

Katarzyna M. Cwynar*

NEGACJA AUTORYTETÓW I POGARDA A SPOŁECZEŃSTWO MASOWE

THE NEGATION OF AUTHORITIES AND THE CONTEMPT IN MASS SOCIETY

Abstract

The author takes up the problem of the negation of authorities in mass society. She points to their significance so far and the premises of their contemporary negation. Not without significance in this case is the issue of rejecting higher values in favour of the pragmatism of life and the formation of a mass society, whose main principle is mediocrity. The aim of the considerations is to indicate the manifestations of contemporary processes resulting in the negation of authorities of an axiological nature, and the contempt for higher values. They are reflected in such areas of culture as science, art, politics and religion.

Keywords: authority, society, mass culture, mediocrity, contempt

Kryzys a zmiana znaczeń pojęcia autorytetu (uwagi wstępne)

Współczesne oceny stanu kultury czy też zmian społecznych zazwyczaj sprowadzają się do ujmowania zachodzących aktualnie procesów w kategoriach kryzysu. Problem w tym, że pojęcie kryzysu nie jest bynajmniej jednoznaczne. Może ono w swej treści wskazywać na negatywne bądź pozytywne znaczenie zmian. Z zasady kryzys odnoszący się do współczesności ujmowany jest jako proces negatywny. Nie wyklucza to jednak sytuacji, w której pojęcie to może być rozumiane jako proces pozytywny. Dzieje się tak wówczas, gdy służy ono do określenia zaszłości kulturowych ocenianych negatywnie. Inaczej mówiąc: kryzys procesów negatywnych jest w tym wypadku zjawiskiem pozytywnym. Bez względu jednak na przyjętą

* Instytut Nauk o Polityce, Uniwersytet Rzeszowski, al. mjr. W. Kopisto 2a, 35-959 Rzeszów, e-mail: kmcwynar@univ.rzeszow.pl, ORCID ID: 0000-0001-8763-8928

perspektywę i tym samym charakter oceny, kryzys – jako proces antagonizowania „starego” z „nowym” – jest wyrazem przemijania „dotychczasowego” i tworzenia tego, co jest uznawane za właściwe. Kryzys zatem to negowanie określonych norm i zastępowanie ich innymi, bądź co najmniej przeformułowanie ich dotychczasowych znaczeń. Tym samym jest on płaszczyzną zmieniającą sens przeszłości (*resp.* – relatywizującą przeszłość) i zarazem wyznaczającą warunki kształtowania przyszłości.

Pojęcie kryzysu obejmuje także zmiany znaczeń pojęcia autorytetu. Współcześnie pojęcie to, choć używane w obiegu społecznym, w swej treści w coraz mniejszym stopniu wydaje się odwoływać do wartości wyższych (autotelicznych), przywiązując jednocześnie coraz większą uwagę do wartości pragmatycznych. Oznacza to przeniesienie znaczenia autorytetów ze sfery tzw. kultury czystej (autotelicznej) do sfery kultury pragmatycznej (życia praktycznego). Postawienie tej tezy rodzi jednak co najmniej kilka pytań, a mianowicie: czy oznacza to, że pojęcie autorytetu w jego „starej” formule (tzn. odwołujące się do wartości wyższych) jako wzorca intelektualnego, moralnego i artystycznego postępowania należałoby uznać – i w jakim stopniu – za minione? Czy negacja autorytetów stwarza jakieś zagrożenie dla jednostkowego i społecznego funkcjonowania człowieka? Czy negowanie autorytetów to jedynie wybór subiektywny, czy też można w tym wypadku wskazać na jakieś obiektywne przesłanki? Odpowiedzi na te pytania nie są bynajmniej łatwe. W pierwszej kolejności podejmę próbę wskazania na dotychczasowe znaczenie autorytetów i przesłanki współczesnego ich negowania. Nie bez znaczenia w tym wypadku pozostaje kwestia odrzucania wartości wyższych na rzecz pragmatyzacji życia i kształtowanie się społeczeństwa masowego, którego główną zasadą jest przeciętność. Celem podjętych rozważań jest wskazanie przejawów zachodzących współcześnie procesów skutkujących negacją autorytetów o charakterze aksjologicznym, czy też pogardą wobec wartości wyższych. Znajdują one odzwierciedlenie w takich obszarach kultury, jak nauka, sztuka, polityka, czy też religia.

Autorytety a kształtowanie relacji międzyludzkich

Znaczenie autorytetów w kształtowaniu relacji międzyludzkich czy też, inaczej mówiąc, życia społecznego w jego różnych sferach zależne jest od wielu czynników. Wynikają one w znacznej mierze z uwarunkowań kulturowych, w tym odnoszących się zarówno do duchowego wymiaru kultury, jak i cywilizacji¹. W szczególności należy tu uwzględnić

¹ Przez cywilizację rozumiem tu działania człowieka i jego wytwory materialne oraz organizacyjne (instytucje państwowe, organizacje polityczne, społeczne itp.) mające

rolę poszczególnych dziedzin w kształtowaniu życia społecznego. W ramach zachodniej kultury duchowej należałoby wymienić filozofię, naukę, moralność, sztukę, a także religię (Zachariasz, 2001, s. 67–121). Ich znaczenie, w sensie formalnego określenia wiązanych z nimi treści, wyznaczone jest obowiązującymi w ich ramach wartościami, czy też inaczej mówiąc: wyznaczone jest wartościami w podejmowanych ze względu na nie działaniach. Jest to prawda (filozofia, nauka), dobro moralne (moralność), piękno (sztuka), świętość (religia). Zatem jeśli w ramach wskazanych dziedzin aktywność filozofów i uczonych wyznaczana jest dążeniem do prawdy, ludzi moralnych – dobrem, artystów – pięknem, wyznawców określonej religii – świętością, wówczas podstawą kształtowania relacji i więzi międzyludzkich jest odwoływanie się do autorytetów, czyli osób, które w możliwie pełny sposób realizują wskazane wartości. Przykładowo, będzie to autorytet myśliciela, badacza (naukowca), mistrza (nauczyciela). Można tu mówić o wymiarze aksjologicznym, a także epistemicznym (Bocheński, 1993, s. 236) autorytetów. Analogicznie będzie w wypadku autorytetów moralnych, artystycznych czy też religijnych.

Rzeczywistość kulturowa (w jej szerokim rozumieniu) to jednakże nie tylko dziedziny kultury duchowej, ale także cywilizacji. W ramach tej ostatniej można chociażby wskazać na działalność gospodarczą czy też polityczną. Należy jednocześnie podkreślić, że obie dziedziny rzeczywistości kulturowej, tj. duchowa i cywilizacyjna, są wzajemnie zależne. Stąd też jeżeli w ramach poszczególnych z nich obowiązują wskazane wartości wyższe i tym samym w kształtowaniu życia społecznego znaczącą rolę przypisuje się autorytetom, to te ostatnie mają także znaczenie dla działań cywilizacyjnych. Możemy tu mówić o autorytecie instytucji, w tym także o tzw. autorytecie deontycznym (Bocheński, 1993, s. 236). Jest to przykładowo autorytet instytucji edukacyjnych, religijnych czy też politycznych, wyrażający bądź też legitymizujący relację podległości i władzy w strukturach instytucjonalnych.

Zauważę, że uznawanie autorytetów może być odbierane jako wyraz akceptacji zasady nierówności między jednostkami ze względu na posiadane umiejętności poznawcze, artystyczne, wiedzę, prezentowaną mądrość, czy też przestrzeganie zasad moralności, jak i prezentowaną świętość. Inaczej mówiąc, akceptacja autorytetów oznacza aprobatę

na celu zabezpieczenie warunków dla życia i działania kulturowego. W tym ostatnim wypadku jest to działalność poznawcza, artystyczna, moralna i religijna, czyli funkcjonowanie filozofii, nauki, sztuki, moralności i religii. Odwołuję się tu do ujmowania tworzonej przez człowieka rzeczywistości kulturowej (w szerokim sensie) proponowanej przez Andrzeja L. Zachariasza (Zachariasz, 2001, s. 23–128).

hierarchizacji społeczeństwa wyznaczaną wskazanymi kryteriami. Nie oznacza to jednak, że w sytuacji braku obowiązywania autorytetów w ich tradycyjnej, czy też klasycznej formule, a więc których podstawą są wartości wyższe, hierarchizacja społeczeństwa nie występuje. Co więcej, można stwierdzić, że hierarchizacja społeczna nie ulega zniesieniu nawet przy założeniu egalitaryzmu jako podstawowej zasady kształtowania życia społeczno-politycznego. W tych wypadkach należy jednak wskazywać na inne kryteria różnicowania pozycji społecznych jednostek. Mogą to być np. umiejętności praktyczne wykonywania zawodu czy choćby siła fizyczna.

Nakierowanie aktywności człowieka na wartości wyższe i tym samym przypisywanie znaczącej roli autorytetom o charakterze aksjologicznym ukierunkowuje życie społeczne na realizację określonych idei czy też ideałów. Zapobiega to w jakiejś mierze materializacji i pełnej pragmatyzacji i tym samym sprowadzeniu społeczeństw do życia na poziomie cywilizacji; życia na poziomie biologicznym i zaspokajania jedynie potrzeb bytowo-materialnych (choć niejednokrotnie wyrafinowanych). Chroni także przed popadaniem w anomię, prowadzącą do wynaturzeń społecznych, np. działań odwołujących się do przemocy. Uznawanie autorytetów aksjologicznych wydaje się jednakże dotyczyć przede wszystkim tzw. społeczeństw konserwatywnych. Za takie należałoby uznać te, w których odwoływanie się do tradycji kształtowanej w wyniku aktywności wyznaczonej wartościami wyższymi jest znaczące dla aktualnego i przyszłego życia społecznego. Są to społeczeństwa (elitarne) nakierowane na rozwijanie wiedzy, mądrości, zasad moralnych, reguł sztuki oraz świętości. Na inną sytuację należy natomiast wskazać w wypadku społeczeństwa masowego, odwołującego się do zasady egalitaryzmu, a w szczególności jego formy współczesnej.

Przeciętność jako cecha jednostki (i) społeczeństwa masowego a znaczenie autorytetów

Kultura wysoka, choć kreowana przez nielicznych, tj. przez elity intelektualne i artystyczne, kierowana do ogółu, pełniła swoją funkcję do czasu, gdy ogół, a zatem większość nie przejęła roli mniejszości, w tym wypadku roli elit intelektualnych i artystycznych. Tracąc znaczenie w wyznaczaniu kierunku aktywności ogółu, stają się one wobec mas niewiele bądź nic nieznaczącym marginesem. Paradoksalnie zatem, elity intelektualne i artystyczne opowiadające się za dążeniami do ideałów, stając się w tym wypadku trybunami takich chociażby idei, jak równość i wolność, wskazują na potrzebę zniesienia samych siebie; są rzecznika-

mi samonegacji. Co więcej, urzeczywistnianie wolności i równości prowadzi nie tylko do zniesienia elit (politycznych, intelektualnych, artystycznych itp.), ale także rodzi potrzebę przewartościowania samych wartości wyższych. W praktyce społecznej procesom tym sprzyjała rewolucja francuska i rewolucje przemysłowe. W ich bowiem wyniku masy osiągnęły nie tylko faktyczną podmiotowość dziejową, ale wskutek działań elit intelektualnych i artystycznych podmiotowość ta uzyskała uzasadnienie teoretyczne, które zarazem stało się jej uzasadnieniem historycznym. Szczególną rolę w tym wypadku odegrali intelektualiści nurtu socjalistycznego oraz komunistycznego, a także anarchistycznego.

Nie oznacza to jednak, że rodzący się egalitaryzm nie spotkał się z próbami jego ograniczenia, a nawet negacji. Należy przy tym zauważyć, że podobnie jak promocja kultury masowej i społeczeństwa masowego w XIX w., także ich krytyka, w kontekście kryzysu czy też upadku elitaryzmu, znajdowała uzasadnienie w skutkach przemian dokonujących się w wyniku rozwoju cywilizacyjnego, w tym szczególnie rewolucji przemysłowych i demokratyzacji życia społeczno-politycznego. Społeczeństwo masowe i tym samym kulturę masową wielokrotnie poddawano krytyce. Znamienne pod tym względem były stanowiska dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych intelektualistów (*resp.* – elitarystów intelektualnych), by wymienić Thomasa Carlyle czy też Matthew Arnolda. W demokratyzacji i „mechanizacji” życia upatrywali oni zagrożenia dla kultury wysokiej. Dla T. Carlyle społeczeństwo masowe jawiło się jako „widmo buntowniczej tłuszczy” (Kłoskowska, 1980, s. 231). W przekonaniu M. Arnolda preparowanie kultury wysokiej, skierowanej do klasy robotniczej, nie prowadziło do masowego podniesienia poziomu intelektualnego jej przedstawicieli, lecz oznaczało dostosowywanie się kultury do poziomu klas niższych. Skutkiem tego było „rozrastanie się” mieszczańskiego filisterstwa i dryfowanie społeczeństwa w kierunku anarchii (Arnold, 1869, s. 57–59, 97–106; Kłoskowska, 1980, s. 226–228). Krytyka społeczeństwa masowego, a wraz z nim idei postępu jako mechanizmu rozwoju cywilizacyjnego, szczególnie skrajnego wymiaru nabrała, choć z perspektywy pozaaksjologicznej, w myśli F. Nietzsche. Nietzscheańska filozofia życia, stawiająca biologiczny wymiar ponad wymiar kulturowy funkcjonowania człowieka, pogłębiała tym samym wynikający z aksjologii nihilizm i pesymizm czasów mu współczesnych zarówno w wymiarze życia indywidualnego, jak i społecznego (Kłoskowska, 1980, s. 233–237; Zachariasz, 2001, s. 293–300).

Z początkiem XX w. Oswald Spengler, wpisując się w nurt filozofii życia i krytyki kultury masowej, ogłosił zmierzch Zachodu. W jego przekonaniu upadek kultury i tym samym wartości wyższych dokonuje

się w stadium cywilizacji. Przyrównując kulturę do organizmu, stwierdzał: „Gdy cel zostaje osiągnięty, a idea – cała pełnia wewnętrznych możliwości – spełniona i zaktualizowana na zewnątrz, kultura nagle zastyga, zamiera, krew jej krzepnie, siły nikną – przeobraża się w cywilizację” (Spengler, 2014, s. 97). I dalej: „Przewartościowanie wszelkich wartości to przecież najbardziej integralny charakter każdej cywilizacji” (Spengler, 2014, s. 215). Pesymistyczny obraz cywilizacji europejskiej, mimo pozytywnych przejawów dokonujących się zmian, przedstawił także J. Ortega y Gasset. Jego swoiste „oburzenie” na społeczeństwo masowe (*resp.* – masy) jest kontynuacją krytycznego stanowiska elitarystów, skrajnie negatywnie wypowiadających się wobec społeczeństwa masowego. Prezentowany przez niego radykalizm wydaje się jednakże współcześnie jedynie ciekawostką, nie tylko bez wpływu na rzeczywistość, ale także głosem pozostającym niemalże bez echa. Współczesność, odległa od rzeczywistości doświadczanej i ocenianej przez hiszpańskiego filozofa, nie tylko pod względem czasowym, ale przede wszystkim cywilizacyjnym, wyznacza odmienne kryteria funkcjonowania społeczeństwa masowego. Rozwój cywilizacyjny w XXI w. wkroczył na inny wymiar, nieznany dziewiętnasto- i dwudziestowiecznym krytykom zmian. Rzeczywistość wirtualna, sztuczna inteligencja jako twór rozwoju cywilizacyjnego stawia wobec człowieka nowe wyzwania, moderując jego życie indywidualne i społeczne. Czy w tej sytuacji autorytety w „starej” formule, tj. odwołujące się do wartości wyższych, mają jeszcze jakieś uzasadnienie?

Podjmując próbę odpowiedzi na to pytanie, wpieryw należałoby wskazać cechy współczesnego społeczeństwa masowego. Zauważę, że jego charakterystyki dokonali krytycy kultury masowej. Aktualne, jak sądzę, są także uwagi Alexisa de Tocqueville’a o (amerykańskim) społeczeństwie demokratycznym, mimo iż zostały poczynione niemalże dwa wieki temu (Tocqueville, 1835). Wskazują one na przyczynowość procesów społecznych w warunkach demokracji, znamienych również współcześnie w kulturze europejskiej. Niemniej, jak wspomniałam, współczesna rzeczywistość społeczna, kształtowana w znacznej mierze z wykorzystaniem nowoczesnych technik informacyjno-komunikacyjnych oraz sztucznej inteligencji, wykracza poza wyobrażenia wspomnianych myślicieli. Zauważę, że krytyka społeczeństwa masowego (kultury masowej) była szczególnie znamienna w XIX i XX w. Współcześnie – w ramach myślenia postmodernistycznego – nie znajduje ona kontynuacji. Społeczeństwo masowe i tym samym kultura masowa wydają się głównym nurtem kształtowanej rzeczywistości. Można by wręcz stwierdzić, że w ujęciu postmodernistycznym nie tylko kultura wysoka utraciła swoje

dotychczasowe (przed-postmodernistyczne) znaczenie, ale procesowi temu uległo także samo rozróżnianie kultury wysokiej i niskiej. W ramach tego sposobu myślenia granice zasadności wartości wyższych, ulegając „narracyjnemu” rozmyciu, stają się uzasadnieniem antywartości. W konsekwencji zacieraniu ulegają różnice między prawdą a fałszem, pięknem a brzydotą, dobrem a złem, sprawiedliwością a niesprawiedliwością itp. Nie pozostaje to bez wpływu na rzeczywistość społeczną w jej różnych wymiarach, w tym także na znaczenie autorytetów w kształtowaniu relacji społecznych.

Uwzględniając stanowiska wskazanych krytyków kultury masowej, ale także jej współczesne przejawy, należałoby stwierdzić, że główną cechą społeczeństwa masowego, a tym samym kształtujących go jednostek jest przeciętność. Kryterium przeciętności odnosi się zarówno do powszechności, jak i standaryzacji wytworów kultury (masowej) i zachowań społecznych². Można by jednocześnie dodać, że przeciętność jest wręcz warunkiem powszechności dostępu do różnych sfer życia społecznego, stwarzając jednostkom możliwość podejmowania w ich ramach aktywności w wymiarze masowym. Inaczej mówiąc, przeciętność jest funkcją egalitaryzmu; pozwala na osiągnięcie stanu, w którym większość ma dostęp do tego, co w przeszłości było możliwe jedynie dla mniejszości, a zatem było zarezerwowane jedynie dla elit. Innymi słowy, społeczeństwo masowe w swym funkcjonowaniu wypiera elitarność na rzecz powszechności. Oznacza to, że autorytety w swej klasycznej formule, a więc odwołujące się do wartości wyższych, również podlegają wskazanym procesom. Konsekwencją tego stanu jest jeśli już nie ich upadek i negacja, to z pewnością dewaluacja ich znaczenia.

Uwzględniając zachodzące procesy kształtujące społeczeństwo masowe, w tym pokoleniowe, konsumpcyjne nakierowanie aktywności jednostek, należałoby stwierdzić, że przeciętność jako reguła życia indywidualnego i społecznego w jego wszystkich wymiarach nie wzbudza współcześnie ani szczególnego zdziwienia, ani sprzeciwu. Jeżeli nawet tego rodzaju głosy pojawiają się, to mają one znaczenie marginalne. Nie tylko formułowane są przez przedstawicieli mniejszości, ale ich głos sprzeciwu wobec przeciętności jest rozumiany jedynie przez nich samych. Minęło 90 lat od czasu, gdy z oburzeniem i przerażeniem formułował tezy o społeczeństwie masowym José Ortega y Gasset. Stwierdził on m.in.: „umysły przeciętne i banalne, wiedząc o swej przeciętności, mają czelność domagać się prawa do bycia przeciętnym i banalnym i do

² Znamienne w tym zakresie jest zjawisko homogenizacji (*resp.* – ujednolicenia) kultury. Jak zauważa A. Kłoskowska, homogenizacja kultury „stanowi środek faktycznej demokratyzacji wartości artystycznych i umysłowych” (Kłoskowska, 1980, s. 346).

narzucania tych cech wszystkim innym” (Ortega y Gasset, 2002, s. 16). Dokonujące się przez pokolenia stopniowe przenikanie przeciętności w życiu człowieka wydaje się współcześnie normą nie tylko zaakceptowaną, ale pożądaną. Należałoby stwierdzić, że przeciętność i banalność jest aktualnie nurtem dominującym, a prezentujący przeciwną postawę, o ile pojawiają się, funkcjonują na obrzeżach życia społecznego.

Przeciętność jako zasadę społeczeństwa masowego należy łączyć z zanegowaniem wartości wyższych. O ile te ostatnie wyznaczały aktywność nakierowaną na przyszłość jako stan, w którym znajdowałyby one swe urzeczywistnienie na rzecz dobra wspólnego, to przeciętność redukuje życie człowieka do teraźniejszości i jego aktywności nakierowanej jednostkowo, na samego siebie. Jest ona wyznaczana postawą utylitaryzmu i hedonizmu. Inaczej mówiąc, człowiek pozbawiony ideałów koncentruje się na doświadczaniu „pełni życia” w teraźniejszości. Ta sprowadza się przede wszystkim do zaspokojenia potrzeb oddziałujących na stopień zadowolenia z „życia bez trudu”. Jest ono miarą sensu bycia-w-świecie człowieka masowego. W praktyce życia codziennego realizuje się on wedle zasady, iż należy doświadczyć jak najwięcej tego, co przyczynia się do poczucia zadowolenia. Krótkotrwałość tego stanu skłania do działań, które prowadzą, można by rzec, do „rozrostu życia”. Współczesne możliwości, jakimi dysponuje człowiek przeciętny, czynią go „panem” życia, wręcz na poziomie „światowym”³. Przykładem jest niebywała mobilność turystyczna w różne zakątki globu (a być może już wkrótce przestrzeni kosmicznej) jedynie celem „zabicia nudy” i poszukiwania ekscytujących wrażeń oraz chwalenia się innym udokumentowanymi momentami z podróży⁴. Wygoda życia i związane z nią gromadzenie dóbr materialnych determinują myślenie człowieka współczesnego w kategoriach korzyści i użyteczności. Żyć wedle wartości wyższych czy też ideałów oznaczałoby odrzucenie zasady nadrzędności dóbr materialnych. To jednak nie wydaje się możliwe do przyjęcia ze względu na wymierne korzyści ekonomiczne zarówno dla kreatorów tego rodzaju stylu życia, jak i jego uczestników (Cwynar, 2013, s. 238).

Upadek znaczenia autorytetów o charakterze aksjologicznym, wynikający z odrzucenia wartości wyższych w społeczeństwie masowym, ma

³ Można by tu nawiązać do Ortegi y Gasset, wskazującego na symptomy „globalnego” życia człowieka przeciętnego, niemniej filozof ten utożsamiał je głównie z możliwościami oddziaływania mediów, w tym szczególnie prasy i kina (Ortega y Gasset, 2002, s. 38–39). Współcześnie możliwości te są znacząco większe ze względu na rozwój technik informacyjno-komunikacyjnych, w tym szczególnie narzędzi dostępnych w internecie.

⁴ Służą temu przede wszystkim tzw. media społecznościowe, by wymienić Facebook, Instagram itp., a także kanały zakładane w serwisie internetowym YouTube, gdzie zamieszczane są filmy oraz prowadzone transmisje na żywo.

znaczący wpływ na zmiany w kształtowaniu relacji międzyludzkich. Hierarchia stosunków społecznych, których podstawą były autorytety w ich dotychczasowej formule, ulega bowiem dekonstrukcji. Jej miejsce zajmują zatowizowane relacje horyzontalne. W tej sytuacji zanegowanie autorytetów jest równoznaczne z nakierowaniem szacunku i wdzięczności wobec innych osób na samego siebie. Człowiek przeciętny jako jednostka społeczeństwa masowego uzasadnienie dla tego rodzaju postawy znajduje jedynie we własnej osobowości, tzn. uznaje autorytet samego siebie; jest przekonany, że wie najlepiej i czyni najlepiej ze wszystkich. Przyjmuje on postawę – jak zauważył Ortega y Gasset – „zadufanego paniczka” (Ortega y Gasset, 2002, s. 102–103). Co najwyżej porównuje siebie pod tym względem z innymi, by wzmocnić poczucie swojej wartości. W sytuacji, gdy przeciętność stanowi normę, każdy może uznać się „za eksperta” od „czegoś” w zależności od korzyści wizerunkowych lub materialnych. Mniemanie o własnej wyższości w przeciętności pozwala mówić i czynić to, co uznaje się za zasadne dla własnych interesów. Krótko mówiąc, człowiek masowy jest pragmatycznym egoistą.

Przyczyny negacji autorytetów – postęp technologiczny i przewartościowanie wartości

Odrzucenie autorytetów w ich dotychczasowej formule wiąże się ze zmianami w sferze wartości, a dokładniej – jak już wskazywałam – z ich przewartościowaniem, czy też inaczej mówiąc: pozbawieniem ich wymiaru aksjologicznego i nadaniem im statusu instrumentalnego. Podkreślę także, że dla zanegowania autorytetów w ich dotychczasowej zasadności, a więc powołującej się na wartości wyższe, nie bez znaczenia są zmiany wynikające z postępu cywilizacyjnego. Obie te sfery, a mianowicie sfera kultury duchowej i cywilizacji, jak już zauważyłam, nie tylko wzajemnie warunkują się, ale także uzupełniają.

Początek XXI w. to czas dynamicznego rozwoju technik informacyjno-komunikacyjnych, zmieniających nie tylko sposób komunikowania, ale również funkcjonowania człowieka. Możliwości, jakie stwarza współczesna technologia przekazu informacji, są nieporównywalnie większe niż kiedykolwiek wcześniej. Internet, jako medium globalne łączące dotychczasowe formy mediów masowych, by wymienić prasę, radio, telewizję, niewątpliwie przekroczył możliwości oddziaływania tych ostatnich, uwzględniając czasy ich świetności, tj. wiek XX. Pomijając w tym momencie techniki manipulacji, które wraz z rozwojem sztucznej inteligencji podlegają udoskonalaniu, by w wymiarze masowym i jednocześnie spersonalizowanym oddziaływać na użytkowników

nowoczesnych technologii, należy podkreślić, że internet jest aktualnie najobszerniejszym źródłem informacji. Co więcej, łatwość dostępu do wiedzy w przestrzeni wirtualnej w zakresie większym niż mógłby przyswoić człowiek, wyklucza potrzebę odwoływania się do wiedzy innych osób. Żaden człowiek nie jest bowiem w stanie wiedzieć wszystkiego, co jest w internecie, nawet jeśli byłaby to wiedza z zakresu jednej dziedziny, którą interesuje się systematycznie. W tej sytuacji rola człowieka-nauczyciela zyskuje drugorzędne, o ile nie marginalne, znaczenie. Co więcej, osoby, które potencjalnie winny mieć większą wiedzę z danej dziedziny od innych i mogłyby pretendować do roli mistrza i nauczyciela, zyskując w tym zakresie autorytet, zazwyczaj są osobami starszymi. Problem w tym wypadku polega jednak na tym, iż przy dynamicznym rozwoju techniki osoby te z zasady należą do tzw. grupy wykluczonych cyfrowo⁵. Oznacza to, że brak im umiejętności chociażby obsługi komputera i korzystania z internetu, w tym także z różnego rodzaju aplikacji, baz danych itp. Sytuacja ta powoduje, że w opinii młodszych, mających umiejętności tego rodzaju, nie są osobami kompetentnymi, bowiem są ograniczone w zakresie poszerzania wiedzy dostępnej w zasobach cyfrowych. Można by wręcz twierdzić, że efektem rozwoju technik informacyjno-komunikacyjnych jest z jednej strony zwiększona dostępność zasobów i wymiany informacji, z drugiej zaś – niejako paradoksalnie – pogłębiająca się przepaść pokoleniowa w porozumiewaniu się czy wręcz wzajemnym rozumieniu młodych i starych. W tej sytuacji trudno oczekiwać, że osoby starsze będą autorytetem dla ludzi młodszych. Przy tym należałoby dodać, że nie tym samym jest wiedza (posiadane informacje) i mądrość (Zachariasz, 2002, s. 59–72). Niemniej, jak wskazałam, społeczeństwo masowe charakteryzuje zasada przeciętności. Mądrość w tym wypadku wydaje się zredukowana do sprytu życiowego; umiejętnego wykorzystania różnego rodzaju tzw. zasobów (materialnych i niematerialnych) dla określonych korzyści. Potrzeba uczenia się, a więc zdobywania wiedzy i mądrości zastępowana jest potrzebą informacji dotyczącej tego, gdzie wiedza jest dostępna i jak można ją wykorzystać. Pod tym względem internet jest niewątpliwie źródłem podstawowym.

Zauważę jednocześnie, że nowe technologie zwalniają człowieka nie tylko z wysiłku intelektualnego⁶, ale także fizycznego. Trud ten przejmują sztuczna inteligencja czy też w konkretnych wypadkach określone

⁵ Termin techniczny, używany na określenie osób niemających dostępu i nieumiejących korzystać z techniki informatycznej.

⁶ Szczególnie znamienne w tym zakresie jest pisanie prac naukowych przez sztuczną inteligencję. Przykładem jest – uznana za pierwszą książkę naukową – praca zatytułowana: Beta Writer, *Lithium-Ion Batteries. A Machine-Generated Summary of Current Research*, Springer, Heidelberg 2019, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-16800-1>

roboty. Stały się one towarzyszami człowieka w jego codzienności. Roboty nie tylko wykonują coraz bardziej skomplikowane czynności mechaniczne, ale także te związane z umiejętnościami społecznymi, by wymienić chociażby prowadzenie dialogu z człowiekiem. Lista możliwych aktywności, jakie umożliwia tzw. sztuczna inteligencja, jest zbyt długa, by je wymieniać, a należy zaznaczyć, że jest to dopiero początek prac nad jej zastosowaniem we wszystkich sferach życia człowieka. W tej sytuacji autorytet człowieka-mistrza traci nie tylko na znaczeniu, ale staje się wręcz niefunkcjonalny.

Pogarda jako sposób na dowartościowanie się człowieka masowego (przeciętnego) a upadek autorytetów

Człowiek przeciętny jako jednostka społeczeństwa masowego, mimo swej pospolitości, pragnie wyróżniać się spośród innych. Z zasady nie jest to jednak dążenie do bycia ponadprzeciętnym pod względem intelektualnym czy moralnym, a więc dążenie do pozytywnego wyróżnienia się ze względu na posiadaną wiedzę czy też zachowania moralne. Osiągnięcie tego rodzaju statusu wymaga bowiem predyspozycji i nakładu pracy, a więc wysiłku intelektualnego czy też fizycznego (np. w wypadku sportu). Człowiek przeciętny stan ten chce uzyskać możliwie małym, a co najwyżej przeciętnym wysiłkiem. Wynika to choćby z faktu, że wysiłek ponadprzeciętny, zwłaszcza intelektualny czy też artystyczny, nie odpowiada przeciętności jako regule społeczeństwa masowego. Wyróżnianie w tym wypadku sprowadza się do różnicowania „bez różnicy”. Peter Sloterdijk na określenie tego stanu użył trafnego terminu: „dyferencja bez różnicy” (Sloterdijk, 2003, s. 73–74). Dokonuje się ona przez upodabnianie się do innych (np. przez ubiór, naśladowanie zachowania innych czy też tatuaże), zwłaszcza do tzw. celebrytów. Celem tego działania jest bycie zauważonym. Można by dodać, że teza *esse est percipi* (istnieć to być postrzeganym) George’a Berkeleya (Berkeley, 1890, s. 27–30), filozofa osiemnastowiecznego, w XXI w. nabrała szczególnego, choć w pewnym sensie groteskowego znaczenia. Odróżnianie się poszczególnych jednostek, by być postrzeganym, nie zmienia jednakże charakteru społeczeństwa masowego, a wręcz utrwala „tożsamość masy” czy też kultury masowej, choćby przez masowość tego rodzaju praktyk.

Powyższe uwagi pozwalają stwierdzić, że bycie postrzeganym w społeczeństwie masowym ma co najmniej dwa wymiary. Pierwszy dotyczy sfery materialno-bytowej; drugi wewnętrznego dowartościowania własnej osoby. Obydwa kształtują mniemanie o wyjątkowości jednostki. Realizując pierwszy z nich, człowiek masowy (*resp.* – przeciętny) nakierowuje

swoją aktywność na gromadzenie dóbr materialnych. Ich ilość i wartość materialna wyznaczają bowiem jego „wyrazistość” wśród innych. Przy tym ważne jest, by gromadząc „bogactwo”, doświadczać życia maksymalnie łatwego i przyjemnego. Towarzyszy temu z reguły szczególny pietyzm własnej cielesności. Sprowadza się on do modelowania ciała nie tylko ćwiczeniami fizycznymi, ale zabiegami pielęgnacyjnymi, operacjami plastycznymi, a także ozdabianiem tatuażami, fryzurami i ubiorem. Tym samym człowiek masowy akceptuje różne style bycia dla podkreślenia własnej odmienności. Jednocześnie nie przywiązuje on uwagi do rozwoju duchowego; rozwoju własnej osobowości. Krótko mówiąc, we współczesnej kulturze masowej funkcjonuje się nie poprzez to, co się sobą intelektualnie i moralnie prezentuje, ale „jak się jest”, czyli jak się wygląda, w co się ubiera, co się je i z kim, gdzie i jak często bywa się oraz jakie posiada się bogactwa materialne. W tak kształtowanej rzeczywistości miejsce autorytetów intelektualnych i moralnych zajmują idole i celebryci jako wzorce do naśladowania, wyznaczający określone trendy czy też mody.

Drugi wymiar bycia postrzeganym w społeczeństwie masowym wyznaczany jest tym, co należałoby określić, jak wspomniałam wyżej, sferą duchowości człowieka. W sferze tej wewnętrzne dowartościowanie jednostek przeciętnych z zasady nie sprowadza się do aktywności ubogacających osobowość, a więc kierowania się w swym życiu ideałami i wartościami wyższymi. Ich miejsce zastępuje pogarda do tego rodzaju wartości i osób je prezentujących. Wyraża się ona w pogardzie do filozofów, naukowców, artystów, osób prezentujących postawy moralne i religijne, a także wobec prezentowanych przez nie instytucji i dzieł. Można by wręcz stwierdzić, że pogarda jest (anty)„wartością” wyznaczającą standardy „kultury upokarzania” (Szachaj, 2012, s. 40–44). Przy tym, pogarda ma charakter wielopłaszczyznowy, obejmujący zarówno wertykalne, jak i horyzontalne relacje międzyludzkie. Jest to pogarda wobec wartości i działających wedle nich ludzi, ale także pogarda dla tych, którzy pogardę wyrażają w podejmowanej przez siebie aktywności. Gardzący z perspektywy przeciętności ma poczucie wyższości wobec pogardzanego; im ktoś bardziej wyrazi pogardę, tym jest bardziej dowartościowany i znajduje uznanie wśród gardzących, choć sam także jest pogardzany. Przykładów tego rodzaju zachowań propagowanych przez media masowe można by podawać aż nazbyt wiele.

Wskazany sposób funkcjonowania człowieka masowego nie ogranicza się do sfery prywatnej, ale obejmuje poszczególne dziedziny życia społecznego, w tym także instytucjonalne czy też organizacyjne formy dziedzin kultury. W związku z tym pojawia się pytanie o to: jak pogarda i na ile, jako element kultury masowej, wnika i funkcjonuje w takich obszarach kultury jak filozofia i nauki szczegółowe (dziedzina poznania),

sztuka, polityka, a nawet religia. Przy tym tę ostatnią uwzględniam tu jako dziedzinę sfery publicznej, obejmującą instytucje i ich działania społeczne bądź też polityczne.

Pogarda wobec wartości wyższych a zmiana znaczenia autorytetu w procesie nauczania

Znamienne dla ujęcia pogardy w kulturze masowej wydają się zmiany, jakie dokonują się w funkcjonowaniu autorytetu w procesie nauczania, w tym dotyczące pojmowania relacji między nauczycielem/mistrzem a uczniem. Relacja ta aż nazbyt często nie jest współcześnie kształtowana na szacunku ucznia do nauczyciela, uznaniu wiedzy, postawy moralnej i doświadczenia życiowego nauczyciela. Miejsce wartości wyższych w tym wypadku zajmują kryteria praktyczne, a często wręcz komercyjne. Dzieje się tak nie tylko na skutek zmian społecznych, gospodarczych czy też politycznych zachodzących niezależnie od poszczególnych jednostek, ale w wielu wypadkach jest to inspirowane przez instytucje kulturowe. Procesy te można by przedstawić na przykładzie nauki i funkcjonowania w procesach nauczania jej instytucji. W szkolnictwie wyższym procesowi temu sprzyja umasowienie nauczania połączone z jego komercjalizacją. Sytuacja ta pozbawia wiedzę, a w rezultacie i samą naukę, wymiaru aksjologicznego, czyniąc ją jednocześnie towarem poddanym regułom rynku. W związku z tym w odbiorze społecznym zostaje ona pozbawiona uzasadnienia w sferze wartości autotelicznych na rzecz wartości praktycznych. W tej sytuacji jest to nie tylko kwestia utraty elitarności uczelni wyższych, ale wręcz podważenia dotychczasowego sensu i roli kulturowej uczelni, a nawet „produktów” przez te instytucje kreowanych i autoryzowanych. Uniwersytety, dostosowując się do wymogów rynkowych i preferencji społeczeństwa masowego, degradowane są do poziomu firm usługowych konkurujących między sobą w przedstawianiu ofert usług edukacyjnych potencjalnym kandydatom na studia. Kierując się celem zdobycia usługobiorców (*resp.* – klientów/studentów) reklamują swoje usługi, stosując coraz bardziej wyszukane formy przekazu medialnego. W ramach wdrażania strategii marketingowych organizowane są m.in. spotkania (quasi-)naukowe bądź też zajęcia „uniwersyteckie” (jako że odbywają się one w budynkach uczelni) dla młodzieży szkolnej, a nawet dla dzieci w wieku przedszkolnym. Znamiennej inicjatywą w tym ostatnim wypadku są tzw. uniwersytety dziecięce. Choć zapewne nie jest tak, że tego rodzaju zabiegi automatycznie negują etos uczelni, to jednak nie można wykluczyć, że celem nie jest tu sama wiedza (tę bowiem powinny zapewniać dobrze funkcjonujące szkoły pod-

stawowe i średnie), ale cel komercyjny i propagandowy (piarowski). W tym wypadku jest nim poszerzanie grona ewentualnych klientów, a przede wszystkim zaspokojenie ambicji „naukowych” czy też „edukacyjnych” rodziców dzieci. Ma on bowiem niemalże w sposób bezpośredni (naoczny) dowodzić, że choć niejednokrotnie sami rodzice niewiele osiągnęli pod względem intelektualnym, to jednak spłodzili genialne dzieci, które w wieku sześciu lat i niewiele więcej „studiują na uniwersytecie”. Zabieg ten w odczuciu samych twórców tego rodzaju zajęć ma zarazem świadczyć o atrakcyjności uczelni. W praktyce uniwersyteckiej może on mieć jednak zupełnie przeciwne znaczenie i prowadzić do obniżania autorytetu tzw. szkolnictwa wyższego i czynienia z niego elementu kultury masowej. Dowodzi to bowiem, że uniwersytet nie jest niczym szczególnym; „studiować może każdy i każdy może zdobywać dyplomy”, skoro studiują na nim nawet sześciolatek dzieci.

Pomijając jednak „skuteczność” tego rodzaju działań dla „promocji” uczelni, należy stwierdzić, że czynienie „nauki” przedmiotem komercji nie tylko neguje dotychczasowy status uniwersytetu, jak już niejednokrotnie podkreślałam, ale podważa samą jego ideę jako instytucji elitarniej, w ramach której realizowane są działania ze względu na prawdę. Znajduje to choćby wyraz w zabiegach, jakimi w systemie komercyjnym posługują się uczelnie dla przedstawienia swojej pozycji i atrakcyjności na „rynku nauki”. Niejednokrotnie uczelnie, a w szczególności osoby odpowiedzialne za ich reklamę, uciekają się w swych piarowskich zabiegach do świadomego koloryzowania funkcjonujących na nich kierunków studiów, czy też „powoływania” tzw. nowych kierunków o dobrze brzmiących nazwach, mimo że odpowiadające za nie jednostki nie spełniają warunków nie tylko badawczych, ale i dydaktycznych. W rezultacie już w momencie rozpoczęcia tego rodzaju nauczania mamy do czynienia z mijaniem się z prawdą, jeśli nie wręcz z jej negowaniem. Należałoby w tego typu wypadkach mówić wprost o „oszustwie edukacyjnym”. Aberrację tę aż nazbyt często próbuje się kamuflować swoją „nowomową” kreatorów kultury masowej. Przykładem tego jest nie tylko używanie, ale wręcz nadużywanie terminu „doskonałość”. Przy tym należy zauważyć, że choć sam ten termin aksjologicznie jest obojętny, to operowanie nim prowadzi do wyeliminowania z nauki (działań poznawczych) takich pojęć, jak rzetelność czy też prawda. Poza tym kryterium doskonałości wydaje się środkiem wprowadzającym elitarny i kulturotwórczy uniwersytet w standardy/kryteria funkcjonowania współczesnego społeczeństwa masowego. Biorąc pod uwagę to, że doskonałość jest pojęciem nieokreślonym, a nawet wręcz otwartym w zależności od sytuacji na nowe znaczenia, można by wskazać, że może ona przybierać zna-

czenia wyrażane interesami doraźnymi. Jak zauważył Bill Readings, „doskonałość bardzo dobrze odpowiada na potrzeby technologicznego kapitalizmu związane z produkcją i przetwarzaniem informacji, ponieważ pozwala na coraz ściślejszą integrację wszystkich działań na rynku ogólnym, a jednocześnie dopuszcza znaczną elastyczność i innowacyjność na poziomie lokalnym. Doskonałość jest zatem taką zasadą integracji, która pozwala na tolerowanie «różnicowania» [...], nie powodując zagrożenia dla jedności systemu” (Readings, 2017, s. 58). I dalej: „odwołania do doskonałości świadczą o tym, że nie istnieje już jakakolwiek idea Uniwersytetu albo że idea ta straciła dziś wszelką treść” (Readings, 2017, s. 65).

Doskonałość jako główne kryterium funkcjonowania współczesnego uniwersytetu (korporacyjnego) jest uzasadnieniem nie tylko jego administrowania (biurokratycznego jako doskonałego), ale także dydaktyki i badań naukowych. Uniwersytet korporacyjny to firma nastawiona w pierwszej kolejności na zysk. Zmienia to znacząco relacje wewnątrz społeczności akademickiej. Podkreślę, że w takiej uczelni pożądana jest oferta nakierowana na wiedzę praktyczną, przekładającą się na wymierne korzyści materialne. Te ostatnie są bowiem głównym celem działań człowieka przeciętnego. Tym samym wiedza teoretyczna, a w szczególności wykształcenie humanistyczne utraciło swoje dotychczasowe znaczenie. Konsekwencją tego jest nie tylko odhumanizowanie nauki, ale i odrzucenie podstawowej wartości wyznaczającej cel i sens aktywności w jej wymiarze teoriopoznawczym: podążania drogą prawdy dla niej samej. Pragmatyzm w nauce i realizacja zasady doskonałości z perspektywy pracownika naukowego uczelni wydaje się w wielu sytuacjach sprowadzać do sprytu w zdobywaniu grantów przynoszących zyski dla uczelni oraz do zdobywania punktów za publikacje. Te dwie reguły w „systemie uniwersytetu doskonałości” są też traktowane jako podstawowe umiejętności niezbędne w utrzymaniu posady i rozwijaniu tzw. kariery naukowej (Zachariasz, 2017, s. 247–261).

Powracając do pojęcia autorytetu, należałoby zauważyć, że wartość prawdy wyznaczała główną zasadę, a zarazem płaszczyznę kształtowania relacji mistrz – uczeń i tym samym budowania autorytetu uczonego (mistrza i nauczyciela). Uczeń podążał za swym mistrzem jako tym, który kroczy drogą prawdy, wyznaczając dla innych (uczniów) ścieżki jej poznania. Relacja tego rodzaju w społeczeństwie masowym, jak już wskazywałam, nie znajduje zasadności; mistrz niejednokrotnie, zwłaszcza w młodszych pokoleniach, staje się obiektem pogardy. Co więcej, nie będzie przesadą stwierdzenie, iż w wielu wypadkach sami nauczyciele akademicy prezentują i propagują tego rodzaju postawę, preferując relacje koleżeńskie; bycia „kumplem” studenta. I choć nie zawsze jest to

postawa naganna, bowiem zawsze będą przypadki, w których student zasługuje na miano kolegi swego nauczyciela, to jednak w wyniku jej upowszechnienia (*resp.* – umasowienia) prowadzi to do obniżenia, jeśli nie wręcz zniesienia autorytetu nauczyciela, nie powodując tym samym dowartościowania ucznia. Paradoksalnie zatem ci, którzy winni dbać o pielęgnowanie relacji mistrz – uczeń, prowadzą swoim postępowaniem do zniesienia jego autorytetu. Oczywiście, tego rodzaju sytuacja nie byłaby możliwa, gdyby nauczyciel spełniał kryteria mistrza, a więc byłby np. wybitnym uczonym czy choćby wybitnym dydaktykiem. Problem w tym, że takie przypadki są raczej wyjątkowe, a w relacjach społecznych z zasady decyduje masowość zachowań, czyli wiążąca się z nimi przeciętność. W konsekwencji w konkurencji zabiegów o „bycie lubianym” przez „klientów usług edukacyjnych” wygrywają ci, którzy porzucają prawdę dla niej samej, wybierając drogę prawdy instrumentalnej i tym samym potrafią się lepiej (*resp.* – doskonale) wpisać w „przeciętność”, w zachowania masowe.

Sztuka jako dziedzina upowszechniania pogardy wobec wartości wyższych

Proces negacji autorytetów o charakterze aksjologicznym, jak wskazywałam, ma miejsce nie tylko w nauce, ale także w sztuce (i innych dziedzinach tzw. kultury wyższej). Jest on szczególnie widoczny w wypadku tzw. sztuki nowoczesnej. Ta bowiem, niejako z zasady, sama pozbawia się wszelkich odniesień do piękna, a nawet piękno próbuje zdevaluować i zastąpić je, jeśli już nie chaosem i przypadkowością, czy wręcz brzydotą, to co najmniej prowokacją. Tym samym sztuka, pozbawiona odniesień do piękna, stała się antyestetyczna. Można by wprawdzie twierdzić, iż sztuka od zawsze prowokowała, przekraczając granice. Problem jednak w tym, że współcześnie nie tyle chodzi o przekraczanie granic sposobu wyrażania piękna, ale o eliminowanie piękna i próby zastępowania go treściami estetycznie obojętnymi. Sztuka w tych wypadkach ma „ranić” odbiorcę. Mimo że nie sposób jednoznacznie negować tego wymiaru sztuki, to jednak problem pojawia się, gdy mija się ona z poczuciem smaku estetycznego i etycznego. Niemniej, należałoby zauważyć, że nurt ten wpisuje się w procesy umasowienia sztuki, sprowadzenia jej do wymogów przeciętnego, jeśli nie wręcz prymitywnego odbiorcy, a zwłaszcza pogardy do wartości wyższych.

Odrzucenie ideowego, a zatem odwołującego się do wartości wyższych, sposobu uprawiania sztuki uczyniło z niej rzemiosło podlegające regułom rynkowym, sprowadzając ją do poziomu aktywności nakierowanej na uzyskanie rozgłosu za wszelką cenę. Artystą może więc być

każdy, a sztuką może być wszystko. Stąd też środkiem i formą wyrazu artysty jest przykładowo autodestrukcja, przemoc czy też ekskrementy. Nurt sztuki współczesnej wyznaczają w związku z tym tacy chociażby artyści i performerzy, jak Marina Abramovic, Stelarc, Andres Serrano, Vito Acconci, Hermann Nitsch, czy też z polskich naśladowczyń tego rodzaju aktywności Katarzyna Kozyra i Dorota Nieznalska. Odwołując się chociażby do dorobku wskazanych osób, jak i krytyki ich aktywności, należy stwierdzić, że sztuka jako wyrazicielka sposobu myślenia dominującego w kulturze, współcześnie utrwała pogardę wobec wartości wyższych, jak i sama często jest obiektem pogardy. Neguje także formułę tradycyjnego autorytetu w sztuce i rolę mistrza. Mistrzem jest ten, „kto się dobrze sprzedaje”. Nawet jeśli wskazać na takie nurty, jak *pop art* czy też *street art*, swą treścią i formą przekazu potwierdzają specyfikę kultury masowej – prześląkniętej konsumpcjonizmem, nihilizmem egzystencjalnym i moralnym.

Polityka jako obszar upowszechniania pogardy wobec wartości wyższych

Kolejnym obszarem upowszechniania pogardy wobec wartości wyższych jest sfera polityki. Mimo że spory aksjologiczne nigdy nie były podstawowym, a zwłaszcza jedynym wyznacznikiem działań politycznych, a były nimi interesy imperialne bądź też ekonomiczne, to prawie zawsze poszukiwano dla nich uzasadnienia w sferze wartości. We współczesnej polityce sfera wartości wyższych wydaje się wręcz pomijana. Jej wyrazem jest rezygnacja z uzasadniania aksjologicznego działań politycznych, a więc wymiaru ideowego, na rzecz realizacji problemów bieżących. Spory aksjologiczne wydają się mieć jedynie charakter pozorny. Wartości takie jak prawda, wolność, sprawiedliwość itp., jeśli nawet są używane, to są to jedynie pojęcia instrumentalne stosowane w retoryce populistycznej. Tradycyjnych mężów stanu, ludzi szlachetnych kierujących się honorem i potrzebą działania na rzecz dobra ogółu zastępują ludzie z tłumu, nierzadko politykierzy i hochsztaplerzy. Przy tym sami politycy dość powszechnie kierują się w swych działaniach celem, który sprowadza się do zdobycia i utrzymania władzy. W realizacji tego celu posługują się środkami nie tylko moralnie obojętnymi, ale również odwołują się do czynów niemoralnych, nierzadko wręcz łamiąc prawo powszechne, jak i ustawę zasadniczą. W konsekwencji współczesna polityka postrzegana jest jako dziedzina działań, która jest nie tylko pozbawiona ideowych wizji przyszłości, ale w której nie obowiązują zasady moralne. W tej sytuacji trudno także mówić o autorytetach moralnych i mężach stanu w polityce. Polityka zbyt często sprowadza się do

manipulacji społeczeństwem, a nie do działania na rzecz jego dobra. Co więcej, wymiar aksjologiczny autorytetów politycznych został zastąpiony wyłącznie autorytetem siły władzy. Choć ten nie wyklucza kształtowania się autorytetów w ich wymiarze aksjologicznym, to utożsamianie/sprowadzanie autorytetów w sferze polityki jedynie do autorytetu (siły) władzy jest drogą wiodącą do autorytaryzmu i w konsekwencji kształtowania ustroju totalitarnego. Sytuacja ta wskazuje na proces deprecjacji polityki czy wręcz jej zdemoralizowania. Skutkuje ona degeneracją demokracji, a nawet jej zwyrodnieniem; demokrację i autorytet polityczny zastępuje autorytaryzm odwołujący się do manipulacji społeczeństwem.

Pogarda wobec wartości wyższych a moralność i religia

Pogarda do tradycyjnie rozumianych wartości wyższych jako kategorii autotelicznych znajduje także swoje miejsce w kontekście zachowań moralnych oraz – o ile te wskazują na świętość – zachowań religijnych. Wyraża się ona przede wszystkim w pragmatyzacji wartości wyższych, w ich podporządkowaniu celom życia materialnego, a nawet w wielu wypadkach działaniu niemoralnemu czy też negującemu zasady samej religii. Tego rodzaju praktyki sprowadzają to, co wyjątkowe (elitarne), do tego, co powszechne (*resp.* – masowe). Dzieje się to niejako na zasadzie, że jeśli: „tak czynią” inni i przynosi im to pożądane korzyści, to zachowanie to można uznać nie tylko za uniwersalne (powszechne w pewnych środowiskach – w tym wypadku choćby ludzi religii), ale i usprawiedliwione. Moralność czy też religia zostaje w tych wypadkach sprowadzona do pozoru bądź wręcz kamuflażu interesów i w rezultacie zachowań nie tylko różnych od moralności czy też świętości, ale wręcz z nimi sprzecznych. W takim postępowaniu znajduje wyraz pogarda dla zasad moralnych, a w wypadku religii dla świętości z równoczesnym wpisaniem się w to, co masowe. Inną jest już kwestia to, że pragmatyzacja ta jest jednoznaczna z demoralizacją nie tylko jednostek, ale i społeczeństwa. Przykładem tego rodzaju pogardy w wypadku ludzi religii jest nie tylko postępowanie niezgodne z nakazami wyznawanej religii czy też moralności, ale także próby narzucania innym nieegzekwowanych przez siebie zachowań. Pogarda przybiera tu postać cynizmu. Trudno także w tym wypadku mówić o kształtowaniu autorytetów moralnych czy też religijnych odwołujących się do konstytutywnych dla nich wartości. Sytuacje te bowiem są potwierdzeniem ich odrzucenia. W konsekwencji stan ten prowadzi do negacji autonomii moralności i religii i jej podporządkowania celom praktycznym.

Pragmatyzm w wypadku religii, stanowiący przejaw jej upadku i tym samym negacji autorytetów o charakterze aksjologicznym, nie

ogranicza się jedynie do działań indywidualnych, ale przybiera charakter działań instytucjonalnych. Znajduje on zwłaszcza wyraz w instrumentalnym wykorzystywaniu wartości religijnych i religii w polityce. Przejawem tego rodzaju działań jest używanie praktyk i symboli religijnych dla uzasadniania działań politycznych, nadawanie instytucjom i zachowaniom politycznym wyrazu i wymiaru religijnego. W rezultacie uroczystości polityczne mają charakter religijny. Zwolennicy takich zachowań wydają się kierować przekonaniem, że łączenie sfer życia publicznego z religią podnosi prestiż obu. Celebracja zachowań politycznych w kontekście religijnym z jednej strony ma dodawać powagi zachowaniom politycznym, z drugiej ma podkreślać prymat religii, a właściwie instytucji religijnych nad instytucjami publicznymi i nad polityką. Można by jednak wskazać, że sytuacje tego rodzaju spełniają swoje funkcje jedynie przy założeniu określonych warunków. W tym wypadku będzie to sytuacja, w której społeczeństwo polityczne jest tożsame ze społecznością religijną państwa. W sytuacji, gdy społeczeństwo pod względem religijnym jest zróżnicowane, pojawia się kwestia równomiernego dowartościowania różnych religii/wyznań, a także obywateli religijnie obojętnych. Preferowanie któregośkolwiek z nich będzie oznaczało deprecjację, jeśli nie wręcz wykluczenie innych. Łączenie religii z polityką prowadzi nie tylko do konfesjonalizacji polityki, ale także do upolitycznienia religii, co niewątpliwie jest szkodliwe szczególnie dla tej ostatniej.

Kultura przyszłości a negacja autorytetów (uwagi końcowe)

Przemiany dokonujące się we współczesnej kulturze europejskiej (resp. – zachodniej), zarówno w sferze cywilizacji, jak i w sferze kultury duchowej, mogą być, w zależności od przyjętych kryteriów, oceniane różnie. Rzecz jednakże nie w tym, aby taką ocenę w tym wypadku formułować. Każdorazową ocenę teraźniejszości sformułuje bowiem przyszłość. Nie oznacza to jednak, że nie można, biorąc pod uwagę przyjęte ustalenia, poczynić uwag odnoszących się do możliwych dla niej zagrożeń. W tekście tym sformułowałam tezę, którą *notabene* podjęli już myśliciele wieku XIX i XX, a mianowicie, że następuje rozdźwięk między kulturą duchową a materialnymi warunkami życia społecznego. Sfera życia duchowego w obliczu rzeczywistości przemysłowej i technicznej ulega deprecjacji i zostaje podporządkowana wymogom tej ostatniej. Proces ten realizował się w wieku XIX i XX i jest kontynuowany współcześnie. Na tle tego procesu dziejowego następowały także zmiany w pojmowaniu autorytetu jako kategorii kulturowej, której wyrazem jest relacja „mistrz/nauczyciel – uczeń”. Wskazane procesy prowadzą do

podważenia zasadności tej relacji w jej dotychczasowym kształcie, czy wręcz do jej zanegowania. Należałoby zatem postawić pytanie: czy jednak zanik autorytetu jest możliwy? I czy autorytet okaże się jedynie kategorią historyczną o wydźwięku anachronicznym? Odpowiadając, zauważę, że prognozy tego rodzaju z zasady nie sprawdzają się. Jednakże wiele wskazuje na to, że zmianie ulegnie podstawa aksjologiczna autorytetów. Zostanie ona przeniesiona ze sfery wartości autotelicznych do tzw. wartości praktycznych, a więc do skuteczności działań, czy też „doskonałości”. Będzie to oznaczało pojmowanie człowieka jedynie w kategoriach pragmatycznych i technicznych. Z perspektywy współczesności tego rodzaju zmiana nie wydaje się pozytywna.

Bibliografia

- Arnold, M. (1869). *Culture and Anarchy: an Essay in Political and Social Criticism*, London: Smith, Elder, & Co.
- Berkeley, J. (1890). *Rzecz o zasadach poznania*, tłum. F. Jezierski. Warszawa: Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ki.
- Beta Writer (2019). *Lithium-Ion Batteries. A Machine-Generated Summary of Current Research*. Heidelberg: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-16800-1>
- Bocheński, J.M. (1993). *Logika i filozofia. Wybór pism*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cwynar, K.M. (2013). O potrzebie powrotu do (zapomnianych) idei, *ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*, 13, 238–242.
- Kłoskowska, A. (1980). *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, wyd. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ortega y Gasset, J. (2002). *Bunt Mas*, tłum. P. Niklewicz. Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A.
- Readings, B. (2017). *Uniwersytet w ruinie*, tłum. S. Stecko. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Sloterdijk, P. (2003). *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, tłum. B. Baran. Warszawa: Czytelnik.
- Spengler, O. (2014). *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, wybór i oprac. H. Werner, tłum. J. Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Szachaj, A. (2012). Kultura upokarzania. *Odra*, 2, 40–44.
- Tocqueville, A. de (1835). *De la démocratie en Amérique* [t. I 1835, t. II 1840]. Paris.
- Zachariasz, A.L. (2001). *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, wyd. II. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Zachariasz, A.L. (2002). *Filozofia. Jej istota i funkcje*, wyd. III. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Zachariasz, A.L. (2017). Ruina uniwersytetu czy uniwersytet w ruinie? *ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*, 17, 247–261. DOI: 10.15584/sofia.2017.17.15