasach – wszystko to przyczynia się do przycierania kantów narodowych kultur, do ich scalania się w jedną cywilizację światową o regionalno-narodowych wariantach” (Bauman 1965a: 125). Stworzenie modelu zbiorowości Htht pozwoliło Baumanowi ująć te refleksje w ramach szerszego modelu analitycznego.

znaleźć liczne powiązania między nią, a pochodzącymi z końca XX i początku XXI wieku analizami Baumana poświęconymi globalizacji (Bauman 2000a) i płynnej nowoczesności (Bauman 2006). Warto również podkreślić, że zbieżność między tymi koncepcjami jest kolejnym świadectwem ciągłości jego myśli społecznej na przestrzeni lat (Kempny 2005: 27–43; Matysek 2001: 71–83).

Model Htht okazał się także cenną ramą analityczną do analizy ówczesnych transformacji tożsamościowych. Bauman pisał o nich następująco: „Jedne i te same jednostki czy ugrupowania objęte są zasięgiem wielu układów naraz [...] i w wielu sytuacjach skazane na wybór między konkurencyjnymi wzorami zachowania się, między większym i mniejszym złem, między dobrem z jednego punktu widzenia a dobrem z drugiego punktu widzenia. Wielość możliwych teoretycznie kombinacji powiązań decyduje o zdarzaniu się licznych sytuacji nie przewidzianych, nie skatalogowanych i nie ocenionych jednoznacznie przez żaden układ kulturowy” (Bauman 1966: 166). Procesy heterogenizacji wymuszały zatem na jednostkach wykształcenie umiejętności poruszania się w wielu, nierzadko biegunowo odmiennych konfiguracjach. Fakt różnorodności, a nierzadko też sprzeczności właściwych im norm sprawiał, że te nabierały kontekstowego charakteru. *Ergo*, traciły swój jednoznacznie przymuszający charakter i były coraz bardziej podatne na krytykę (tamże, s. 444, 445). Relatywizacji aksjologicznej towarzyszyło dowartościowanie postawy charakteryzującej się elastycznością i innowacyjnością. Akceleracja zmian obliwowała bowiem jednostki do wielokrotnego przewartościowywania celów życiowych, odbierając tym samym ich narracjom tożsamościowym linearną postać (Bauman 1964: 65–67). Analizy te doprowadziły Baumana do przekonania, że ówczesna rzeczywistość społeczno-kulturowa wymaga dokonania daleko idących zmian na gruncie pedagogiki (Bauman 1965c: 3–16). Dowodził, że działalność edukacyjna nie powinna być już dłużej zogniskowana na wpajaniu określonego systemu aksjologicznego, lecz na przekazywaniu tzw. metanorm, przysposabiających do podjęcia osobistego wyboru między konkurencyjnymi wartościami. Wskazywał też na konieczność położenia większego nacisku na osobistą odpowiedzialność jednostki za podejmowane przez nią decyzje. Kontynuowanie starych modeli nauczania w heterogennym społeczeństwie rozwojowym uznał za przeciwskuteczne. O potencjalnych konsekwencjach przyjęcia proponowanych założeń pisał zaś następująco: „Nową szansą jest osobowość twórcza, nowatorska, silna świadomością, że jest na własne siły zdana, o wiele lepiej zabezpieczona przed rozczarowaniami i cynizmem, przed frustracyjnym odwrotem do małego prywatnego świata. Szansa jest wystarczająco atrakcyjna, by uzasadniała podjęcie tych nowych zadań, mimo iż będą one wymagać wielkiego wysiłku” (tamże, s. 14).

Słowa te nie oznaczały, by Bauman pozytywnie oceniał przekształcenia społeczno-kulturowe mające miejsce w drugiej połowie XX wieku. Choć dostrzegał

ich potencjał dla uaktywnienia twórczej aktywności jednostek i ich podmiotowości sprawczej, to jego ogólna diagnoza ówczesnej kondycji była bardzo pesymistyczna. Już wcześniej wskazywałem, że w jego przekonaniu heterogenizacja społeczna doprowadziła do konstytuowania się „łańcuchów schizmogennych” i instytucji „antysynergicznych”. Z procesami tymi wiązał on zjawisko indywidualizacji, które definiował jako wypieranie działań wspólnotowych i dowartościowanie partykularnych interesów (Bauman 1966: 442–444). Zmiany te nie były jednak w jego przekonaniu wyłącznie wynikiem rozpadu dotychczasowych struktur i instytucji. Stanowiły także – paradoksalnie – konsekwencję przejścia ich integrującej funkcji przez inne mechanizmy. Bauman pisał w tym kontekście następująco: „Rola rynku [...] na tym się zasadza, że w braku innych powiązań, właściwych społeczeństwom tradycyjnym – takich jak związki krwi, związki zależności osobistej, związki tworzone przez przemoc pozaekonomiczną – rynek staje się w istocie jedynym pośrednikiem między zróżnicowanymi i wzajem niezależnymi fragmentami społeczeństwa, jedynym zwornikiem zdekompletowanej struktury społecznej” (tamże, s. 420). Centralna, a zarazem kierownicza rola systemu ekonomicznego w heterogennym społeczeństwie rozwojowym, była zdaniem Baumana źródłem wielu problemów społecznych. Wskazywał w tym kontekście na merkantylizację relacji międzyludzkich, przez co rozumiał postrzeganie innych przez pryzmat korzyści osobistych. Przekonywał też, że w ramach tworzącej się ówczesnie kultury konsumpcyjnej jednostki definiują swą wartość głównie przez pryzmat nabywanych dóbr. W końcu też twierdził, że choć rynek stwarzał iluzję wolności, to tak naprawdę obecne w nim mechanizmy zawłaszczają podmiotowość człowieka²⁰ (tamże, s. 420–450). Wszystkie wyszczególnione tu procesy składały się na mechanizm alienacji, uznawany przez Baumana za konstytutywny dla zbiorowości Htth. „Jest to taka cywilizacja” – pisał – „w której na mocy społecznej struktury jednostka ludzka jest wyobcowana ze świata społecznego, nad którym nie panuje i któremu jest przeciwstawiona” [...]. Dla „tej cywilizacji charakterystyczna jest fetyszycacja i alienacja ludzkich motywacji i indywidualne przywłaszczanie dóbr, jako jedyny dostępny jednostce kształt dążenia do przewyciężenia jej alienacji” (Bauman 1965b: 208). Używając kategorii stosowanych przez Baumana dwie dekady później, warto doprecyzować, że wzmiankowana tu alienacja nie opierała się na represji, lecz na „uwodzeniu”, co było czynnikiem dodatkowo ją petryfikującym (Bauman 1998: 193–220).

²⁰ Bauman pisał na ten temat następująco: „Całość świata przedstawia mi się jako zbiór rzeczy, a ponieważ mam wolność wyboru między różnymi ich odmianami, wyobrażam sobie, że jestem osobowością autentyczną przez sam fakt, iż wybór ów został mi przedstawiony. Wybierając rzeczy doznaję złudzenia, że wybieram siebie; w pewnym sensie rzeczywiście tak jest; wybieram siebie jak kombinację towarów” (Bauman 1966: 440).

Jak łatwo zauważyć, sposób, w jaki pisał o mechanizmach rynkowych w latach sześćdziesiątych, zdradzał inspiracje systemowym ujęciem kultury. Bauman traktował rzeczony procesy jako fundament rzeczywistości społecznej, a ponadto uważał, że związana z nimi kultura konsumpcyjna jest wewnętrznie spójnym oraz determinującym sposób myślenia i działania jednostek zestawem przekonań i znaczeń. Podobnie do swych późniejszych o kilka dekad – prowadzonych w ramach refleksji nad kondycją płynnonowoczesną – analiz „syndromu konsumpcyjnego” (Bauman 2009a; zob. Brzeziński 2016: 84–101), zwracał uwagę, że wzorce te znajdują odzwierciedlenie na wszystkich płaszczyznach życia człowieka (zob. Marciniak 2011: 34–51). W tym kontekście zasadnym wydaje się przedstawienie dwóch uwag krytycznych. Po pierwsze, wątpliwości budzi kwestia koherencji między różnymi – przedstawionymi powyżej – płaszczyznami jego analiz poświęconych kulturze. Z jednej strony Bauman rozwijał bowiem humanistyczną wizję człowieka oraz dowodził, że procesy heterogenizacji rzeczywistości społecznej otwierają drogę do jej twórczego rozwoju. Z drugiej strony właściwy społeczeństwu Htth model osobowości nazwał „egzoakcyjnym”, dowodząc tego, że podmiotowość jest definiowana głównie przez czynniki wobec niej zewnętrzne (Bauman 1965b: 205–221). Po drugie, warto wskazać na znaczną dozę hiperbolizacji, jaka towarzyszyła przedstawionej przez Baumana diagnozie problemów społecznych, mających miejsce w cywilizacji zachodniej drugiej połowy XX wieku. Co prawda zaznaczał on, że w swych analizach posługuje się metodą typów idealnych (Bauman 1966: 434), ale jego obraz społeczeństwa industrialnego – uwzględniający wyłącznie negatywne jego aspekty – można uznać za jednostronny.

W odniesieniu do powyżej przedstawionej krytyki godzi się zaznaczyć, że twórczość Baumana nie miała wyłącznie wymiaru deskryptywnego. Pragnął on również za jej pośrednictwem wpływać na zmiany w świecie społecznym. „Nie ma wyboru pomiędzy ‘zaangażowanym’ a ‘neutralnym’ sposobem uprawiania socjologii. Niezaangażowana socjologia nie jest możliwa” (Bauman 2006: 333) pisał w *Płynnej nowoczesności*, a słowa te można z przekonaniem odnieść do wszystkich etapów jego działalności naukowej. Owo podejście było w znacznym stopniu pochodną ufundowania jego twórczości na myśli marksistowskiej. Z nią też związany był określony – niezwykle krytyczny – sposób ewaluacji mechanizmów rynkowych i kultury konsumpcyjnej (Bauman i Tester 2003: 38). Jednoznacznie negatywna ocena cywilizacji industrialnej mogła ponadto stanowić element strategii retorycznej, mającej na celu wyraziste wyszczególnienie zagrożeń wiążących się z coraz większą rolą mechanizmów rynkowych w życiu społecznym. Podkreślanie przez Baumana tego, że kultura konsumpcyjna stwarza iluzję wolności i osłania wszelką myśl krytyczną, rzuca na tę kwestię istotne światło (zob. Blackshaw 2005: 79; Brzeziński 2013: 173–195). W tym kontekście można postawić hipotezę, że oparty na hiperbolizacji sposób prowadzenia

dyskursu miałyby stanowić asumpt do rozwijania przez odbiorców jego tekstów myślenia w kategoriach alternatywistycznych. Do niego to właśnie zachęcał Bauman w wielu swoich publikacjach z omawianego tu okresu. Pisał na przykład: „Jeśli nie akceptuje się bezkrytycznie wartości, do których wytwarzania i rozdziału przystosowana jest istniejąca kultura, gdy dostrzega się wady istotne w rozprowadzaniu wartości, którym dana kultura w swej ideologii hołduje – ma się prawo poddać panujący system kulturowy krytycznej analizie i wystąpić z kontrpropozycją systemu. Jeśli ów system proponowany ma szanse lepszej obsługi potrzeb już istniejących lub pobudzenia potrzeb przez aktualny system dławionych – jest on historycznie racjonalny i adekwatny; propagowana idea ma wtedy szanse skupienia sił społecznych, wystarczających do tego, by stała się ważkim czynnikiem kształtującym rzeczywistość społeczną” (Bauman 2017: 362).

Perspektywa „kontrpropozycji systemu” jest dobrą ramą analityczną zarówno dla interpretacji myśli rewizjonistycznej Baumana (Bauman 2001: 40–52), jak i jego postulatów w zakresie pedagogiki (Bauman 1965c: 3–15), czy też „humanistycznej” wizji osobowości (Bauman 1965b: 221–232). W jej kontekście koncepcji tych nie należałoby postrzegać jako przejawu niekoherencji jego myśli, ale raczej tej jej cechy, którą nazwałem niedawno „utopijnością” (Brzeziński 2015). Owa zasada się na przeciwstawianiu bytu i powinności, ujmowanej jednak nie jak gotowy plan, lecz zespół idei, wyznaczających kierunek dalszych działań. Tak właśnie teleologię swej zaangażowanej twórczości przedstawiał Bauman w tekście zamykającym książkę *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*. Opowiedział się w nim zarówno przeciwko koncepcji planowania doskonałego, jak i – pozostającego na drugim krańcu kontinuum – modelowi społeczeństwa rynkowego. Wskazał przy tym na potrzebę szukania alternatywnych dróg rozwoju społecznego oraz mobilizowania jednostek do podejmowania starań zmierzających do ich realizacji (Bauman 1966: 451–464).

Zakończenie

W niniejszym artykule unaocznilem to, w jaki sposób dokonywała się ewolucja teorii kultury Baumana w okresie przed Marcem 1968 roku. Wskazałem, że podążała ona dwoma torami. Twórcza inspiracja pracami powstałymi na gruncie funkcjonalizmu, konfiguracjonizmu, neowolucjonizmu i strukturalizmu przywiodła go do stworzenia wizji kultury jako mechanizmu redukcji wieloznaczności. Refleksja na temat kreatywnej natury człowieka, heterogenizacji życia społecznego i pluralizacji aksjologicznej, stała natomiast u podstaw wizji kultury jako proliferacji ambiwalencji. Współzależność obu tych płaszczyzn była istotą złożonego, wielowymiarowego, innowacyjnego konstruktów teoretycznego.

Bauman wplótł w swe refleksje nad kulturą analizy procesów indywidualizacji, pluralizacji społecznej i globalizacji. Zdecydowanie wyprzedził w ten sposób późniejsze ujęcia teoretyczne tej kategorii na gruncie socjologii. Rozpoznania te stanowiły także załączki jego późniejszych badań dotyczących transformacji nowoczesności. Wzmiankowany konstrukt miał jednak też swoje słabości. Wśród nich na plan pierwszy wysuwa się kwestia braku koherencji między niektórymi z aspektów jego ówczesnej teorii kultury. Trudno pogodzić ze sobą na przykład nacisk na podporządkowanie jednostek zewnętrznym wzorcom i wizję rozwoju podmiotowości sprawczej. Można jednak na te potencjalne rozbieżności patrzeć w kontekście zaangażowanego charakteru twórczości Baumana, opartego nie tylko na analizie czynników odpowiedzialnych za trwałość pewnych wzorców, ale i na wskazywaniu potrzeby rozwijania myślenia alternatywistycznego.

Chciałbym na koniec zwrócić uwagę na to, że pochodzące sprzed półwiecza refleksje Baumana na temat redukcji i proliferacji wieloznaczności można wykorzystać do analizy wydarzeń mających miejsce w tym czasie w Polsce. Jak już wcześniej pisałem, w *Szkicach z teorii kultury* wyszczególnił on sposoby, poprzez które nastawione na homogeniczność systemy społeczno-kulturowe dążą do wyeliminowania czynników zagrażających ich stabilności. W jego przekonaniu jednostki i grupy, które pozostają na pograniczu sfer „swojskości” i „obcości”, są z samego tego faktu zagrożone wysiłkami zmierzającymi do „kulturowej represji bądź fizycznego unicestwienia” (Bauman 2017: 189). Dowodził, że uruchamianie tych działań przebiega na podstawie wytwarzania i podsycania pokładów zbiorowej agresji, ukierunkowanej na przywrócenie jednoznaczności. Pisał: „Pojęcie ‘wróg’ wzbudza naszą nienawiść; pojęcie ‘zdrajca’ – także i odrazę [...] Hasło: ‘kto nie z nami, ten przeciw nam – ma swe głębokie uzasadnienie; wytłumaczalna jest też łatwo ilość energii, jaką to hasło wyzwala: trzeba przecież dowieść dopiero, a może i spowodować czynem przywrócenie jednoznaczności sytuacyjnej w tym haśle postulowanej” (tamże, s. 186). W czasie, gdy rozpoznania te były przygotowywane do druku, w Polsce trwała – rozpoczęta po tzw. wojnie sześciodniowej – kampania, w trakcie której władze przedstawiały „izraelskich syjonistów i zachodnioniemieckich rewizjonistów” jako „wrogów” oraz „zdrajców” narodu (Eisler 2006: 88–140). Działania te przybrały szczególnie na sile podczas wydarzeń marcowych. Systemowe mechanizmy „przywracania jedności sytuacyjnej” ufundowane były wówczas na narzuceniu społeczeństwu jasnego podziału między „swoich” i „obcych” oraz dowodzeniu konieczności całkowitego uwolnienia się spod wpływu tych ostatnich. Znalazło to odzwierciedlenie w wypowiedzeniach stosunku pracy, propagowaniu oszczerstw, a w końcu także przymuszaniu do opuszczenia kraju. Jerzy Eisler pisał: „Emigracja Żydów i osób żydowskiego pochodzenia miała potwierdzać głoszoną przez marcową propagandę tezę o ich obcości. Gdyby czuli związek z Polską – mawiano – toby z niej nie wyjeżdżali” (tamże, s. 134). Ofiarą

opisywanych tu działań był także Zygmunt Bauman, który został relegowany z Uniwersytetu Warszawskiego, a wkrótce potem dołączył do emigracji marcowej (Stola 2000). Z uwagi na zapis cenzury, socjologowie nie mogli cytować jego prac ani odwoływać do dorobku Pracowni Antropologii Polski Ludowej (Kraśko 1995: 33; Tarkowska 1995: 18). Przywołane powyżej analizy miały nigdy nie ujrzeć światła dziennego. Zostały one opublikowane dopiero na przełomie 2016 i 2017 roku, na krótko przed jego śmiercią.

Literatura

- Archer, Margaret. 1992. *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barthes, Roland. 1970. *Od nauki do literatury*. W: tenże, *Mit i znak. Eseje*. Tłum. W. Błońska et al. Warszawa: PIW, s. 313–324.
- Bateson, Gregory. 1972. *Culture Contact and Schismogenesis*. W: tenże, *Steps to an Ecology of Mind. Collective Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., s. 71–82.
- Bauman, Zygmunt. 1957a. *O potrzebie socjologii partii*. „Myśl Filozoficzna” 2: 3–26.
- Bauman, Zygmunt. 1957b. *Zagadnienia centralizmu demokratycznego w pracach Lenina*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Bauman, Zygmunt. 1959. *Socjalizm brytyjski: Źródła, filozofia, doktryna polityczna*. Warszawa: PWN.
- Bauman, Zygmunt. 1960. *Klasa, ruch, elita: Studium socjologiczne dziejów angielskiego ruchu robotniczego*. Warszawa: PWN.
- Bauman, Zygmunt. 1961. *Wzory sukcesu warszawskiej młodzieży*. „Studia Socjologiczne” 3: 103–138.
- Bauman, Zygmunt. 1962a. *Członkowie partii i aktyw partyjny w zakładzie produkcyjnym*. „Kultura i Społeczeństwo” 4: 55–69.
- Bauman, Zygmunt. 1962b. *Społeczeństwo, w którym żyjemy*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Bauman, Zygmunt. 1962c. *Struktura władzy społeczności lokalnej*. „Studia Socjologiczno-Polityczne” 12: 7–30.
- Bauman, Zygmunt. 1963. *Antonio Gramsci – czyli socjologia w działaniu*. „Kultura i Społeczeństwo” 1: 19–34.
- Bauman, Zygmunt. 1964. *Bieguny analizy kulturowej*. „Studia Socjologiczne” 3: 51–91.
- Bauman, Zygmunt. 1965a. *Kariera. Cztery szkice socjologiczne*. Warszawa: Iskry.
- Bauman, Zygmunt. 1965b. *Osobowość – kultura – struktura społeczna*. „Studia Socjologiczne” 2: 203–233.
- Bauman, Zygmunt. 1965c. *Trzy uwagi o problemach współczesnych wychowania*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 4: 3–16.
- Bauman, Zygmunt. 1966. *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*. Warszawa: PWN.
- Bauman, Zygmunt. 1967a. *Człowiek i znak*. „Studia Socjologiczne” 7: 49–82.

- Bauman, Zygmunt. 1967b. *Znak, struktura, kultura*. „Kultura i Społeczeństwo” 3: 69–95.
- Bauman, Zygmunt. 1968a. *O frustracji i kuglarzach*. „Kultura” 12: 5–21.
- Bauman, Zygmunt. 1968b. *Marx and the Contemporary Theory of Culture*. „Social Science Information” 7 (3): 19–33.
- Bauman, Zygmunt. 1969a. *Przedmowa*. W: *Wydarzenia marcowe 1968*. Paryż: Instytut Literacki, s. 7–23.
- Bauman, Zygmunt. 1969b. *The End of polish Jewry – A Sociological Review*. „Bulletin on Society and East European Jewish Affairs” 3: s. 3–8.
- Bauman, Zygmunt. 1971. *Social Dissent in the East European Political System*. „Archives Européennes de Sociologie” 1: 25–51.
- Bauman, Zygmunt. 1972. *The Second Generation Socialism*. W: L. B. Shapiro (red.). *Opposition in One-Party States*. London: Macmillan, s. 217–240.
- Bauman, Zygmunt. 1976. *The Party in the System Management Phase: Change and Continuity*. W: A.C. Janos (red.). *Authoritarian Politics in Communist Europe. Uniformity and Diversity in One-Party States*. Berkeley: Institute of International Studies & University of California, s. 81–108.
- Bauman, Zygmunt. 1995a. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford – Cambridge: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 1995b. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Tłum. J. Bauman. Warszawa: WN PWN.
- Bauman, Zygmunt. 1998. *Prawodawcy i tłumacze*. Tłum. J. Giebułtowski i A. Ceynowa. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Bauman, Zygmunt. 2000a. *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: PIW.
- Bauman, Zygmunt. 2000b. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Tłum. J. Margański. Warszawa: Sic!
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Modern Times, Modern Marxism*. W: P. Beilharz (red.). *The Bauman Reader*. Malden-Oxford: Blackwell, s. 40–52.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Płynna nowoczesność*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2008. *Bauman on Bauman – Pro Domo Sua*. W: M. Hviid Jacobsen i P. Poder (red.). *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate, s. 231–240.
- Bauman, Zygmunt. 2009a. *Konsumowanie życia*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman, Zygmunt. 2009b. *Nowoczesność i Zagłada*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2010. *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Tłum. M. Bogdan. Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej.
- Bauman, Zygmunt. 2012. *Kultura jako praxis*. Tłum. J. Konieczny. Warszawa: WN PWN.
- Bauman, Zygmunt. 2017. *Szkice z teorii kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Bauman, Zygmunt i Keith Tester. 2003. *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Tłum. E. Krasieńska. Warszawa: Sic!
- Bauman, Zygmunt i Jerzy J. Wiatr. 1953. *O roli mas w historii*. „Myśl Filozoficzna” 3: 69–99.
- Bauman, Zygmunt i in. 1995. *Dylematy moralności ponowoczesnej. Dyskusja nad książką Zygmunta Baumana Postmodern Ethics*. „Studia Socjologiczne” 1: 129–164.
- Benedict, Ruth. 2002. *Wzory kultury*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Muza.
- Blackshow, Tony. 2005. *Zygmunt Bauman*. London – New York: Routledge.
- Brzeziński, Dariusz. 2008. *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji refleksji etycznej Zygmunta Baumana*. „Studia Socjologiczne” 3: 7–41.
- Brzeziński, Dariusz. 2013. *Teoria socjologiczna jako narzędzie zmiany? Analiza performatywnego wymiaru myśli społecznej Zygmunta Baumana*. „Kultura i Społeczeństwo” 2: 173–195.
- Brzeziński, Dariusz. 2014. *Myśl społeczna Zygmunta Baumana przed marcem 1968: od „mechanistycznej” do „aktywistycznej” wersji marksizmu*. „Politeja” 32: 161–181.
- Brzeziński, Dariusz. 2015. *Myślenie utopijne w teorii społecznej Zygmunta Baumana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Brzeziński, Dariusz. 2016. *Zygmunta Baumana krytyka kultury konsumpcyjnej. W realiach Polski Ludowej i współczesnie*. W: J. Kurczewska (red.). *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce. Ramy, właściwości, epizody*. Polska Akademia Nauk Komitet Socjologii, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 84–101.
- Brzeziński, Dariusz. 2017. *List w butelce. O ocalonym dziele Zygmunta Baumana*. W: Zygmunt Bauman. *Szkice z teorii kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 6–29.
- Burzyńska, Anna i Michał Paweł Markowski. 2009. *Teorie literatury XX wieku*. Kraków: Znak.
- Carrithers, Michael. 1994. *Wielki luk. w: tenże, Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*. Tłum. A. Tanalska-Duleba. Warszawa: PIW, s. 25–49.
- Czerwiński, Marcin. 1965. *Uwagi krytyczne o socjologii kultury*. „Kultura i Społeczeństwo” 3: 9–28.
- Derrida, Jacques. 1986. *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. Tłum. M. Adamczyk. „Pamiętnik Literacki” 2: 251–267.
- Durkheim, Émile. 2000. *Zasady metody socjologicznej*. Tłum. J. Szacki. Warszawa: WN PWN.
- Eisler, Jerzy. 2006. *Polski rok 1968*. Warszawa: IPN.
- Filipiak, Marian. 2003. *Socjologia kultury: zarys zagadnień*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Flis, Maria. 2001. *W poszukiwaniu kryterium kultury symbolicznej*. „Kwartalnik Filozoficzny” 3: 65–79.

- Gramsci, Antonio. 1961. *Pisma wybrane*. t. I i II. Tłum. B. Sieroszevska. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Hanson, Allan. 1999. *Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika*. W: M. Buchowski (red.). *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Tłum. J. Dankowska et al. Warszawa: Instytut Kultury, s. 183–201.
- Hochfeld, Julian. 1958. *Marksizm a socjologia stosunków politycznych*. „Studia Socjologiczno-Polityczne” 1: 3–24.
- Junge, Matthias. 2008. *Bauman on Ambivalence – Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence*. W: M. Hviid Jacobsen i P. Poder (red.). *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. Aldershot: Ashgate, s. 41–56.
- Kempny, Marian. 1995. *O roli kategorii kultury w myśleniu socjologicznym. Przypadek Zygmunta Baumana*. W: E. Tarkowska (red.). *Powroty i kontynuacje. Zygmuntovi Baumanowi w darze*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 177–193.
- Kempny, Marian. 2005. *O ciągłości w Zygmunta Baumana refleksji nad kulturą*. „Kultura i Społeczeństwo” 3: 27–43.
- Kłosowska, Antonina. 1964. *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa: PWN.
- Kłosowska, Antonina. 2007. *Socjologia kultury*. Warszawa: PIW.
- Kraško, Nina. 1995. *O socjologii zaangażowanej Zygmunta Baumana*. W: E. Tarkowska (red.). *Powroty i kontynuacje. Zygmuntovi Baumanowi w darze*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 22–37.
- Kroeber, Alfred i Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge MA: Museum.
- Leach, Edmund. 1964. *Anthropological Aspects of Language. Animal categories and verbal abuse*. W: E.H. Lenneberg (red.). *New Directions in the Study of Language*. Cambridge, MA: M.I.T. Press, s. 23–63.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009. *Antropologia strukturalna*. Tłum. K. Pomian. Warszawa: Aletheia.
- Lubaś, Marcin. 2003. *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*. Kraków: Nomos.
- Łuczeczek, Paweł. 2011. *Socjologiczne badania nad kulturą a nauki etnologiczne. Historia romansów i rozstań oraz jej konsekwencje*. „Roczniki Historii Socjologii” 1: 57–86.
- Malinowski, Bronisław. 1958. *Szkice z teorii kultury*. Tłum. H. Buczyńska, H. Stasiak, T. Świąćka. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marciniak, Mateusz. 2011. *Orientacje konsumpcyjne młodzieży akademickiej. Perspektywa Baumanowska*. Kraków: Impuls.
- Maslow, Abraham. 2004. *W stronę psychologii istnienia*. Tłum. I. Wyrzykowska. Poznań: Rebis.
- Maslow, Abraham. 2006. *Motywacja i osobowość*. Tłum. J. Radzicki. Warszawa: WN PWN.
- Matysek, Magdalena. 2001. *Społeczeństwo ponowoczesne a społeczeństwo heterogenne w koncepcji Zygmunta Baumana*. „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja. Kwartalnik Myśli Społeczno-Pedagogicznej” 3: 71–83.

- Mokrzycki, Edmund. 1964. *Uwagi o pojęciu kultury*. „Studia Socjologiczne” 4: 241–248.
- Parsons, Talcott. 2009. *System społeczny*. Tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Nomos.
- Saussure, Ferdinand de. 1961. *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Tłum. K. Kasprzyk. Warszawa: PIW.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stola, Dariusz. 2000. *Emigracja pomarcowa*. Warszawa: Instytut Studiów Społecznych UW.
- Tarkowska, Elżbieta. 1995. *Koniec i początek, czyli próba antropologii społeczeństwa polskiego*. W: tejsze (red.). *Powroty i kontynuacje. Zygmuntowi Baumanowi w darze*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 9–21.
- Tester, Keith. 2004. *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wiatr, Jerzy. 2010. *Zygmunt Bauman i początki socjologii polityki w Polsce powojennej*. W: A. Chrzanowski, W. Godzic i A. Zeidler-Janiszewska (red.). *Zrozumieć nowoczesność. Księga Jubileuszowa Zygmunta Baumana*. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna, s. 265–270.
- White, Leslie A. 1959. *The Evolution of Culture : The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Wolf, Eric. 2009. *Europa i ludy bez historii*. Tłum. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dokumenty Archiwalne

Archiwum Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu,teczka redakcyjna
Szkiców z teorii kultury, 1967–1968, B–196.

Reduction and Proliferation of Ambivalence: Zygmunt Bauman’s Theory of Culture in His Early, Polish Writings

Summary

The paper presents a critical analysis of Zygmunt Bauman’s theory of culture before March 1968. Culture became a central issue in his sociology when he held a position as a chair of the Department of General Sociology at the Warsaw University. He wrote several articles on this topic and two books: *Culture and Society: Preliminaries* and *Sketches on the Theory of Culture*. The former one was published in 1966; the print run of the latter was destroyed after Bauman’s expulsion from the University of Warsaw in March 1968. The only one remaining copy of the latter one – to be precise: a major part of the editor’s copy – has been recently found, reconstructed and published together with an author’s afterword. This gave an opportunity to make – for the first time – a comprehensive analysis of Bauman’s early theory of culture. This analysis

sheds new light on all his work, as the ways he was interpreting the transformations of modernity in the last decades had its beginnings in his papers written in the sixties of the XX century. The paper is divided in two parts. The first one presents Bauman's interpretation of culture as a mechanism of reduction of ambivalence. It discusses both his inspirations on the field of sociology and anthropology of culture, as well as originality of his own theoretical concepts. The second part presents Bauman's vision of culture as a process of proliferation of ambivalence. As far as he was concerned this process was a *signum specificum* of the western culture in the second part of the XX century. Bauman discussed its following phenomena: individualisation, globalisation and cultural pluralism.

Key words: theory of culture; Zygmunt Bauman; structurisation; ambivalence; consumerism.