

Krzysztof Sielski

Czy społeczeństwa doby płynnej nowoczesności są otwarte? Dwie wizje: Karl Popper i Zygmunt Bauman¹

Tytułowe zagadnienie sprawia wrażenie prowokacji². Wydaje się bowiem, że trudno wyobrazić sobie dwa bardziej rozbieżne punkty widzenia niż reprezentowane przez uznawanego powszechnie³ za postmodernistę Zygmunta Baumana i przyjmującego scjentystyczną optykę Karla Poppera⁴. Sądzę, iż intelektualna przepaść, która zdaje się zarysowywać między wspomnianymi ujęciami, sprawia, że próba ich zestawienia stanowi niezwykle frapujące wyzwanie. Zamierzam bronić tezy, iż pomimo przynależności tych myślicieli do tak diametralnie odmiennych tradycji filozoficznych można zidentyfikować daleko posuniętą zbieżność między Baumanowską koncepcją płynnej nowoczesności a Popperowskim modelem społeczeństwa otwartego.

Sam Z. Bauman nigdy nie rozważał ewentualnych korespondencji między własną koncepcją i teorią K. Poppera. Jak pisze w liście do mnie z 20.05.2013 r.: „zadał mi Pan bobu... Nigdy (o ile starcza pamięć mnie nie myli) nad relacją moich poglądów na etykę do (...) Poppera (...) się nie zastanawiałem, o publikowaniu wyników zastanowienia już nie wspominając”⁵. W dalszej części niniejszego opracowania zostanie zatem przedstawione zestawienie wspomnianych koncepcji, a także podjęta zostanie próba rekonstrukcji oceny, którą Z. Bauman wystawia współczesności. Twierdzę, że diagnozę tę odnieść można również do koncepcji społecznej K. Poppera.

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/03/N/HS5/01289.

² Niniejszy artykuł zawiera znacznie skróconą wersję wybranych fragmentów mojej książki *Społeczeństwo otwarte na wartości. Propozycja modyfikacji teorii społecznej Karla Poppera w duchu pluralizmu etycznego Isaiaha Berlina*, Kraków 2014.

³ Zob. zwłaszcza C. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi: teoria krytyczna i prawo rozumu*, Kraków 2001; Sam Z. Bauman wydaje się jednak nie do końca utożsamiać z głównym nurtem postmodernizmu, pisząc: „Pojęcia «ponowoczesności» i «postmodernizmu» mieszano, a nawet bywały stosowane zamiennie. Sam fakt mówienia o «ponowoczesności» traktowano jako znak przystąpienia do «postmodernistycznego» obozu. Ku memu zaskoczeniu zaczęto mnie zaliczać do kręgów, do których wolałbym nie należeć, a w moich tekstach dopatrywać się obcych mi idei, głoszonych przez osoby, z którymi bywałem utożsamiany wskutek semantycznego nieporozumienia” – Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa 2003, s. 125.

⁴ Zwykle podkreśla się bowiem, iż myślicieli tych, jako przedstawicieli dwóch skrajnie odmiennych tradycji filozoficznych, dzieli nieomal wszystko. K. Poppera, będącego zdeklarowanym scjentystą i abstrahującym od wartości krytycznym racjonalistą, postrzega się zwykle jako kontynuatora myśli Kanta, zaś Z. Baumana powszechnie uznaje się za jednego z czołowych przedstawicieli postmodernizmu i hołdującego hasłu *everything goes* etycznego relatywistę.

⁵ List do mnie z 20.05.2013 r. Wszystkie fragmenty przytaczam za zgodą Autora.

W pierwszej kolejności skupię uwagę na pięciu fundamentalnych płaszczyznach, które moim zdaniem są wspólne obydwu wspomnianym ujęciom. Jest to – po pierwsze – umiejscowienie wolności w centrum obydwu rozważanych wizji – zarówno Popperowskiej teorii społeczeństwa otwartego, jak i Baumanowskiej koncepcji płynnej nowoczesności. Obydwaj myśliciele zdają się w niemal identyczny sposób pojmować tę wartość⁶. Wolność oznacza dla nich przyznaną ludziom możliwość nieskrępowanego decydowania o własnym losie, swobodę wyboru zarówno celu własnego życia, jak i sposobów jego osiągnięcia; dodatkowo zaś w pojęciu tym uwikłana jest konieczność ponoszenia odpowiedzialności z tytułu błędnych wyborów. K. Popper, akcentując ten aspekt, twierdzi, iż elementem warunkującym otwarcie się każdego społeczeństwa jest odrzucenie tzw. historycystycznej wizji dziejów i przyjęcie, że „przyszłość zależy od nas samych”⁷, gdyż u podstaw idei otwartości leży założenie, zgodnie z którym „istnieje ogromna dziedzina osobistych decyzji, ze wszystkimi wynikającymi z nich problemami i odpowiedzialnością”⁸. Filozof, postrzegając wolność przez pryzmat celów, do których mogą dążyć członkowie otwartych społeczeństw, „nie wierzy, by cele (...) [które stawiają sobie ludzie będący kowalami własnego losu] były [im] (...) narzucone przez podłoże historyczne lub trendy historii. Uważa je za przedmiot wolnego wyboru”⁹. Jak twierdzi, w otwartych społeczeństwach nie istnieje jeden, idealny i uniwersalny cel ludzkich dążeń będący obiektywnym standardem doskonałego życia, któremu wszyscy winni się podporządkowywać; wręcz przeciwnie, otwartość oznacza mnogość potencjalnych celów ludzkiej egzystencji, wielość ścieżek, którymi podążać mogą ludzie na drodze ku szczęściu.

Wolnościowy aspekt tego ujęcia akcentują również liczni komentatorzy myśli politycznej filozofa. Tak np. Ian Jarvie i Sandra Pralong podkreślają, iż K. Popper stworzył model społeczeństwa, „w którym dąży się do maksymalizacji wolności wyboru”¹⁰. Podobnie Mark Notturmo pisze, iż „społeczeństwo otwarte, takie jakim go rozumiał Popper, to koncepcja skoncentrowana nie tyle na państwie i jego ekonomii, co raczej na jednostce i jej wolności”¹¹. K. Popper poświęca przy tym wiele uwagi kwestii nieodłącznie związanej z wolnością: odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Pisze: „My doceniamy racjonalną odpowiedzialność osobistą”¹². Nie sposób, jego zdaniem, konsekwentnie rozważać wolności, abstrahując od odpowiedzialności. W otwartym świecie niemal nieskończonych możliwości i nieograniczonego wyboru wolni ludzie muszą więc bezustannie borykać się z koniecznością ponoszenia, jak twierdzi, ciężaru odpowiedzialności za własne czyny.

Podobnie Z. Bauman, rozważając leżącą u podstaw idei współczesnych, tzw. płynnych społeczeństw¹³ wolność, wspomina, iż „jest [ona] jedną z najważniejszych wartości

⁶ Warto odnotować, iż pomimo podobieństwa prezentowanych przez myślicieli ujęć wolności różni ich ocena, którą wystawiają oświeceniowej racjonalności. Dla K. Poppera, który przyjmuje optykę scjentystyczną i logocentryczną, posługiwanie się rozumem stanowi swoisty warunek realizacji wolności, podczas gdy optyka przyjęta przez Z. Baumana jest powyższej wizji zaprzeczeniem, a socjolog dostrzega w rozumie raczej źródło ludzkiego zniewolenia.

⁷ K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, Warszawa 2006, s. 5.

⁸ K. Popper, *Społeczeństwo...*, t. 1, s. 220.

⁹ K. Popper, *Społeczeństwo...*, t. 1, s. 31.

¹⁰ I. Jarvie, S. Pralong (red.), *Popper's Open Society After Fifty Years. The continuing relevance of Karl Popper*, Londyn–Nowy Jork 2003, s. 4.

¹¹ M. Notturmo, *The Open Society and Its Enemies: authority, community, and bureaucracy*, w: I. Jarvie, S. Pralong (red.), *Popper's Open Society...*, 44.

¹² K. Popper, *Społeczeństwo...*, t. 1, s. 220.

¹³ Z centralnego dla tego ujęcia pojęcia „płynności” Z. Bauman czyni metaforę „obecnej, pod wieloma względami nowej, fazy w historii nowoczesności” – Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 7. Płynne społeczeństwa cechują zwłaszcza: „niestałość więzi, fragmentaryzacja tożsamości, rozpad grup społecznych, (...) pluralizm, brak unifikowanych wzorców kulturowych, wielość prawd i niewiara w jedną fundamentalną narrację” – P. Tacik, *Socjologia Zygmunta Baumana*, Warszawa 2012, s. 83.

ludzkich. Równocześnie jest jednak nade wszystko przeznaczeniem człowieka¹⁴. Charakteryzując tę wartość, socjolog również akcentuje mocno, iż oznacza ona swobodę wyboru przez ludzi celu własnego życia. Wspomina w tym kontekście, iż „w dzisiejszej zmienionej sytuacji większość ludzi przez większą część życia będzie łączyć sobie głowę (...) nad wyborem właściwych celów¹⁵, zaś „obowiązek kreowania wzorców [ma tu na myśli wzorce, kodeksy i zasady, których ludzie mogliby przestrzegać] oraz odpowiedzialność za porażkę spoczywają przede wszystkim na barkach poszczególnych jednostek¹⁶, ponieważ „ludzie są całkowicie wolni¹⁷. Jak dodaje, płynny, współczesny „świat zaczął przypominać nieskończony zbiór możliwości¹⁸, którego istotną cechą jest to, iż „wybór jest szeroki, a liczba nowych doświadczeń wydaje się nieskończona¹⁹. Socjolog dostrzega przy tym „upadek pewnego nowoczesnego złudzenia: wiary w istnienie kresu drogi jaką podążamy, osiągalnego celu (...), stanu doskonałości (...), jakiejś formy skończenia dobrego społeczeństwa²⁰. We współczesnym świecie wszystko „zależy (...) od jednostki. Jednostka sama musi (...) wybrać cele, które (...) jest w stanie zrealizować najlepiej²¹. Tak jak K. Popper, eksponuje on przy tym kwestię związku wolności z odpowiedzialnością za własne czyny. Z. Bauman wspomina w tym kontekście, zwracając się wprost do żyjącej w płynnym świecie jednostki, iż z własnymi problemami „musisz i możesz się uporać wyłącznie na własną rękę. Nie ma już wielkich wodzów, którzy powiedzą ci, co masz robić, i którzy uwolnią cię od odpowiedzialności za skutki twoich czynów²².

Dopełnieniem rozważań nad zbieżnym ujęciem wolności przez wspomnianych myślicieli niech będą dwa, w pewnej mierze poboczne, wątki:

- a) kwestia zaniku autorytetów. K. Popper wspomina w tym kontekście, iż poglądy etyczne członków społeczeństw otwartych kształtują się w oderwaniu od jakichkolwiek zewnętrznych źródeł autorytetu, a „jednostki winny nie tylko kwestionować autorytety, w rzeczywistości winny stać się swymi własnymi autorytetami moralnymi²³. W podobnym tonie wypowiada się również Z. Bauman, który choć stwierdza, iż „lekki kapitalizm (...) nie zlikwidował prawodawczych autorytetów (...). Dopuścił jedynie do współistnienia zbyt wielu autorytetów²⁴, to jednak akcentuje, że w płynnych społeczeństwach „autorytety nie wydają już poleceń. Przypochlebiają się²⁵, są bowiem jedynie doradcami, których z łatwością można ignorować;
- b) myśl, iż wolność prowadzi ku poczuciu egzystencjalnej samotności i wyobcowania, ludzie zaś, będąc istotami społecznymi, starają się temu przeciwdziałać, usilnie próbując odtwarzać pewne choćby załączki wspólnotowości. Innymi słowy, zarówno Popper, jak i Bauman twierdzą, że wpisana w istotę wolności indywidualizacja

¹⁴ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 68.

¹⁵ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 94.

¹⁶ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 14–15.

¹⁷ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 36.

¹⁸ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 95.

¹⁹ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 135.

²⁰ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 46.

²¹ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 95.

²² Z. Bauman, *Płynna...*, s. 47–48.

²³ S. Pralong, *Minima Moralia: is there an ethics of the open society?*, w: I. Jarvie, S. Pralong (red.), *Popper's Open Society...*, s. 136.

²⁴ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 98.

²⁵ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 99.

zdaje się przeczyć typowo ludzkim potrzebom. Jak zauważa Z. Bauman, jednostki, starając się rewitalizować tę więź, uciekają zwykle w etniczność, która przynajmniej z pozoru gwarantuje im poczucie wspólnej tożsamości i wspólnych korzeni. K. Popper również dostrzega ten aspekt wolności, pisząc, że funkcjonujący w anonimowych społeczeństwach ludzie doznają silnego poczucia lęku i osamotnienia, żyjąc w „nieszczęściu”²⁶, gdyż „biologiczna struktura człowieka nie ulega zasadniczym zmianom; ludzie odczuwają nadal potrzeby społeczne”²⁷, a tym samym, chcąc temu przeciwdziałać, „stale tworzą konkretne grupy, (...) starając się w miarę możliwości zaspokoić najpełniej swoje emocjonalne potrzeby społeczne”²⁸.

Drugą, wspólną obydwu analizowanym ujęciom, kwestią jest przeświadczenie o zawodności ludzkich zdolności poznawczych. Obaj myśliciele wywodzą, iż w naturę ludzkich wyborów nieodłącznie wpisane jest popełnianie błędów. Tym samym kluczowa okazuje się umiejętność radzenia sobie z negatywnymi konsekwencjami błędnych decyzji. W związku z powyższym wykluczają oni możliwość budowy idealnych, pozbawionych wad społeczeństw. Przyjmując, iż błędzenie trwale wpisane jest w naturę ludzkiej egzystencji, promują podejście krytyczne w stosunku do wszelkich społecznych teorii, instytucji czy modeli. Jak twierdzą, skoro błędów nie sposób uniknąć, to ludzie winni być przede wszystkim zdolni do ich identyfikowania oraz naprawiania wywoływanych przez nie negatywnych skutków.

K. Popper wielokrotnie wspomina w tym kontekście, charakteryzując społeczeństwa otwarte, iż wyzwolone w nich zostają „władze krytyczne człowieka”²⁹. Sokrates, którego autor *Spoleczeństwa otwartego* uznaje za jednego z największych w historii orędowników otwartości, nie jest, zdaniem wiedeńczyka, przywódcą ani społecznym teoretykiem, lecz w pierwszej kolejności – surowym krytykiem demokracji ateńskiej³⁰. Krytyka ta jednak nie jest destrukcyjna, a przeciwnie – stanowi, co podkreśla K. Popper, ogromną wartość; jest krytyką tego rodzaju, bez której „demokracja w ogóle nie może istnieć”³¹. Jak piszą Ian Jarvie i Sandra Pralong, to „krytycyzm i autokrytycyzm są dla Poppera, podobnie jak były dla Kanta, narzędziami umożliwiającymi jednostkom osiągnięcie wolności”³². Krytycyzm stanowi niezaprzeczalny fundament Popperowskiej epistemologii, którą sprowadza on wręcz do „zasady: należy wyszukiwać własne błędy – lub innymi słowy, należy podchodzić krytycznie do własnych teorii”³³. Podejście krytyczne jest, jego zdaniem, jedyną skuteczną metodą „odkrywania własnych błędów i systematycznego uczenia się na nich”³⁴. Promowana przez niego postawa „implikuje [zaś] świadomość, że zawsze będziemy żyć w społeczeństwie niedoskonałym (...) dlatego, że nawet bardzo dobrzy ludzie są niedoskonalimi (...) że często popełniamy błędy, ponieważ wiemy zbyt mało”³⁵.

W wielu pracach Z. Baumana również odnaleźć można tezę o zawodności ludzkich zdolności epistemicznych oraz przeświadczenie, iż błędy trwale wpisane są w naturę

²⁶ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 222.

²⁷ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 222.

²⁸ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 223.

²⁹ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 3.

³⁰ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 240–241.

³¹ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 241.

³² I. Jarvie, S. Pralong (red.), *Popper's Open Society...*, s. 3.

³³ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2007, s. 475.

³⁴ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 475.

³⁵ K. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, Kraków 1997, s. 159.

człowieczej egzystencji. Powołując się na swe własne życiowe doświadczenie, socjolog wspomina: „Przez 85 lat życia nie znalazłem ani jednego układu społecznego w przeszłości bądź w teraźniejszości geograficznej bliskiej czy dalekiej, który byłby wolny od wad i nie wymagał naprawy”³⁶. Identyfikacja tej stanowiącej niezaprzeczalny element ludzkiej konstytucji ułomności poznawczej prowadzi Bauman do wniosku, iż najważniejszą postawą, jaką ludzie winni przyjmować w stosunku do siebie nawzajem czy do społeczeństwa jako całości, jest postawa krytyczna. Tę też drogę, jak pisze, faktycznie obrali członkowie współczesnych, płynnych społeczeństw, czyniąc „z krytyki rzeczywistości (...) nieodzowny i obowiązkowy element życiowej strategii każdego ze swoich członków”³⁷. Z. Bauman, podkreślając wartość tej myśli, pisze: „Nie dorobiłem się recepty na radość powszechną. A przypuszczam nawet, że gdybym się dorobił, gdybym coś takiego stworzył, to pierwszy mój impuls byłby: znaleźć, co w nim szwankuje”³⁸.

Trzecią wspólną obydwu myślicielom płaszczyzną (jakkolwiek w przypadku Z. Baumana mogłaby ona być uznana za dyskusyjną) jest dystans, jaki zachowują oni w stosunku do relatywizmu etycznego. K. Popper czyni to wyraźnie³⁹, pisząc na przykład, iż „jeden z głównych argumentów *Spoleczeństwa otwartego* jest wymierzony przeciwko relatywizmowi moralnemu (...). To, że wartości mogą wchodzić w konflikt (...) dalekie jest od relatywizmu, to znaczy od doktryny, że można bronić dowolnego zbioru wartości”⁴⁰. Filozof twierdzi bowiem, nawiązując w swych rozważaniach do myśli Ksenofanesa, iż relatywiści powołują się zwykle na argument, który „opiera się na przekonaniu, że inni ludzie mają inne, różne od naszych idee i wierzenia. Kim zatem jesteśmy, by upierać się, iż właśnie nasze są jedynie słuszne?”⁴¹. Wiedeński filozof odrzuca tę relatywistyczną wizję, twierdząc, iż jest kwestią o kluczowym znaczeniu, by „krytycyzmu nie utożsamiać z krokiem w kierunku relatywizmu. Jeżeli dwie grupy ludzi nie zgadzają się ze sobą, to dla krytycyisty oznacza to, że jedna z nich jest w błędzie, że jest w błędzie druga lub że są w błędzie obie, a nie, jak chce relatywista, że obie mogą mieć rację w tym samym stopniu”⁴².

Z. Bauman, choć często przypisuje mu się etyczny relatywizm, równie stanowczo odrzuca tę optykę. W swych dociekaniach, prowadzonych m.in. na kartach poświęconej problematyce Holocaustu *Nowoczesności i zagłady*, wychodzi od pomijanego, jak twierdzi, przez wielu filozofów, a kluczowego z perspektywy jego rozważań, odróżnienia „bezwzględnej” i przedspołecznej moralności od „względnej”, społecznie warunkowanej etyki⁴³. Twierdzi, iż tak jak doba twardej nowoczesności była okresem dominacji etyki i jej kodeksów, norm i reguł, tak współczesność to czas „wyprzedzającej społeczeństwa” moralności. Z perspektywy ontologicznej etyka tym bowiem różni się od moralności, że stanowi względny i subiektywny konstrukt społeczny, a tym samym ma wymiar relatywistyczny.

³⁶ T. Kwaśniewski, *Ignoranci i impotenci*, http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127291,8683542,Ignoranci_i_impotenci.html, dostęp: 7.07.2013 r.

³⁷ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 37.

³⁸ T. Kwaśniewski, *Ignoranci...*

³⁹ Zwraca na to uwagę także P. Parvin, wspominając, iż „Popper brzydził się moralnym relatywizmem, który jak sądził, leży *implicite* u podstaw postmodernizmu, poststrukturalizmu i teorii krytycznej” – P. Parvin, *Major Conservative and Libertarian Thinkers: Karl Popper*, Londyn 2010, s. 138.

⁴⁰ K. Popper, *Nieustanne...*, s. 159.

⁴¹ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 489.

⁴² K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 490.

⁴³ Etyka stanowi w ramach tego ujęcia swoistą metamoralność, gdyż jest społecznie warunkowaną kodyfikacją norm moralnych w formie uniwersalnych reguł; zob. M. Hviid Jacobsen, P. Poder (red.), *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*, Hampshire 2008, s. 61.

Dokonawszy powyższego rozróżnienia, Z. Bauman odrzuca następnie tak rozumianą etykę. Jak pisze: „Postępowanie jednostki może okazać się moralne, nawet jeśli zostanie potępione przez grupę – albo wszystkie grupy. Z kolei działanie jednomyślnie zalecane przez społeczeństwo może okazać się niemoralne”⁴⁴. Negując tę wizję etyki, socjolog dodaje, iż jest ona nieodporna na, posługując się Kuhnowską kategorią, „kryzys paradygmatu”⁴⁵.

Rozważając zasadność przypisywania Z. Baumanowi etycznego relatywizmu, warto w tym miejscu zacytować wypowiedź samego socjologa, który ustosunkowując się do swojego pytania o przyjmowaną przez niego perspektywę etyczną, pisze w korespondencji z 20.05.2013 r.:

„Do swych poglądów na relatywizm, a już szczególnie etyczny, dojrzałem jak sądzę inną niż Popper (...) kuśtykając drogą, mając głównie jednego, ale nader fortunnie dobranego przewodnika: Emanuela Lewinasa. Gdyby je streścić i na tyle uprościć by się do streszczania nadawały, oto jak wypadaloby zrelacjonować to, com znalazł na finiszu:

- że jeśli nawet coś takiego jak wartości absolutne, ostateczne i uniwersalne istnieją, dowieść tego ani ostatecznie się o tym przekonać nie potrafimy, bo jak to już Platon w swej paraboli jaskini zasugerował, są poza zasięgiem naszej, nieuleczalnych jaskiniowców, poznawczej mocy;
- że mimo iż są niepoznawalne, nie zanoszą się na to, byśmy wysiłków ich poznania mieli zaprzestać –
- ani też że z tego com dotąd powiedział nie wynika żadną miarą, że zaprzestać owych wysiłków powinniśmy;
- i że Bogu za to wszystko w ostatecznym rachunku dzięki, za tę chroniczną i nieuleczalną niepewność na jaką nas to wszystko skazuje – bo niepewność jest środowiskiem naturalnym moralności i najżyźniejszą z gleb. Nie moralności po stanie pewności można się spodziewać, lecz zniewolenia, poddańczości i konformizmu.

Budulec dla ostatniego z tych stwierdzeń, najbardziej jak to w ogóle możliwe zbliżonego do «fundamentu» moralności jakiego brak dotkliwie w nas godzi i którego z tej przyczyny tak zapamiętałem lecz bezskutecznie (zapamiętałem BO bezskutecznie) poszukujemy, zacerpnałem z fenomenologicznych dociekań Levinasa; już choćby z jego wszystko zawierającego orzeczenia, że ETYKA JEST PRZED ONTOLOGIA; innymi słowy, że wartości moralne nie muszą się tłumaczyć i usprawiedliwiać przed bytem z tego, że nie mogą swych wymagań uzasadnić na niego się powołując – ale że to byt winien jest pokuty za to, że nie jest na miarę ich wymagań”⁴⁶.

W cytowanym liście Z. Bauman podkreśla, iż (będąc świadomym granic ludzkich możliwości poznawczych) jest relatywistą epistemologicznym, ale nie aksjologicznym. Jak dodaje: „Pozycja aksjologiczna nie może zresztą być i nie bywa «relatywistyczna», a i może sobie na to pozwolić, jako że *wiara* o której w niej mowa jest sięgnięciem do obszaru przed którym *wiedza* – świadoma swych ograniczeń lub złożona bezowocnością swych wysiłków – zatrzymuje się bezradnie; a więc do absolutu, którego wiedza dosięgnąć nie może”⁴⁷. Socjolog przyrównuje przy tym rozważaną kwestię do zsekularyzowanej odmiany odwiecznego problemu teologii: „Były to, a poniekąd są nadal i to w lekko tylko zmienionej postaci, problemy *monoteizmów* zanurzonych w beznadziejnie *politeistycznym* świecie”⁴⁸.

⁴⁴ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Kraków 2012, s. 367.

⁴⁵ Z. Bauman, *Nowoczesność...*, s. 361.

⁴⁶ List do mnie z 20.05.2013 r.

⁴⁷ List do mnie z 20.05.2013 r.

⁴⁸ List do mnie z 20.05.2013 r.; zob. też Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku rozmowy*, Kraków 2013.

Wracając do głównego wątku, czwartą wspólną obydwu analizowanym ujęciom płaszczyzną zdaje się być krytyczna ocena, którą myśliciele ci wystawiają nacjonalizmowi. K. Popper, jak podkreśla Joseph Agassi, „jest wiodącym wrogiem nacjonalizmu”⁴⁹. Przyczyną tego stanu rzeczy jest w pierwszej kolejności fakt, iż ta „zamknięta ideologia” ma, zdaniem wiedeńskiego filozofa, wiele punktów stykowych z autorytaryzmem i totalitaryzmem. Snując rozważania nad nacjonalizmem, K. Popper wspomina, iż „objęte tym terminem tendencje są ściśle spokrewnione z buntem przeciw rozumowi i społeczeństwu otwartemu”⁵⁰. Warto przytoczyć trzy myśli K. Poppera, które dobitnie oddają jego stosunek do tej ideologii. Jak twierdzi: „Nacjonalizm apeluje do naszych instynktów trybalnych, do uczuć i przesądów, a także do nostalgicznego pragnienia zrzucenia z siebie nostalgicznej odpowiedzialności, którą stara się zastąpić odpowiedzialnością kolektywu czy grupy”⁵¹; „Nawet gdyby było wiadomo czym jest naród, nie jest jasne, dlaczego należałoby przyjąć narodowość za podstawową kategorię polityczną”⁵²; „Zasada państwa narodowego jest bezużyteczna i nigdy nie była jasna. Jest mitem”⁵³.

Z. Bauman wypowiada się na temat nacjonalizmu w nie mniej krytycznych słowach. Nawiązując do wspomnianej wyżej „ucieczki w etniczność” – będącej „bezpieczną niszą”, upragnioną przez ludzi wspólnotą, w której wszyscy oni, połączeni silną nicią narodowej tożsamości wykazują wysokie podobieństwo – twierdzi, iż w konsekwencji prowadzi to do narastania postaw ksenofobicznych i wykluczania dialogu z nienależącym do wspólnoty Innym. Bauman wspomina we właściwym sobie metaforycznym stylu, iż „trwożliwa uwaga, jaką poświęcamy substancjom, które wnikają do naszego ciała przez usta i nozdrza, oraz nie mniejsza obawa, z jaką obserwujemy obcych wślizgujących się ukradkiem do naszego sąsiedztwa, mieszczą się w tej samej perspektywie poznawczej”⁵⁴.

Wreszcie, po piąte, ujęcia K. Poppera i Z. Baumana łączy również to, iż obaj wykluczają możliwość budowy utopijnych, kompleksowych i długofalowych wzorców społecznych, gdyż – jak twierdzą – wszelkie sformułowane w odniesieniu do świata społecznego predykcje winny być – na podobieństwo tych z zakresu nauk przyrodniczych – krótkoterminowe; inżynierowie społeczni muszą zaś być nieustannie gotowi do korygowania realizowanych przez siebie zamierzeń.

Z. Bauman, charakteryzując dobę minionej, tzw. ciężkiej nowoczesności, przyrównuje pracę ówczesnych inżynierów społecznych do architektów kreślących swe projekty na „twardych” deskach kreślarskich: „Rzeczywistość ulegała wyrokom rozumu, miała być «budowana» (...) zgodnie z przygotowanym wcześniej projektem”⁵⁵. Dziś zaś, jak twierdzi, w płynnych społeczeństwach „deski kreślarskie znikają stopniowo z biur projektowych dobrego społeczeństwa”⁵⁶. Wszelkie projekty idealnego życia wydają się w płynnym świecie nierealną uludą.

W bardzo podobnym duchu wypowiada się również K. Popper. Filozof odróżnia model krytykowanej przez siebie inżynierii utopijnej od postulowanej inżynierii cząstkowej. Utopista bowiem „dąży do realizacji stanu idealnego, posługując się jakimś wzorem

⁴⁹ J. Agassi, *The notion of the modern nation-state: Popper and nationalism*, w: I. Jarvie, S. Pralong (red.), *Popper's Open Society...*, s. 184.

⁵⁰ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 63.

⁵¹ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 63.

⁵² K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 65.

⁵³ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 65.

⁵⁴ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 169.

⁵⁵ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 74.

⁵⁶ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 75.

stanowiącym wizję społeczeństwa jako całości⁵⁷, przy czym postawa utopijna „może znaleźć poparcie tylko w (...) [odrzuconej przez K. Poppera] wierze w absolutny i niezmienny ideał”⁵⁸.

Na marginesie dodać można, iż wizje obu myślicieli zbudowane zostały przy wykorzystaniu bliźniaczej siatki terminologicznej, gdyż obydwaj piszą o refleksji krytycznej, metodzie prób i błędów, eksperymentach, wiedzy hipotetycznej, jak również o wolności, odpowiedzialności, nieprzewidywanych konsekwencjach ludzkich działań czy inżynierii społecznej.

Powyższa analiza zdaje się prowadzić do wniosku, iż ujęcia te, łącząc w sobie wiele wspólnych założeń i tez, prezentują niemal tożsamy obraz świata, różniąc się jedynie swoistym punktem wyjścia do prowadzonych rozważań. K. Popper bowiem zaczyna od budowy teoretycznego, ogólnego i uniwersalnego modelu społeczeństwa otwartego. Z. Bauman zaś, przyjmując odmienną, socjologiczną optykę, analizuje otaczającą go rzeczywistość, co dopiero wtórnie prowadzi go do pewnych uogólnień w tej materii. Zatem przyjmując odmienne perspektywy badawcze, obaj myśliciele dochodzą do niezwykle podobnych wniosków.

Baumanowską refleksję nad kondycją współczesności odczytywać można jednak z innej jeszcze, istotniejszej moim zdaniem, perspektywy – koncentrując uwagę nie tyle na jej warstwie deskryptywnej, ile raczej na zaprezentowanej przez socjologa ocenie otaczającej rzeczywistości. Wydaje się zaś, iż ambiwalentna ocena, którą Z. Bauman wystawia współczesności, diametralnie odróżnia tę postawę od momentami infantylnej i na wskroś optymistycznej wizji K. Poppera zaprezentowanej na kartach *Spoleczeństwa otwartego*.

K. Popper bowiem, choć wydaje się dostrzegać negatywne aspekty zaprezentowanej przez siebie wizji funkcjonowania społeczeństw, jak rozluźnienie więzi społecznych, osłabienie znaczenia autorytetu czy anonimizacja życia społecznego, pozostaje gorliwym zwolennikiem i wiernym orędownikiem własnej koncepcji. Co więcej, choć promuje on krytycyzm w stosunku do zastanych instytucji, modeli czy postaw, głosząc, iż wszelkie teorie traktować należy jako hipotetyczne i niepewne, to dość paradoksalnie uważa swą własną wizję za – przynajmniej w znacznej mierze – zaimpregnowaną przed krytycznymi argumentami swych intelektualnych adwersarzy. Przyjacielowi K. Poppera – Ernestowi Gellnerowi przypisuje się nawet żartobliwe przeformułowanie oryginalnego tytułu *Spoleczeństwa otwartego* na *The Open Society by One of Its Enemies*, podnosząc, iż ten jeden z największych XX-wiecznych orędowników myśli krytycznej nie chciał wręcz słuchać krytycznych uwag kierowanych pod adresem jego własnych koncepcji. W podobnym duchu wypowiada się m.in. Mark Notturmo, pisząc, iż „Popper uważał społeczeństwo otwarte za najlepszą dostępną ludzkości formę życia społecznego”⁵⁹. Wydaje się więc, iż można zaryzykować tezę, zgodnie z którą K. Popper, walcząc z platońskim idealizmem, w pewnym przynajmniej stopniu sam wpada w pułapkę idealistycznego dyskursu.

W przeciwieństwie do pełnego optymizmu ujęcia K. Poppera w licznych wypowiedziach Z. Bauman wyraźnie podkreśla swój na wskroś ambiwalentny i chłodny stosunek do współczesnej, płynnej rzeczywistości. Wydaje się, iż o ile K. Popper akceptuje niewygórowaną, w jego mniemaniu, cenę, którą ludzkości przychodzi zapłacić za krok

⁵⁷ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 203.

⁵⁸ K. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 205.

⁵⁹ M. Notturmo, *The Open Society...*, s. 43.

w otwartość, Z. Bauman poświęca znacznie więcej uwagi analizie ogromnych kosztów społecznych tego procesu. Jak wspomina w jednym z wywiadów opublikowanych na łamach „Gazety Wyborczej”: „Ciągłe mam wątpliwości – ta dawna twarda rzeczywistość nie była wcale taka świetna. Miała swoje cholernie ujemne strony, ale to były inne ujemne strony niż dziś”⁶⁰. Z. Bauman wyraźnie podkreśla, iż nie jest kaznodzieją, lecz diagnostą otaczającej rzeczywistości⁶¹. Nie pragnie zawracać ludzkości z drogi ku wolności, której zresztą, jak twierdzi, z dużym prawdopodobieństwem nie sposób już porzucić, lecz raczej stara się uświadamiać nieuniknione, a zarazem ogromne koszty związane z obraniem tejże drogi. We współczesnym świecie coraz mniej jest miejsca na wartości takie jak pewność, bezpieczeństwo, stabilność, ale również intymność, prywatność czy poczucie trwałości więzi społecznych, w obronie których występuje⁶². Jak dodaje, jego główną troską jest, aby „społeczeństwo świadome było, że nie dość jest dobre i że strasznie dużo jeszcze musi zrobić, by wydobrzeć...”⁶³.

Warto jeszcze na koniec przyrzeć się obrazowi współczesności wyłaniającemu się z gorzkiej diagnozy sformułowanej przez Z. Baumana. Czy doba płynnej nowoczesności, którą cechuje otwartość rozumiana jako niemal nieograniczona wolność, w której K. Popper upatrywał jasnej zapowiedzi powszechnego szczęścia i dobrobytu, faktycznie je ludziom przynosi? A może przeciwnie, okupiona ogromnymi kosztami wolność wcale nie implikuje udanego życia? Sądzę, iż odpowiedzi na powyższe pytania można odnaleźć, rozważając dwie powiązane z nimi kwestie: konsekwencji płynących z przyznanej jednostkom sfery wolności oraz postulatu krytycznego nastawienia do otaczającej rzeczywistości.

Przypomnijmy, iż zdaniem K. Poppera niezbywalnym prawem każdego członka społeczeństwa otwartego jest swoboda w zakresie decydowania o własnym życiu. Nie istnieją, powiada filozof, żadne historycystyczne prawa predestynujące do zajmowania miejsca w hierarchii społecznej, nie istnieje przeznaczenie, którego nie można by zmienić własnym działaniem. Człowiek jest „kowalem własnego losu”⁶⁴ i może mocą własnych działań „zmieniać świat”. Tak pojęta wolność bezsprzecznie stanowi aksjologiczny fundament idei otwartości.

Z. Bauman podkreśla zaś, iż podobnie rozumiana wolność, będąca jedną z największych zdobyczy cywilizacyjnych ludzkości, jest jednocześnie jej największym przekleństwem. Ceną wolności są bowiem lęk, zagubienie, samotność, poczucie kruchości i płynności własnej tożsamości oraz permanentna niepewność co do własnego losu czy słuszności własnych wyborów. We współczesnym świecie nie sposób racjonalnie budować jakichkolwiek długoterminowych planów, gdyż przyszłość jest z założenia niepewna i dożywotnie zobowiązania czy małżeństwa „do grobowej deski» zdecydowanie wyszły z mody i stały się rzadkością”⁶⁵. Co więcej, wolność oznacza nade wszystko możliwość nieskrępowanej konsumpcji. Tym samym doba płynnej nowoczesności nie jest zdominowana przez dbających o własne *polis* świadomych obywateli, lecz raczej przez konsumentów, którzy z obawy przed niepewnym jutrem niemal natychmiast przejadają owoce swej pracy. To zaś, jak twierdzi, wywiera destrukcyjny wpływ na funkcjonowanie społeczeństw.

⁶⁰ A. Klich, *Boimy się wolności, marzymy o wspólnotcie*, http://wyborcza.pl/magazyn/1,130290,13259382,Boimy_sie_wolnosc_i_marzymy_o_wspolnoci.html, dostęp: 7.07.2013 r.

⁶¹ A. Klich, *Boimy się...*

⁶² A. Klich, *Boimy się...*

⁶³ A. Klich, *Boimy się...*

⁶⁴ K. Popper, *Społeczeństwo...*, t. 1, s. 31.

⁶⁵ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 228.

Warto w tym miejscu choćby hasłowo przybliżyć kwestię rozmaitych kosztów, które – zdaniem socjologa – wiążą się z dominującą we współczesnych, płynnych społeczeństwach szeroką, niemal nieograniczoną wolnością. Są to zwłaszcza zagadnienia:

- a) niesymetryczności relacji zachodzącej między sferami wolności *de iure* i *de facto*, czy innymi słowy – poszerzającej się przepaści między prawem do samostanowienia i realną możliwością podejmowania autonomicznych decyzji;
- b) narastającego rozwarstwienia społecznego, powiększania się grupy jednostek wykluczonych, niemających szans na „zasmakowanie” wolności i przybierającego na sile oporu wobec idei „wolności jedynie dla wybranych”;
- c) zaniku postaw obywatelskich (Z. Bauman twierdzi, podobnie jak A. Tocqueville, iż „ludzie, zyskując wolność, staną się obojętni na los innych. Jednostka jest największym wrogiem obywatela”⁶⁶, a tym samym „odwrotną stroną indywidualizacji wydaje się korozja i powolny rozpad idei obywatelstwa”⁶⁷);
- d) kolonizacji sfery publicznej przez prywatną i związanego z tym kryzysu idei agory;
- e) powszechnego zaniku autorytetów;
- f) epizodyczności i niepowtarzalności życiowych zdarzeń i problemów, prowadzących do wykluczenia możliwości budowania pewnych predykcji oraz stosowania metody prób i błędów;
- g) wszechogarniającego poczucia osamotnienia i rozluźnienia więzi wspólnotowej;
- h) wreszcie – jak się wydaje jeden z najistotniejszych kosztów wolności – kwestia deficytu bezpieczeństwa i pewności, gdyż w płynnym świecie „nie ma (...) miejsca dla opiekuńczego i troskliwego Starszego Brata, któremu można by zaufać i który pomógłby nam wybrać rzeczy warte zrobienia lub posiadania, zapewniając nam przy tym niezawodną ochronę przed łobuzami chcącymi pokrzyżować nam plany”⁶⁸.

Zdaniem Z. Baumana, choć wolność niewątpliwie stanowi istotną wartość, którą należy pielęgnować i chronić, to jednak ludzie winni dostrzegać, że nie zawsze pozwoli ona unikać rozmaitych, trapiących ich problemów. Socjolog wyraża przy tym dość optymistyczne przekonanie, iż współczesne jednostki już coraz wyraźniej odczuwają, że wolność kłóci się z ważką ideą wspólnotowości, co samo w sobie, jak podkreśla, stanowi istotny zwrot. Jak twierdzi, wolność doznaje dziś pewnego przewartościowania, zaczyna ludzi coraz dotkliwiej uwierać, stając się z dnia na dzień coraz cięższym balastem. Tym samym żyjące w płynnych społeczeństwach jednostki coraz częściej pragną odtworzenia mocno dziś zachwianej równowagi między wolnością i bezpieczeństwem poprzez odbudowywanie więzi wspólnotowych i rewitalizację agory. Coraz wyraźniej dostrzegają bowiem, iż nadmierne przechylenie szali na rzecz którejkolwiek z tych wartości wywiera niezwykle destrukcyjne skutki społeczne. Jak podkreśla Z. Bauman, z każdą „nową porcją wolności przychodzi nowa porcja niepewności. Nie mam (...) dobrych wieści, bo znikąd tu nie widać zmiłowania”⁶⁹.

Z. Bauman zdaje się mieć równie ambiwalentny stosunek do myśli krytycznej. Przypomnijmy, że dla K. Poppera postawa krytyczna stanowi epistemologiczną podstawę jego filozofii politycznej. Wiedeńczyk twierdzi bowiem, iż skoro ludzkie zdolności poznawcze są zawodne, a popełnianie błędów trwale wpisane jest w każde działanie, to do wszelkich teorii, instytucji czy praktyk społecznych należy podchodzić sceptycznie,

⁶⁶ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 56.

⁶⁷ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 57.

⁶⁸ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 95.

⁶⁹ <http://tygodnik.onet.pl/33,0,63171,4,artykul.html> z 7.07.2013 r.

z odpowiednią dozą krytycyzmu, nigdy ich nie idealizując. Podejście krytyczne jest w świetle tego ujęcia wyrazem racjonalności.

Z. Baumanowi tak pojęty krytycyzm jawi się natomiast jako karykaturalna postawa, pozbawiona realnej mocy faktycznego oddziaływania na kształt rzeczywistości. Choć, jak wspomina, płynne społeczeństwa uczyniły „z krytyki rzeczywistość”⁷⁰, to jest to krytyka „bezzębna», niezdolna do wpływania na program określający politykę naszych wyborów życiowych”⁷¹. Pomimo otwartości na rozmaite formy krytyki społeczeństwa te wykształciły bowiem również wiele skutecznych mechanizmów uodparniających je na jej skutki. Słabość postawy krytycznej doskonale obrazuje Baumanowska metafora pola kempingowego, którego właściciel może bagatelizować wszelkie uwagi poszczególnych użytkowników, nie ponosząc z tego tytułu żadnych negatywnych konsekwencji.

Powyższe rozważania prowadzą do kilku wniosków. Przede wszystkim wydaje się, że samo zestawienie socjologicznych analiz Z. Baumana i Popperowskich przemyśleń z zakresu filozofii politycznej okazuje się zarówno możliwe, jak i pozytywne. Na ogół bowiem twierdzi się, iż postmodernistyczna optyka nie przystaje do innych perspektyw filozoficznych. Uważam jednak, że rozważany przypadek unika tej trudności. Z jednej strony bowiem refleksja filozoficzna Z. Baumana nie w pełni wpisuje się w ramy postmodernistycznego dyskursu, z drugiej zaś – obaj myśliciele nie tylko w zbliżony sposób postrzegają rzeczywistość, lecz – co interesujące – do jej opisu wykorzystują bardzo podobną siatkę pojęciową.

Po drugie, Baumanowska socjologiczna analiza współczesności oferuje w swej warstwie deskryptywnej mocny argument za aktualnością filozofii politycznej Karla Poppera. Innymi słowy, twierdę, iż współczesne, płynne Baumanowskie społeczeństwa są otwarte w sensie, jaki pojęciu temu nadał K. Popper, i w znacznej mierze ukształtowały się w taki sposób, jak prognozował to wiedeński filozof przed kilkudziesięciami laty. Tym samym winno to stanowić zachętę do tym pilniejszej lektury dzieł wiedeńskiego myśliciela. Nadto wszystkie te prognozy, które wraz z upadkiem Związku Sowieckiego zwiastowały zmierzch Popperowskiej teorii politycznej, wydają się przedwczesne.

Równie interesujący okazuje się także normatywny aspekt prowadzonych przez Baumana analiz, z których wyłania się uderzająca swą trafnością, a jednocześnie przecząca Popperowskiemu optymizmowi, gorzka i ambiwalentna ocena rzeczywistości. W moim przekonaniu winna ona stanowić przyczynek do szerszej dyskusji nad ceną, którą ludzkość każdego dnia płaci za otwartość.

⁷⁰ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 37.

⁷¹ Z. Bauman, *Płynna...*, s. 37.

Summary

Krzysztof Sielski

Are societies of liquid modernity open societies?

Two visions: Karl Popper and Zygmunt Bauman

The topic of this paper is an attempt to combine two, seemingly very divergent points of view: represented by widely recognized as the postmodernist Zygmunt Bauman and by Karl Popper, who is known as a critical rationalist and a scientist. I'm going to defend the thesis that despite the fact that these thinkers represent so radically different philosophical traditions, one can identify a far-reaching similarity between Bauman's concept of liquid modernity and Popper's model of an open society.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Agassi, J. (2003). The notion of the modern nation-state: Popper and nationalism In I. Jarvie, S. Pralong (Eds.), *Popper's Open Society After Fifty Years. The continuing relevance of Karl Popper*. London–New York: Routledge.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z., Tester, K. (2003). *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmunt Baumanem*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Z. (2012). *Nowoczesność i zagłada*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z., Obirek, S. (2013). *O Bogu i człowieku rozmowy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hviid Jacobsen, M., Poder, P. (Eds.). (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Hampshire: Routledge.
- Jarvie, I., Pralong, S. (Ed.). (2003). *Popper's Open Society After Fifty Years. The continuing relevance of Karl Popper*. London–New York: Routledge.
- Klich, A. (2013 January 18). *Boimy się wolności, marzymy o wspólnocie*. Retrieved from: <http://wyborcza.pl>
- Kwaśniewski, T. (2010 November 21). *Ignoranci i impotenci*. Retrieved from: <http://wyborcza.pl>
- Norris, C. (2001). *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi: teoria krytyczna i prawo rozumu*. Kraków: Universitas.
- Notturmo, M. (2003). The Open Society and Its Enemies: authority, community, and bureaucracy. In I. Jarvie, S. Pralong (Eds.), *Popper's Open Society After Fifty Years. The continuing relevance of Karl Popper*. London–New York: Routledge.
- Parvin, P. (2010). *Major Conservative and Libertarian Thinkers: Karl Popper*. London: Bloomsbury Academic.
- Popper, K. (1997). *Nieustanne poszukiwania*. Kraków: Znak.
- Popper, K. (2006). *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie, t. 1*. Warszawa: PWN.
- Popper, K. (2007). *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie, t. 2*. Warszawa: PWN.
- Pralong, S. (2003). Minima Moralia: is there an ethics of the open society? In I. Jarvie, S. Pralong (Eds.), *Popper's Open Society After Fifty Years. The continuing relevance of Karl Popper*. London–New York: Routledge.
- Sielski, K. (2014). *Spoleczeństwo otwarte na wartości. Propozycja modyfikacji teorii społecznej Karla Poppera w duchu pluralizmu etycznego Isaiaha Berlina*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Tacik, P. (2012). *Socjologia Zygmunta Baumana*. Warszawa: Scholar.