

Andrzej Radomski  
Lublin

## Czy jest możliwa polityka w kulturze bez symboli?

W swoim wystąpieniu chciałbym rozważyć tytułowe zagadnienie, a mianowicie: możliwość prowadzenia polityki w ramach określonej sytuacji kulturowej, którą określiłem jako kultura bez symboli. Takie postawienie zagadnienia sugeruje z góry powzięte przesądzenie co do charakteru rzeczywistości kulturowej – a mianowicie, że kulturę Unii Europejskiej charakteryzuje min. ta okoliczność, że jest to kultura bez symboli właśnie! Nie jest to mój wymysł. Tego typu diagnozy „słyszy” się z ust współczesnych luminarzy różnych dyscyplin humanistyki, nauk społecznych i filozofii. Rozpatrzenie tytułowej kwestii będzie wymagało dookreślenia podstawowych kategorii – na czele z pojęciem polityki czy symbolu. Swoje rozważania będę prowadził w perspektywie kulturoznawczej i w jej ramach poszczególne terminy będą definiowane i rozumiane. Porządek mojej wypowiedzi będzie następujący: a) określenie koncepcji kultury (i terminów z nią związanych), w ramach której rozważę tytułowe zagadnienie, b) charakterystykę (diagnozę) stanu współczesnej kultury zachodnich społeczności, c) interpretację wybranych wątków współczesnej filozofii polityki – kreślących takie a nie inne wizje ładu społecznego, a także przedstawienie wybranych wątków myśli feministycznej – rzucającej wyzwanie tradycyjnym koncepcjom ładu społecznego (tzw. kulturze patriarchalnej) oraz współczesnym ideologiom.

### 1. Perspektywa kulturoznawcza w badaniu zjawisk politycznych

Zgodnie z zapowiedzią chciałbym najpierw zarysować moje rozumienie kluczowych kategorii składających się na perspektywę kulturoznawczą, w ramach której będę interpretował zjawiska zaliczane do sfery polityki.

Zacznijmy od kluczowego pojęcia, a mianowicie: ‘kultury’. Zacznę od konstatacji (wcale zresztą nie odkrywczej), że poszczególnym jednostkom ludzkim (chcąc wyjaśnić ich czyny, postępowanie czy zachowanie się) można przypisać określony system wartości i pewne reguły (ogólnie wiedzę), którymi się oni/one posługują przy realizacji tychże wartości (oczywiście, możliwe są także i inne sposoby wyjaśniania bądź rozumienia działań ludzkich nawiązujące do innych praw, jak np. psychoanalitycznych czy neurofizjologicznych). Jednym słowem (w ramach respektowanej tutaj perspektywy): tym co „motywuje” ludzi do działania są wartości. Werbalizowane są one w postaci sądów normatywnych (ze względu na wymóg komunikowalności) typu: ‘w ramach działalności politycznej najważniejszym celem jest zdobycie władzy’. Drugą grupą sądów są te wskazujące (określające, proponujące, opisujące, sugerujące) skuteczne sposoby (środki, metody, przepisy, reguły) osiągania wartości werbalizowanych w postaci sądów normatywnych. Tę właśnie grupę określa się jako sądy dyrektywne (np. ‘aby zdobyć władzę należy posługiwać się regułami z zakresu socjotechniki’). Tego typu sądy występują we wszystkich sferach rzeczywistości ludzkiej - inaczej sterują działaniami człowieka we wszystkich praktykach społecznych: mają więc charakter społeczny. Znaczy to, że są respektowane grupowo. Jest to szczególnie istotne stwierdzenie, albowiem respektowanie grupowe określonych sądów normatywno-dyrektywnych stanowi niezbędny warunek „normalnego” funkcjonowania danej praktyki społecznej (utrzymywania jej ciągłości

conajmniej). Ponadto: istnieje cała gama działań, których skuteczność jest możliwa do osiągnięcia tylko wówczas jeśli adresat i odbiorca (takich działań) będą podzielali te same sądy normatywno-dyrektywne. W związku z tym: „musi” istnieć „coś” takiego jak język wspólnotowy zapewniający komunikację wewnątrzgrupową. Jednostki ludzkie chcąc/ce efektywnie się porozumiewać (przy realizacji swoich działań celowo-racjonalnych) zmuszone są respektować określone reguły (fonologiczne, syntaktyczne, semantyczne) składające się na język.

Po tych wstępnych ustaleniach terminologicznych można już określić (zdefiniować jako warunek intersubiektywnej komunikowalności) pojęcie kultury. Upraszczając nieco sprawę można ją określić jako: zbiór owych normatywno-dyrektywnych sądów, które są powszechnie respektowane (podzielane) w danej grupie ludzkiej. Precyzyjniejsza i bardziej rozbudowana definicja przedstawia się następująco: kultura jest to zbiór tych wszystkich przekonań normatywno—dyrektywnych, które w odnośnej społeczności 1) powszechnie są respektowane, a przy tym 2) zdeterminowane są funkcjonalnie zapotrzebowaniami praktyki tej społeczności<sup>1</sup>. Na uwagę w tej definicji zasługuje fakt, że kultura jest tu pojmowana jako pewien układ wartości oraz wiedzy (w postaci reguł dyrektywnych), czyli swego rodzaju „rzeczywistość myślowa” regulujący/a działalność ludzi w różnych sferach rzeczywistości. Zatem: każda praktyka ludzka ma „właściwy” sobie układ reguł kulturowych kierujących funkcjonowaniem tychże praktyk – polityka także. Tak rozumiana kultura dzieli się na różne sfery i formy. Najistotniejszym wydaje się podział na dwie: kulturę symboliczną i techniczno-użytkową. Cechą charakterystyczną tej pierwszej jest to,

---

<sup>1</sup> Tamże, s. 46-47

że ta odmiana kultury jest nastawiona na interpretację – tj. aby określone ludzkie działania subiektywno-racjonalne miały odnosić określone skutki (realizacja konkretnych celów) uczestnicy danej społeczności muszą podzielać te same sądy kulturowe, czyli: normatywno-dyrektywne. W przypadku sfery techniczno-użytkowej (generalnie) nie jest to niezbędne. W praktyce często też spotyka się takie czynności, które mają charakter techniczno-użytkowy i jednocześnie „coś” komunikują (czyli należą także do stery symbolicznej).

Ważnym elementem sfery symbolicznej kultury jest: światopogląd. W ramach prezentowanej opcji można go określić następująco: światopogląd stanowi tę sferę kultury symbolicznej, 1) która wyznacza grupę wartości „ostatecznych, którym podporządkowane są „zwykłe” wartości należące do pozostałych ster, 2) implikuje lub charakteryzuje sposób realizacji owych wartości „ostatecznych” za pomocą wartości uchwytnych praktycznie („życiowych”) Owe cechy światopoglądu decydują o tym, że prezentuje on pewną „całościową” wizję świata i człowieka<sup>2</sup>.

Mając dookreślone pojęcie kultury i najważniejszych jej części składowych można scharakteryzować pojęcie symbolu oraz polityki, jakie w dalszej części będą respektowane.

Kategoria symbolu ma wiele ujęć teoretycznych. W ramach wielu z nich symbol jest pojmowany jako takie zjawisko, które zastępuje myślowo jakieś zjawisko inne. Czyli: mówiąc, wskazując na jakiś symbol – myślimy o czymś innym, a sam symbol ma jak gdyby zastępować owo inne zjawisko.

W ramach respektowanej tu perspektywy interpretacyjnej wyróżnia się dwa podstawowe rodzaje symboli: aksjologiczne i

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 83-84

semantyczne (ontologiczne, inaczej). Równoległe występują dwa rodzaje relacji symbolizowania – odpowiednio: aksjologiczna i semantyczna<sup>3</sup>.

Przez symbol w sensie aksjologicznym będzie się tutaj rozumieć wszelkie zjawisko uchwytnie zmysłowo (empiryczne, metonimiczne, ziemskie itp.), które odnoszą się do zjawisk innego rodzaju: pozazmysłowego, pozametonimicznego, pozaziemskiego, sakralnego, idealnego, transcendentalnego, itp. Ów drugi świat waloryzuje (pozytywnie bądź negatywnie) zjawiska uchwytnie zmysłowo. Mówimy zatem, że między tymi dwiema grupami zjawisk występuje relacja symbolizowania aksjologicznego.

Z kolei przez symbol w sensie semantycznym będzie się rozumieć: założenia semantyki danych autonomicznych jednostek komunikacyjnych bądź ich części składowych. Relacja symbolizowania semantycznego zachodzi więc między np. danym komunikatem językowym a jego semantycznym odniesieniem przedmiotowym (owo semantyczne odniesienie przedmiotowe jest konstytuowane przez założenia semantyki – czyli symbol w sensie semantycznym).

Nietrudno zauważyć, że symbole odnoszą się do zjawisk, które należą zwykle do światopoglądowej części kultury. To najczęściej światopogląd dostarcza wartości oraz jest „źródłem” założeń semantyki danych jednostek komunikacyjnych. Inną szczególnie istotną cechą symboli i relacji symbolizowania jest to, że muszą one mieć charakter społeczny (tak jak zresztą wszystkie zjawiska ze sfery kultury symbolicznej). Symbole bowiem coś komunikują. Aby ich funkcja komunikacyjna mogła być spełniona – muszą w skali społecznej być podzielane odpowiednie wartości oraz takie same

---

<sup>3</sup> Szerszą charakterystykę tych pojęć znajdzie czytelnik w: Jerzy Kmita: Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna, w: Symbol i poznanie, PWN, W-wa, 1987, s. 188-97

założenia semantyki danych jednostek komunikacyjnych. W praktyce oznacza to, że aby symbole mogły efektywnie spełniać swe funkcje – to muszą być respektowane, i to we skali społecznej, odpowiednie przekonania światopoglądowe.

Przejdźmy teraz do dookreślenia drugiej kluczowej (tytułowej) kategorii, a mianowicie: ‘polityki’. Podobnie, jak w przypadku pojęcia ‘kultury’ czy ‘symbolu’ istnieje wiele różnych ujęć pojęcia ‘polityki’, ‘sytuacji politycznej’, ‘wydarzenia’ czy ‘faktu politycznego’. Ich usystematyzowanie mogłoby się złożyć na osobną rozprawę. Dlatego też od razu wprowadzę rozumienie tej kategorii, tak jak ją postrzegam w ramach swojej kulturoznawczej perspektywy.

W potocznym znaczeniu ‘polityka’ to sztuka rządzenia. Współcześni teoretycy i filozofowie uważają, że definicja polityki musi uwzględniać jej podmiotowy lub przedmiotowy charakter oraz kategorię interesu. W ujęciu pierwszym podmiotem polityki jest państwo. W ujęciu drugim, przedmiotowym, polityka jest odbierana z perspektywy zachowań władzy (określa się ją jako sprawowanie władzy). W trzecim ujęciu, polityka jest rozumiana jako kategoria interesu<sup>4</sup>

W ramach (z kolei) respektowanej tu opcji zakłada się istnienie względnie autonomicznej praktyki: prawno-politycznej. W jej ramach są podejmowane określone działania: celowo-racjonalne. Działanie te są sterowane przez odpowiednie sądy normatywno-dyrektywne – czyli kulturowe.

Praktykę prawno-polityczną zalicza się do sfery kultury symbolicznej. Oczywiście, różne mogą być globalne cele praktyk polityczne-prawnych – w zależności od czasu i miejsca. Ramowo jednakże można się pokusić o stwierdzenie, że w ramach praktycznie

---

<sup>4</sup> Wybrane problemy teorii polityki (pod red. Andrzeja Wojtaszka i Dariusza Wybranowskiego), Szczecin, 2002, s.11-12

każdej praktyki prawno-politycznej reguluje się: a) funkcjonowanie pozostałych praktyk społecznych, b) owo regulowanie polega na ustalaniu dopuszczalnych przede wszystkim pod względem prawnym zasad funkcjonowania tych pozostałych praktyk – w szczególności na ustaleniu i kontrolowaniu dopuszczalnych reguł realizacji odpowiednich norm i wartości (funkcja kontrolna odbywa się poprzez instytucjonalne środki nadzoru), c) proponowaniu nowych norm, wartości oraz reguł, czyli: sądów normatywno-dyrektywalnych – obejmujących pozostałe praktyki, d) próbie wdrażania owych norm, reguł czy wartości, e) regulowaniu funkcjonowania samej praktyki polityczno-prawnej (swoista funkcja meta-polityczno-prawna). Zauważmy, że pewne zarysowane tu cele mogą być realizowane poza praktyką prawno-politycznej. W szczególności chodzi tu o nowe wartości czy reguły, które mogą być (i są zresztą w dużej ilości przypadków) wynajdywane w różnych praktykach społecznych. Jednakże muszą one (aby były legalne, dopuszczalne, wiarygodne itp.) uzyskać odpowiednią waloryzację poprzez odpowiednie agendy praktyki prawno-politycznej. Zatem, polityką będzie się określać wszystkie te pięć wymienionych przed „chwilą” funkcji<sup>5</sup>.

Tak rozumiana polityka jest ściśle związana ze światopoglądową sferą kultury. Często bowiem jest tak, że nowe wartości, reguły czy całe ideologie, które się propaguje czy, których realizację się nadzoruje (jak to ma miejsce w przypadku praktyki prawno-politycznej) są częścią czy pochodną odpowiednich przekonań światopoglądowych. Sfera światopoglądowa kultury jest bowiem odpowiedzialna za tworzenie nowych wizji świata i człowieka, ładu społecznego, takiego a nie innego oblicza poszczególnych praktyk

---

<sup>5</sup> Zauważmy, przy okazji, że z punktu widzenia rzeczników ponowoczesności większość działań celoworacjonalnych podejmowanych we wszystkich typach praktyk społecznych jest określana jako realizacja takiej czy innej polityki

społecznych, wartości i ideałów, które miałyby być respektowane (co najmniej, gdyż często chodzi o ich akceptację) w skali masowej.

## 2. Kultura/y Zachodu – kulturą/ami bez symboli

W tej części wystąpienia (zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią) chciałbym przedstawić argumenty na rzecz tezy, że stan kultury współczesnych zachodnich społeczności można określić jako: kultura/y bez symboli. Poniżej więc zostaną zaprezentowane wybrane wątki tych badaczy i filozofów, którzy tak właśnie interpretują współczesną sytuację kulturową w naszej części świata.

A) Znakomity socjolog francuski Emile Durkheim zauważył (jeszcze pod koniec wieku XIX), że określone procesy ekonomiczne ( komplikowanie się stosunków gospodarczych, specjalizacja i wzrost podziału pracy) powodują tworzenie się społeczeństwa, jak je określił, ‘organicznego’. Jest ono przeciwieństwem dominującego przedtem społeczeństwa: ‘mechanicznego’. W tym ostatnim ład społeczny, solidarność międzyludzka, integracja poszczególnych grup w ramach np. danego państwa była zapewniana przede wszystkim przez określone wspólnie podzielane wyobrażenia – często o proweniencji religijnej. Kreowały one świat, moralność, a nawet pewne normy prawne (tzw. prawo zwyczajowe). Pod wpływem głównie zmian gospodarczych, jakie miały miejsce w Europie i Ameryce (zwłaszcza w XIX wieku) pojawiły się inne formy i sposoby integracji społecznej, bardziej, jak sądził Durkheim, naturalne (stąd ich określenie, jako: organiczne). W społeczeństwie organicznym to gospodarka i technologia wiąże bardziej ludzi ze sobą aniżeli, powiedzmy, doktryna religijna. Staje się ona nawet antyfunkcjonalna. Moralność tradycyjna i prawo zwyczajowe zostaje zastąpione przez prawo stanowione, które zaczyna regulować coraz to nowe praktyki i sfery życia (staje się ono także nowym rodzajem „kleju



społecznego”).

- B) Max Weber nieco później (bo już w XX wieku), zauważył że w nowożytnych społeczeństwach europejskich zaczął kształtować się określony typ racjonalności – po prostu działania racjonalne: najpierw w gospodarce, a następnie i w innych dziedzinach. Te działania były nakierowane na osiągnięcie takich wartości, jak bogactwo, oszczędność, ciężka praca czy uczciwość. Były to wartości preferowane przez różne odłamy światopoglądu protestanckiego, który nie mówił już: jakie to czynności techniczno-użytkowe należy podjąć aby osiągnąć dane wymienione przed „chwilą” cele czy wartości (jak też inne związane z praktyką gospodarczą) tylko pozytywnie waloryzował dane czynności, jako prowadzące do określonych efektów. To zjawisko nazwał Weber: drugim „odczarowaniem” świata. Od początku ubiegłego stulecia waloryzacyjna funkcja protestantyzmu ulega powolnemu zanikowi. Jej miejsce zajmuje etyka świecka wskazująca takie wartości, jak: skuteczność, efektywność, profesjonalizm, przestrzeganie prawa i umów, współpraca itp. jak te, którymi powinien kierować się każdy działający w gospodarce kapitalistycznej czy, jak się obecnie mawia, wolnorynkowej i w ogóle w praktycznie każdej dziedzinie życia.
- C) Szkoła frankfurcka. Jej poszczególni badacze od lat trzydziestych dwudziestego wieku zajmowali się w ramach swej tzw. teorii krytycznej dekonstrukcją kapitalizmu. Horkheimer, Fromm, Adorno, Marcuse czy ostatnio Habermas uważają, że współczesne stadium społeczeństwa kapitalistycznego charakteryzuje podstawowa zasada, a mianowicie: kolonizacja ‘rozumu instrumentalnego’ w obszar „Lebensweltu”. Bardzo wymowne mogą tu być stwierdzenia H. Marcusego:” Możliwości (intelektualne i materialne) współczesnego społeczeństwa są niepomniernie większe niż kiedykolwiek przedtem - to znaczy, że zasięg panowania nad jednostką jest bez porównania szerszy niż przedtem. Społeczeństwo nasze

wyróżnia się tym, że przewyższa odśrodkowe siły społeczne bardziej za pomocą technologii niż terroru”<sup>6</sup>. Aparat produkcyjny oraz dobra i usługi przezeń wytwarzane, dodaje, „sprzedają”, czy też narzucają, system społeczny jako całość. Masowy transport i komunikacja, wyposażenie mieszkań, żywność i ubranie, niepowstrzymany zalew produkcji przemysłu rozrywkowego i informacyjnego niosą za sobą wyznaczone postawy i zwyczaje, określone intelektualne i emocjonalne reakcje, które więcej lub mniej przyjemnie wiążą konsumentów z producentami a przez nich z całością. W ten sposób wyłania się wzór jednowymiarowej myśli i zachowania, w którym idee, aspiracje i cele przekraczające przez swą treść oficjalne universum dyskursu i działania są albo odrzucane, albo redukowane do pojęć tego universum. Są one definiowalne na nowo poprzez racjonalność danego systemu i jego ilościowego przedłużenia. Panowanie takiej jednowymiarowej rzeczywistości nie oznacza dominacji materializmu ani tego, że wyczerpuje się aktywność duchowa, metafizyczna i artystyczna. Przeciwnie istnieje wiele zaleceń w rodzaju: „dlaczego nie doświadczyć Boga”, zen, egzystencjalizmu i sposobu życia bitników. Są one raczej, twierdzi Marcuse, obrzędową częścią praktycznego zachowania, jego negacją nieszkodliwą i szybko są wchłaniane przez status quo jako część jego uzdrowieńczej diety<sup>7</sup>. Osiągnięcia i niepowodzenia tego społeczeństwa unieważniają jego wyższą kulturę. Cechą współczesnej powieści, zauważa, jest spłaszczenie antagonizmu między kulturą i rzeczywistością społeczną poprzez zacieranie opozycyjnych, obcych i transcendujących elementów w wyższej kulturze, dzięki którym tworzyła ona inny wymiar rzeczywistości. Ta likwidacja dwuwymiarowej kultury dokonuje się nie przez zaprzeczenie i odrzucenie „wartości kulturowych”, lecz przez całkowite ich wcielenie w ustanowiony porządek, przez ich reprodukcję w skali masowej<sup>8</sup>.

---

6 Herbert Marcuse: Człowiek jednowymiarowy, PWN, W-wa, 1991, s. 4

7 Tamże, s. 30-32

8 Tamże, s. 82-83

D) A oto spojrzenie sprzed kilku ostatnich lat. W niewielkiej książeczce: „Budowa nowej cywilizacji”<sup>9</sup> jej autorzy tak ją przedstawiają: następuje odwrót od społeczeństwa masowego, współczesna wytwórczość odchodzi od zunifikowanych przedsięwzięć na wielką skalę, strategią stają się krótkie serie produktów dostosowanych do ściśle określonych potrzeb, gospodarka zaczyna działać w tak szybkim tempie, że żyjący w dawnych warunkach dostawcy z trudem mogą nadażyć za jej potrzebami, podstawą działania tego nowego systemu staje się informacja i jej obieg, informacja jest tu rozumiana szeroko — jako po prostu wiedza, ekonomiści dotychczas pomijali najczęściej ten składnik w swoich rachunkach kosztów, w przeciwieństwie do kapitału, siły roboczej i ziemi, dzięki skutecznemu wykorzystaniu informacji — gospodarka zdolna jest do stałej i mało kosztownej zmiany profilu produkcji. Dzięki wykorzystaniu owych „giętkich technologii” możliwe staje się takie zróżnicowanie propozycji dla konsumentów, że w sklepach Wal Mart można wybierać spośród stu dziesięciu tysięcy towarów o najróżniejszych rozmiarach, modelach i kolorach, rynek masowy rozpada się na silnie zróżnicowane sektory, gdyż dzięki doskonalszej informacji kupcy lepiej mogą rozpoznawać zróżnicowane potrzeby klientów i odpowiednio do nich kształtować mikrorynki. Zgodnie z poglądami nowej ekonomii, do powstania wartości przyczyniają się sekretarki bankowiec, sprzedawca i księgowy, programista i specjalista od telekomunikacji. Więcej nawet: przyczynia się do niej klient, coraz więcej produktów „nowej fali” rodzi się w domach, urzędach, samochodach czy samolotach, skomputeryzowana, dostosowana do wymagań klienta produkcja umożliwia niezwykle materialne zróżnicowanie stylów życia, masowy charakter traci kultura, wartości i moralność. Ale prawdziwa rewolucja nastąpi dopiero wtedy, gdy do procesu edukacyjnego włączą się komputery i telewizja sieciowa, następuje kryzys dotychczasowych form demokracji i partii politycznych. E) „Po rozpadzie

---

9 Alvin i Heidi Toffler: Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali, Poznań, 1996

etosu nowoczesności, zapanował „stan ducha” zwany post-modernizmem. W tej nowej sytuacji kulturowej [...] „wszystko wolno”. Rzeczywisty pluralizm dotyczy wszystkich wymiarów naszego „bycia-w-świecie”. Najogólniejszą regułą jest „brak reguł” [...] Pluralistyczny „światoobraz” wyraża metafora „kłącza”, w której wielość jest zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia poznania [...] Powstaje coraz więcej „gier językowych”, małych narracji stanowiących podstawę samorealizacji jednostek”<sup>10</sup>. W tym świecie panuje nieufność do wszystkiego co jest związane z jakąś metafizyką i jakimiś fundamentami

F) Po-nowoczesność: „woli retorykę, dialog i konwersację, znaki życia, ruchu, potęgi słów zdolnych poruszyć słuchaczy i czytelników [...] Jest podejrzliwa wobec wszelkich reprezentacji, wszelkiego ‘występowania w czyimś imieniu’, wszelkiej mimesis”<sup>11</sup>.

G) Współczesną rzeczywistość można interpretować:”na trzy sposoby. Więc:

- świat jako grę,
- świat jako scenę,
- świat jako tekst.

To wszystko jest, w dodatku, ruchome, zmaćcone, trudne do zdefiniowania”<sup>12</sup>.

H) Po-nowoczesność ma cechować: szybkość zmian wywoływana przez gwałtowny rozwój technologii, brak stałych hierarchii wartości (nieuporządkowanie), decentralizacja (czyli pochwała wszystkiego co inne, co wcześniej było marginalizowane), niewyróżnialność (dążenie do przekreślenia dyskryminacji ze względu na płeć bądź taką a nie inną orientację seksualną), dążenie do równości kultur, konsumpcja i rozrywka jako dominujący styl życia, nadmiar informacji, który uniemożliwia pogłębioną interpretację zjawisk, nastanie ery imagologii (w sensie lyotardowskim), która zastępuje tradycyjne

---

10 Barbara Szczepeńska-Pabiszczak: Postmodernistyczne oblicza tak zwanych interpretacji naturalnych w sztuce, w: Sztuka i estetyka po Awangardzie a filozofia postmodernistyczna, pod. Red. Anny Zeidler-Janiszewskiej, Instytut Kultury, W-wa, 1994, s. 38

11 Stephen Tyler: Przed-się-wzięcie post-modernistyczne, op. cit., s. 75-76

12 Ryszard Kapuściński: Lapidarium V, op. cit., s. 104

ideologie oraz wizualizacja<sup>13</sup>.

J) „Postmodernizm opisuje wyłonienie się porządku społecznego, w którym znaczenie i władza mass mediów i kultury popularnej są tak wielkie, że nadają kształt innym formom stosunków społecznych, a nawet rządzą nimi [...] Twierdzi się, że w coraz większym zakresie konsumujemy obrazy i znaki dla nich samych a nie ze względu na ich użyteczność albo dla głębszych wartości, które mogą symbolizować [...] w kulturze postmodernistycznej wszystko da się obrócić w żart, odwołanie lub cytaty w eklektycznej grze stylów, symulacji i cech zewnętrznych [...] następuje ściśnięcie i skupienie czasu i przestrzeni”<sup>14</sup>.

Z punktu widzenia respektowanej tu koncepcji kultury powyższe wypowiedzi można zinterpretować następująco: 1) we współczesnych społecznościach Zachodu „obumierają” światopoglądy chrześcijańskie, oświeceniowe i modernistyczne (choć te ostatnie, w niektórych praktykach, jeszcze się nieźle mają), 2) Światopoglądy te nie waloryzują już więc (albo robią to w niewielkim stopniu) określonych działań – podejmowanych w innych praktykach ludzkich, 3) W ich miejsce nie pojawiły się nowe światopoglądy – zakładające dwusferową wizję świata i, których wartości byłyby powszechnie respektowane. Przekonania światopoglądowe uległy prywatyzacji albo zanikły (jest to min. efektem liberalnych demokracji – nieuprzywilejowujących żadnych określonych wielkich narracji). Zanika tedy praktycznie światopoglądowa sfera kultury, 4) ludzkie działania są teraz bardziej motywowane przez wartości i reguły wywodzące się z praktyk gospodarczych – a zwłaszcza z praktyki konsumpcyjnej. „Nakłania” ona poszczególne jednostki i grupy do zdobywania i konsumowania nie tylko określonych produktów, towarów czy rzeczy – ale także wiedzy czy wytworów praktyki artystycznej, a nawet (sic!) religijnej, 5) bezpośrednio, owe nowe

---

13 Wojciech J. Burszta, Waldemar Kuligowski: *Ponowoczesne pejzarze kultury*, op. cit., s. 106

14 Dominic Strinati: *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Wydawnictwo Zysk i Ska, s.179-181

wartości werbalizuje teraz: praktyka reklamowa – będąca jakby przedłużeniem praktyk gospodarczych, a na pewno ściśle z nimi związana. To ona „sugeruje”, że sensem życia we współczesnych kulturach Zachodu (choć stara się też te idee propagować do innych cywilizacji – w ramach globalizacji) jest konsumpcja, rozrywka (rozumiana jako szukanie coraz to nowych wrażeń) oraz emancypacja od wszelkich przekonań światopoglądowych, które odciągały ludzi min. od masowej konsumpcji, 6) W konsekwencji, również sfera symboliczna współczesnych kultur zachodnich ulega pewnemu ograniczeniu – następuje i tutaj coraz bardziej zauważalna prywatyzacja wartości i reguł. Jest to szczególnie widoczne w ramach praktyk: artystycznej, obyczajowej, naukowej (współczesna humanistyka zwłaszcza). Co więcej, współcześni filozofowie namawiają ludzi do autokreacji (jest to ich forma buntu przeciw totalizującemu charakterowi kultury masowej i popularnej), co tylko wzmacnia tendencje do indywidualnej partycypacji nadawczo-odbiorczej w wyżej wymienionych praktykach, 7) można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie praktyka reklamowa zaczyna być podstawową sferą kultury symbolicznej we współczesnych społeczeństwach Zachodu – będąc podporządkowaną potrzebom praktyk gospodarczych, a zwłaszcza praktyce konsumpcji. Zresztą, poszczególne praktyki regulowane przez kulturę symboliczną też przyjmują wartości, które wcześniej były zarezerwowane dla praktyk gospodarczych. Bowiem i w praktyce edukacyjnej czy artystycznej na czoło wysuwają się takie wartości, jak: zysk, skuteczność czy konsumpcja, 8) Kultura Zachodu staje się zatem kulturą bez symboli, kulturą jednowymiarową, związków metonimicznych – określających: jak w okolicznościach praktycznie-uchwytnych osiągać praktycznie uchwytny cele (wartości) za pomocą praktycznie uchwytnych

środków czy reguł.

### 3. Liberalowie, komunitarianie i feministki – czyli dyskusja nad kształtem praktyki społecznej we współczesnych społeczeństwach Zachodu

W dalszej części niniejszego wystąpienia chciałbym rozważyć wybrane wątki sporu, jaki ma miejsce od kilkadziesiąt lat na gruncie filozofii polityki, a także dyscyplin społecznych, a który jest znany pod hasłem: „starcia” liberałów z komunitarystami. Ogniskuje on bowiem w sobie (jak sądzę) fundamentalne kwestie odnoszące się również do naszego tytułowego problemu, a więc możliwości prowadzenia polityki w kulturze bez symboli. Wszystko to zostanie uzupełnione o feministyczne koncepcje, które w większości przypadków krytykują nie tylko współczesną praktykę prawno-polityczną, ale całą kulturę świata zachodniego.

Liberalizm, zrodzony w nowożytnej Europie, należy do najważniejszych ideologii współczesnego świata. Bez większego ryzyka można powiedzieć, że jest to ideologia dominująca w krajach Unii Europejskiej – w ogromnym stopniu współtworząca także oblicze jej kultury. Obecnie przemożny wpływ na tę doktrynę wywierają idee: Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina, Thomasa Nagela, Roberta Nozicka czy Johna Graya.

John Gray zauważa, że wszystkim klasycznym odmianom liberalizmu wspólne są cztery cechy: a) indywidualizm (zakładanie prymatu, pierwszeństwa jednostki nad społeczeństwem), b) egalitaryzm (równość wszystkich ludzi), c) uniwersalizm (zakładanie niezmienności natury ludzkiej) i d) jest to doktryna meliorystyczna (twierdzi się, że wszelkie praktyki społeczne zdolne są do

samoregulacji i samodoskonalenia się)<sup>15</sup>. Do tego dochodzą: idea ograniczonego rządu, opowiadanie się za rządami prawa, świętość własności prywatnej i odpowiedzialność jednostek za ich własne losy<sup>16</sup>. Ponadto, dodaje, klasyczny (o proveniencji oświeceniowej) liberalizm poszukiwał optymalnej formy życia, która miała mieć ponadhistoryczną ważność. Współcześnie, uważa, dominującą pozycję zaczynają zdobywać nieklasyczne nurty liberalne, w ramach których poszukuje się warunków umożliwiających pokojową koegzystencję odmiennych sposobów życia (czyli wartością podstawową staje się pluralizm)<sup>17</sup>. Albowiem:” dopiero w warunkach takiego zasadniczego pluralizmu demokracja zyskuje właściwy sens [...] ponowoczesność jest w istocie zasadniczo demokratyczna, bo bardziej zdecydowanie niż i niezłomniej niż nowoczesność jest nacechowana świadomością heterogeniczności [...] Demokracja jest formą organizacyjną nie dla konsensu, lecz dyssensu roszczeń i praw”<sup>18</sup>.

Najgłośniejszy chyba współczesny teoretyk nieklasycznego liberalizmu politycznego John Rawls postuluje zatem aby: a) państwo zapewniało wszystkim obywatelom równą możliwość realizowania każdej koncepcji dobra, b) państwo nie powinno też faworyzować ani promować określonej doktryny, a także c) państwo nie powinno robić niczego, co uczyniłoby prawdopodobnym, że jednostki przyjmą tę, a nie inną koncepcję<sup>19</sup>.

Z poglądami Rawlsa doskonale korespondują poglądy Richarda Rorty’ego. Potrzeba nam twierdzi, amerykański filozof, opisać liberalizm jako nadzieję, że kulturę można w całości „upoetycznić,

---

15 Johna Gray: Liberalizm, znak, 1994, s. 8

16 Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, (pod red. Roberta E. Goodina i Philipa Pettita), Książka i Wiedza, 1998, s. 383

17 John Gray: Dwie twarze liberalizmu, Aletheia, W-wa, 2001, s. 8

18 Wolfgang Welsch: Nasza postmodernistyczna moderna, W-wa, 1998, s. 253

19 Johna Rawls: Liberalizm polityczny, PWN, W-wa, 1998, s. 265-269



aby zastąpić nią nadzieję oświeceniową, że można ją „zracjonalizować” czy „unaukować”. W takiej kulturze, uważa, każdy będzie miał szansę na zaspokojenie swych idiosynkratycznych fantazji. Tak więc bohaterami takiej społeczności liberalnej są ludzie mający poczucie przygodności własnego języka, namysłu moralnego, a przeto i swej społeczności. Byliby oni liberalnymi ironistami<sup>20</sup>.

Dla liberalnego ironisty celem zasadniczym byłoby poszukiwanie prywatnej autonomii.” [...] ważniejsze jest prywatne poszukiwanie autonomii, odmowa bycia wyczerpująco opisywalnym w słowach, które mają zastosowanie do kogokolwiek innego niż on sam [...] Trzeba zatem przeciąć więzy, które łączą nasz słownik ze słownikami używanymi przez współbliźnich. Przecięcie owych więzów niekoniecznie jednak musi oznaczać przecięcie więzi społecznych [...] może (on – przyp. A. R.) być, dla celów publicznych, zwykłym, burżuazyjnym liberałem. Tylko wtedy, kiedy intelektualista zaczyna pragnąć, aby jego prywatna jaźń posłużyła za model dla innych istot ludzkich, jego polityka zmierza ku temu, aby stać się antyliberalną<sup>21</sup>. I dodaje: Jedni powiadają nam, że nie musimy wcale mówić wyłącznie językiem plemienia, że możemy wynajdywać własne słowa i że ich odnalezienie jest być może naszym obowiązkiem. Drudzy wskazują, że ów obowiązek nie jest jedynym, jaki na nas spoczywa. I jedni, i drudzy mają rację, nie sposób jednak, by przemówili tym samym językiem<sup>22</sup>.

Komunitarianie (Alasdair MacIntyre, Charles Tylor, Michael Sandel czy Michael Walzer) występują z kolei przeciw idei państwa neutralnego. Ich zdaniem społeczeństwo powinno opierać się na jakiejś koncepcji dobra wspólnego i państwo powinno ją wspierać.

---

20 Richard Rorty: Przygodność, Ironia i Solidarność, wyd. Spacja, W-wa, 1995, s. 95

21 Richard Rorty: Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta, w: Nie pytajcie mnie, kim jestem... Michel Foucault dzisiaj (red. Marek Kwiek), Poznań, 1998, s. 29-30

22 Richard Rorty: Przygodność... op. cit., s. 13

Jeśli nawet jednostki same mogą stawiać sobie cele – to i tak powinny traktować cele wspólnotowe jako autorytatywne. Zdaniem liberałów:”pytanie o dobre życie wymaga dokonania osądu, jaką osobą chcielibyśmy być. Tymczasem komunitarianie uważają, iż powinniśmy raczej odkryć, kim już jesteśmy. Należy więc pytać nie o to, kim powinienem być, jak mam żyć, ale o to, kim jestem”<sup>23</sup>.

Jak więc „widać” ideologia komunitaryzmu nawiązuje do tradycji republikańskiej i jest ściśle związana z ideą społeczeństwa obywatelskiego, na którego oblicze składają się: etos obywatelstwa i cnót obywatelskich, wyobrażenie społeczeństwa jako wspólnoty obywatelskiej pozostającej w stosunku do państwa w relacji współzależności, demokracja partycypacyjna oraz koncepcja dobra wspólnego, uznawanego przez członków społeczeństwa obywatelskiego<sup>24</sup>.

Komunitarianie uznają, że jednostka jest kształtowana przez społeczeństwo. Występują przeciw indywidualizmowi czy wręcz atomizmowi, o które to oskarżają liberałów:” u Charlesa Tylora pojawia się idea podmiotu jako istoty, która konstryuuje się w koniecznym kontakcie z innymi, jest bowiem istotą, która musi dokonywać autointerpretacji, a te możliwe są jedynie przy użyciu języka, który nie jest jej wyłączną własnością”<sup>25</sup>.

Komunitaryści nie godzą się na ideę społeczeństwa jako kontraktu (obecną w liberalizmie). Są przeciw twierdzeniom, że jednostki, w jakimś przedspołecznym stanie natury, połączyły się w społeczeństwo aby lepiej realizować swe partykularne cele. Zdaniem komunitarystów życie społeczne i polityczne nie jest rezultatem

---

23 Will Kymlicka: Współczesna filozofia polityczna, Znak, Kraków, 1998, s. 237

24 Dorota Pietrzyk-Reeves: Idea społeczeństwa obywatelskiego, współczesna debata i jej źródła, Wrocław 2004, s. 313

25 Andrzej Szahaj: Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a sprawa polska, Fundacja Aletheia, W-wa, 2000, s. 24

kontraktu. Zatem źródła tożsamości jednostki i jej koncepcji dobra są z konieczności wspólnotowe<sup>26</sup>. Człowiek będący członkiem wspólnoty, uważając, nie musi dokonywać wyborów celów życia – albowiem cele te są dobrze określone przez praktyki tej wspólnoty oraz przez tradycję<sup>27</sup>.

Ideale komunitarystów spotykają się też z zarzutami. Celują w nich (co nie trudno się domyślić) liberałowie. Najpoważniejszy, jak się zdaje, można wyrazić w następujących słowach: "To ich nienawiść (komunitarystów – przyp. A.R.) do tego, co jest dziś, spowodowała zwrócenie się ku przeszłości, jej mitologizację. Spowodowała, że komunitaryści stali się ślepi na konflikty i sprzeczności [...] zwłaszcza na jawną krzywdę i niesprawiedliwość, które były udziałem większości mieszkańców idealizowanych przez nich wspólnot (biednych, kobiet, dzieci, niewolników, czarnych, niewierzących lub wierzących inaczej, klasyfikowanych jako niespełna rozumu itd.)"<sup>28</sup>.

Zatem podstawowe idee komunitarystów można przedstawić w następujących punktach:

- ludzkie istnienie nie jest możliwe poza obrębem wzajemnie od siebie zależnych wspólnot,
- żadna wspólnota nie może przetrwać – jeśli jej członkowie nie będą poświęcać części swej energii na realizowanie wspólnych projektów (wspólnej koncepcji dobra),
- zachowanie wolności jednostek zależy od aktywnego wspierania instytucji społeczeństwa obywatelskiego,
- najodpowiedniejszą formą rządów jest silna demokracja (bardziej reprezentatywna i oparta na współuczestnictwie obywateli),
- preferowana jest wspólnota responsywna – czyli taka, w ramach

---

26 Tamże, s. 24

27 Tamże, s. 35

28 Tamże, s. 129-130

której standardy moralne uwzględniają podstawowe ludzkie potrzeby wszystkich jej członków<sup>29</sup>.

Klasyczny światopogląd liberalny spotyka się także z ostrymi atakami różnych orientacji feministycznych. Wszystkie odłamy feminizmu walczą z jak, to określają, męską: patriarchalną, fallocentryczną i androcentryczną kulturą. Feministki źródeł opresji kobiet i ich wykluczenia z życia publicznego doszukują się u greckich źródeł, które ustanowiły podstawy dla kultury Zachodu. – albowiem sądzą.” W głębszej warstwie androcentryzm jest być może odpowiedzią na metafizyczny lęk przed podziałem. Myśl w ogóle, a zwłaszcza myśl Zachodu wyraża tęsknotę za jednią. Jednia jest pożądana jako nieruchoma podstawa, zapewniająca zamknięcie całości – całości myślenia czy całości świata”<sup>30</sup>.

W patriarchalnym społeczeństwie, uważają feministki, kobiety nie mają wspólnej historii, nie mają zbiorowej pamięci, która pozwoliłaby im myśleć w kategoriach ‘my’, w kategoriach zbiorowego podmiotu<sup>31</sup>. Zatem, zauważają, w naszej kulturze wszystko co ludzkie jest androcentryczne, czyli męskie (męskie wartości i pojęcia są wyżej cenione).

Feministki liberalne uważają, że w ramach demokracji liberalnej kobiety mogą uzyskać pełnię praw i uczestniczyć w sferze publicznej na równi z mężczyznami. Tymczasem pozostałe nurty feminizmu – zwłaszcza: libertariański i kulturowy (oraz, choć z innych powodów, komunitariański) krytykują „liberałki”, za to, że ich polityka służy białym, bogatym kobietom z klasy średniej, a cały światopogląd klasycznego liberalizmu za to, że:” uniwersalizm zawsze dąży do utożsamienia podmiotu czy człowieka z jednym z dwóch pojęć różnicy. W ten sposób podmiot nie będący ani

---

29 Komunitarianie. Wybór tekstów, Fundacja Aletheia, W-wa, 2004, s. 17-20

30 Sylviane Agaciński: Polityka płci, wyd. KR, w-wa, 2000, s. 24

31 Magdalena Środa: Indywidualizm i jego krytycy, Fundacja Aletheia, W-wa, 2003, s. 343

mężczyzną ani kobietą postrzegany jest według męskiego wzoru, tak jak człowiek w dokumentach dotyczących praw człowieka jest obywatelem płci męskiej. W taką oto pułapkę androcentryzmu często wpadały feministki o orientacji uniwersalistycznej. Wyzwolenie kobiet, rozumiane zrazu jako zrównanie praw i położenia, doprowadziło feministki do bezkrytycznego przyjęcia męskich wzorów i wartości, bezdyskusyjnie akceptowanych jako uniwersalne<sup>32</sup>. Stąd:” feministki liberalne mylą się wyśpiewując peany pochwalne na cześć tego, co sami Amerykanie nazwali ‘wyścigiem szczurów’, sugerując, że każdy, czy to kobieta czy mężczyzna powinien przyswoić sobie tradycyjne męskie wartości<sup>33</sup>.

Zatem, feministki antyliberalne walcząc ze światopoglądem liberalnym (jego fundamentalizmem, jak go określają) proponują (za wyjątkiem nurtu postmodernistycznego) przepracowanie kultury i oparcie jej na kobiecych wzorach i wartościach, czyli jakiegoś nowego uniwersalizmu – co niebezpiecznie zbliża je do tak przez nie krytykowanego liberalnego uniwersalizmu właśnie<sup>34</sup>.

#### 4. Kultury Zachodu – kulturami bez polityki?

Jedną z zasadniczych tez niniejszego wystąpienia jest stwierdzenie, że współczesne kultury Zachodu stają się kulturami bez symboli (w sprecyzowanym wyżej znaczeniu). Jeśli zgodzimy się z tą diagnozą – to możemy teraz zastanowić się nad odpowiedzią na tytułowe pytanie: czy w takiej kulturze jest możliwa polityka

---

32 Sylviane Agacinski: *Polityka Płci*, op. cit., s. 89

33 Rosemarie Putnam Tong: *Myśl feministyczna* wprowadzenie, PWN, W-wa, 2002, s. 53

34 Andrzej Radomski: *Fundamentalizm we współczesnym świecie – widziane w perspektywie kulturoznawczej*, w: *Fundamentalizm i kultury* (red. Marek Szulakiewicz i Zbigniew Karpuś), wyd. UMK, Toruń, 2005, s. 41

(przynajmniej taka jak ją się tutaj pojmuje)?

Jak pamiętamy, wyżej zostało wyróżnionych pięć zasadniczych funkcji polityki – ważnych z kulturoznawczego punktu widzenia. Stwierdzono, że praktyka prawno-polityczna jest związana ze światopoglądową sferą kultury. Wobec tego można już udzielić pierwszych odpowiedzi na nasze tytułowe pytanie (jednoznaczna odpowiedź nie wydaje się tutaj możliwa).

Jeśli weźmiemy pod uwagę ten aspekt polityki, który polega na próbie wynajdywania i wdrażania określonych wartości czy wizji świata – kreowanych przez światopogląd to ta funkcja praktyki prawno-politycznej w zasadzie „obumarła”. Jest to związane z faktem zanikania masowego respektowania przekonań światopoglądowych – inaczej, zanikania masowych symboli. Następuje bowiem ich „prywatyzacja”. Pojawiają się natomiast tzw. lokalne polityki – w ramach których ludzie zawiązują „chwilowe” praktyki w celu realizacji określonych celów. Takie grupy po osiągnięciu owych celów – zwykle się rozwiązują.

Komunizm i jego cudowny upadek, pisze głośny współczesny socjolog i filozof Jean Baudrillard, oznacza likwidację sfery społecznej, polityki jako idei, jako wartości i jako utopii. Podobnie dzieje się na Zachodzie (twierdzi). Upadek zachodniego systemu wartości ściśle odpowiada upadkowi komunistycznemu systemowi wartości na Wschodzie. Zubożniały świat zachodni, uważa, nie ma już przed sobą żadnej ideologii i żadnej woli politycznej. Wszystko, co różne, jest dziś zmuszone kapitulować przed globalnym nieodróżnicowaniem. Wszystkie wartości religijne czy obywatelskie są w trakcie likwidacji<sup>35</sup>. I dodaje:” W dzisiejszych czasach demokracja jest formą społeczną niemal tak samo zamierzchłą jak wymiana

---

35 Jean Baudrillard: Rozmowy przed końcem, wyd. Sic! 2001, s. 19-29

symboliczna z epoki społeczeństw prymitywnych [...] Polityka jako taka pozostaje optymistycznym snem, śnionym przez zachodnie społeczeństwa – społeczeństwa egzoteryczne, w których wszystko objawia się poprzez technikę<sup>36</sup>.

Co więcej, wspomniany Baudrillard twierdzi, że mamy wręcz do czynienia z narastającymi próbami odebrania praktyce prawno-politycznej i innych funkcji. Chodzi tu głównie o funkcję regulowania innych praktyk społecznych. W niedawno wydanej książce: ‘Pakt Jasności’ (2004) ilustruje to zjawisko min. na podstawie filmu Spielberga: ‘Raport mniejszości’. Chodzi o tzw. ‘bezwydarzeniowość’. W obrazie amerykańskiego reżysera, na podstawie danych uzyskanych z mózgow osób obdarzonych darem przewidywania przyszłości, odziały specjalne zatrzymują i unieszkodliwiają przestępców zanim ci podejmą jakiegokolwiek zbrodnicze działania. Taki jest również scenariusz wojny w Iraku, uważa Baudrillard. Chodziło w niej o zduszenie zbrodni w zarodku – na podstawie działań, które nie miały jeszcze miejsca (chodziło o użycie przez Saddama broni masowego rażenia). Zatem władza „polityczna” staje się, jak ją określa, władzą negatywną. Nie ożywia już ją żadna pozytywna wola. Sprowadza się ona bowiem do odstraszenia, dbałości o zdrowie publiczne, do policji stojącej na straży ładu naszej planety i do profilaktyki<sup>37</sup>. Stąd pisze:” Tym ku czemu zmierza ład światowy jest ostateczna bezwydarzeniowość. To swego rodzaju koniec historii, nie na gruncie jakiegoś demokratycznego spełnienia, jak chce tego Fukuyama, lecz na gruncie terroru prewencji, kontrterroru kładącego kres samej możliwości wydarzenia. To terror władzy, która stosując go wobec innych kieruje

---

36 Tamże, s. 85

37 Jean Baudrillard: Pakt jasności, wyd. Sic, 2005, s. 98

go jednak – pod egidą bezpieczeństwa – ku samej sobie”<sup>38</sup>.

Znany polski filozof polityki w związku z tym zauważa, że współczesne zachodnie społeczeństwo stało się nieme i kompletnie obojętne:” Nie tylko społeczeństwo zniknęło ze sceny. Ten sam los spotkał władzę, stąd też należy zapomnieć o Foucaultie i jego koncepcji wszechobecnej władzy oraz państwie panoptycznym. Implozja społeczeństwa w masy i zamiana władzy w simulacrum powodują łącznie śmierć polityki”<sup>39</sup>.

W obecnej sytuacji kulturowej zmienia się także model przywództwa. W ogóle następuje kryzys przywództwa. Do przeszłości, jak się wydaje odchodzą wizjonerzy, ideolodzy albo charyzmatyczni czy „heroiczni” politycy – zdolni poruszyć masy. Ten model przywództwa bowiem można podczepić, jak się zdaje, pod władzę pastoralną (tak jak ją ujmował M. Foucault). Takie jednostki, w świecie chrześcijańskim, pełniły rolę przewodnika, pasterza, w stosunku do innych jednostek, będących ich owcami lub stadem<sup>40</sup> Jak jednak trafnie zauważył A. MacIntyre na współczesnej scenie Zachodu dominują trzy postaci:

- biurokratyczny menedżer, który w najbardziej efektywny sposób dobiera środki do celów. Interesuje go tylko ekonomiczna skuteczność,
- bogaty esteta, który zajmuje się głównie pogonią za ekscytującymi przyjemnościami i doświadczeniami. Pojawia się tutaj obraz gwiazdora muzyki rockowej, który staje się także „wyrocznią” w innych sprawach,
- terapeuta, który utrzymuje w ruchu całe to smutne widowisko kulturowe – poprzez, jak to określa, ugłaszczanie ich niepokojów

---

38 Tamże, s. 99

39 Andrzej Szahaj: Zniwalająca moc kultury, wyd. UMK, Toruń, 2004, s. 86

40 Michel Foucault: Filozofia, Historia, Polityka, PWN, W-wa, 2000, s. 208-211



(menedżera i estety) i oferowaniem pomocy (najczęściej psychologicznej i psychiatrycznej), takiej aby ci dwaj pierwsi z pasją mogli rozpocząć następny dzień. Reszta społeczeństwa natomiast, manipulowana przez menedżerów i estetów, ma terapeutę w postaci telewizji i innych mediów<sup>41</sup>.

Podsumowując zatem niniejsze wystąpienie chciałbym zebrać najważniejsze wnioski, jakie można wyciągnąć z przeprowadzonych tu rozważań. Oto one:

- współczesne społeczności Zachodu pozbawione są praktycznie więzi symbolicznej (symbole co najwyżej „migoczą” – gdzieś na horyzoncie, przede wszystkim jako symulakra),
- panujące liberalne ideologie tylko wzmacniają i perswadują świat bez symboli,
- dominującymi wartościami stały się w sferze kultury symbolicznej: indywidualizm, różnica, wyzwianie się z uniwersaliów kulturowych, autokreacja, etyka „chwili” czy autentyczności – wzmacniane przez doktryny nieklasycznego liberalizmu
- w ramach kultury techniczno-użytkowej przeważa konsumowanie – również wytworów kultury symbolicznej,
- te wyróżnione przed „momentem” wartości powodują, że niemożliwa w sumie staje się polityka – rozumiana jako dążenie do zmiany całej praktyki społecznej zachodnich społeczeństw, ani nawet poszczególnych jej typów. Zapanowała także szczególnego rodzaju bezwydarzeniowość – uwarunkowana rozwojem technologii, co też „tłumi politykę”,
- następuje kryzys społeczeństwa obywatelskiego, przywództwa politycznego (w świecie indywidualizmu i autokreacji nie ma miejsca na pasterskie formy przywództwa) i demokracji uczestniczącej

---

41 Peter Vardy, Paul Grosch: Etyka, wyd. Zys i S-ka, Poznań, 1995, s. 106-107

(prorokuje się rychłe nastanie demokracji bezpośredniej, „internetowej”, jak się mawia) – co powoduje kryzys dotychczasowych form praktyki prawno-politycznej. Polityków pomału zastępują menedżerowie (w szerokim tego słowa znaczeniu)

- ludzie podejmują jedynie „chwilowe” gry językowe (w sensie lyotardowskim) w celu osiągnięcia lokalnych celów,
- obywatela zastępuje konsument (w szerokim tego słowa znaczeniu),
- jedynie niektóre nurty feministyczne postulują zmianę dotychczasowej kultury Zachodu – utożsamiając ją z męskim, patriarchalnym światem. Zatem w ich przypadku można mówić o polityce i walce politycznej.