

VILNIAUS PEDAGOGINIS UNIVERSITETAS
ISTORIJOS FAKULTETAS
FILOSOFIJOS KATEDRA

JOVILĖ BAREVIČIŪTĖ

Z. BAUMANO POSTMODERNIOJI SOCIALINĖ FILOSOFIJA

MAGISTRO DARBAS
(Filosofija)

Mokslinė vadovė
prof. dr. J. Baranova

Vilnius - 2005

TURINYS

IVADAS	3
I. GLOBALIZACIJOS FENOMENAS: GLOBALUMO/LOKALUMO DIALEKTIKA ..	7
1. Laiko/erdvės kategorijų perversija ir jos ypatumai.....	7
2. Naujųjų informacijos ir komunikacijos technologijų pasaulinė hierarchija...11	
3. Nuo darbo etikos iki vartojimo estetikos: Baumanas, Baudrillard’as.....16	
4. Globalumo/lokalumo opozicija: glocalizacijos neišvengiamybė.....22	
II. BENDRUOMENĖS SAMPRATA: NUO MODERNYBĖS IKI POSTMODERNYBĖS	26
1. Individualistinio komunitarizmo link: tradicinės bendruomenės pabaiga.....26	
2. Laisvė, visuomenė ir socialinė sistema: Panoptikumus <i>versus</i> Sinoptikumus..31	
3. Multikultūralizmas – kultūrų pliuralizmas, sintezė ar homogenizacija?.....37	
4. Kosmopolitizmas kaip solidarumo etika: Kantas, Derrida, Baumanas.....42	
III. POSTMODERNYBĖS ANTINOMIJOS: MORALĖ BE ETIKOS	48
1. Levino santykio <i>aš-tu</i> asimetrija ir postmodernioji etika.....48	
2. Asmens tapatumo problema: Baumanas, Rorty’s, Giddensas.....52	
3. Masinė kultūra ir etikos pabaiga: visuomenės dehumanizacija.....57	
4. Modernusis projektas ir Holokaustas moralinėje perspektyvoje: Nietzsche, Baumanas.....	63
IŠVADOS	67
LITERATŪRA	70
REZIUMĖ ANGLŲ KALBA	75

IVADAS

Tyrimo problema. Tyrimo problemą būtų galima apibrėžti taip: *koks modernybės ir postmodernybės santykis Baumano socialinėje filosofijoje?*

Šio darbo tikslas – ištirti Baumano (g. 1925) socialinės filosofijos pagrindinius probleminius aspektus ir išsiaiškinti, kaip mąstytojas vertina globalizacijos proceso fenomenus. Akcentuojamas esminių šio dabarties mąstytojo išvalgų aktualumas modernybės ir postmodernybės epochose. Kodėl? Baumano socialinė filosofija – tai modernybės ir postmodernybės, kaip dviejų atskirų (ir esmiškai skirtingų) epochų, o taip pat pereinamojo laikotarpio nuo modernybės į postmodernybę, apmąstymas. Autorius iš naujo permąsto modernybės epochos reiškinius, postmodernybėje iškylančius naujoje šviesoje, ir apmąsto esmiškai naujus, t. y. šiuolaikinio pasaulio fenomenus.

Šiame tyrime siekiama pabrėžti modernybės epochai būdingų reiškinių lemtingus pokyčius politinių, juridinių, socialinių, kultūrinių, moralinių, etinių, technologinių aspektų atžvilgiu. Todėl postmodernybės reiškiniai tiriami iš tam tikrų dviejų perspektyvų: 1) siekiama postmodernybės fenomenus apmąstyti atsigręžus į modernybės epochą, remiantis palyginimo metodu; 2) bandoma postmodernybės fenomenus apmąstyti šiuolaikinių realiųjų kontekste, remiantis interpretacijos metodu. Tokios dvejetainės tyrimo pozicijos pasirinkimas leidžia pasiekti naujų išvalgų ir kritiškai įvertinti modernybės epochai būdingų socialinių reiškinių transformacijas bei postmodernybės laikotarpiu iškilusių naujų fenomenų reikšmę ir svarbą šiandieninėms socialinėms, politinėms, kultūrinėms, moralinėms, etinėms, realijoms.

Šiame tyrime daug dėmesio skiriama Baumano analizuojamų pagrindinių procesų, vykusių pereinamajame laikotarpyje nuo modernybės į postmodernybės epochą, apmąstymui. Analizuojama, kaip mąstytojas vertina ankstesniosios epochos, t. y. modernybės ir šiuolaikinės epochos, postmodernybės, santykį. Nagrinėjama, kaip Baumanas apibrėžia postmoderno epochos ištakas ir pagrindinius dabartinio laikotarpio socialinius ir kultūrinius aspektus.

Tai platus ir išsamus, viena vertus, Baumano postmodernybės epochos kaip tokios studijų analizė ir, kita vertus, šio mąstytojo postmoderniųjų aktualijų tyrimo atogrąžoje į modernybę reinterpretacija. Šiame darbe siekiama ištirti kaip Baumanas iš sociosofinio žvilgsnio perspektyvos vertina svarbiausių šiuolaikinių aktualijų reikšmę ir įtaką socialinei, politinei, kultūrinei, moralinei sritims globalizacijos fone. Kodėl? Šio autoriaus išvalgos atskleidžia vienus ryškiausių mūsų laikmečio požymius ir kelia esminius jų reikšmės ir svarbos šiandieninei socialinei situacijai klausimus.

Baumano, kaip mąstytojo produktyvumas – ypač didelis ir vertas ne tik sociologijos, politologijos, kultūrologijos, etikos, bet ir filosofijos specialistų dėmesio. Veikalai: *Tarp klasės ir elito (Between Class and Elite, 1972)*, *Kultūra kaip veikla (Culture as Praxis, 1973)*, *Socializmas: Veiksminga utopija (Socialism: The Active Utopia, 1976)*, *Link kritinės sociologijos (Towards Critical Sociology, 1976)*, *Hermeneutika ir socialinis mokslas: Artėjant supratimo link (Hermeneutics and Social Science: Approches to Understanding, 1978)*, *Atsiminimai apie klasę (Memories of Class, 1982)*, *Įstatymų leidėjai ir interpretatoriai: Apie modernybę, postmodernybę ir intelektualus (Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals, 1987)*,

Bendruomenė: Ieškant saugumo nesaugiame pasaulyje (Community: Seeking Safety in an Insecure World, 1988), Laisvė (Freedom, 1988), Modernybė ir Holokaustas (Modernity and the Holocaust, 1989), Mąstant sociologiškai (Thinking Sociologically, 1990), Modernybė ir dvilypumas (Modernity and Ambivalence, 1991), Postmodernybės užuominos (Intimations of Postmodernity, 1992), Postmodernioji etika (Postmodern Ethics, 1993), Gyvenimo fragmentai: Esė apie postmoderniąją moralę (Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality, 1995), Postmodernybė ir jos keliami rūpesčiai (Postmodernity and Its Discontents, 1997), Darbas, vartotojiškumas ir naujieji skurdžiai (Work, Consumerism and the New Poor, 1998), Globalizacija: Pasekmės žmogui (Globalization: The Human Consequences, 2000), Politikos paieškos (In Search of Politics, 2000), Nepastovioji modernybė (Liquid Modernity, 2000), Kritikuojama visuomenė (Society under Siege, 2002), Nepastovioji meilė: Apie žmogiškųjų santykių trapumą (Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds, 2003), Individualizuota visuomenė (Individualized Society, 2004), Iššvaistyti gyvenimai: Modernybė ir jos atstumtieji (Wasted Lives: Modernity and its Outcasts, 2004), Tapatybė: Pokalbiai su Benedetto Vecchi (Identity: Conversations with Benedetto Vecchi, 2004).

Deja, iš tokios gausybės veikalų į lietuvių kalbą šiuo metu yra išversta tik viena studija – tai *Globalizacija: Pasekmės žmogui*.

Išstudijuoti šie veikalai – *Įstatymų leidėjai ir interpretatoriai: Apie modernybę, post-modernybę ir intelektualus, Bendruomenė: Ieškant saugumo nesaugiame pasaulyje, Laisvė, Modernybė ir Holokaustas, Postmodernybės užuominos, Postmodernioji etika, Gyvenimo fragmentai: Esė apie postmoderniąją moralę, Postmodernybė ir jos keliami rūpesčiai, Darbas, vartotojiškumas ir naujieji skurdžiai, Globalizacija: Pasekmės žmogui, Mąstant sociologiškai, Politikos paieškos, Nepastovioji modernybė, Nepastovioji meilė: Apie žmogiškųjų santykių trapumą*. Remiantis jais siekta ištirti Baumano sociologinę poziciją šiuolaikinės epochos – postmodernybės – socialinę, kultūrinę ir moralinę situaciją filosofinio žvilgsnio perspektyvoje.

Tyrimo tikslas. Pagrindiniai šio tyrimo tikslo aspektai: 1) Globalizacijos fenomeno problematika globalumo/lokalumo dialektikoje; 3) Bendruomenės sampratos kaita nuo modernybės iki postmodernybės; 6) Postmoderniosios moralės ir etikos perversijos ir tendencijos.

Darbo struktūra. Darbas suskirstytas į tris skyrius. Kiekvieną skyrių sudaro trys poskyriai.

Pirmasis skyrius *Globalizacijos fenomenas: globalumo/lokalumo dialektika* skirtas išsiaiškinti, kaip Baumanas vertina globalizacijos fenomeną ir išryškinti pagrindinius jo aspektus. Tyrinėjant globalizacijos fenomeną XXI amžiuje, pabrėžiama, jog šis reiškinys esmiškai priklauso ne tik postmodernybės epochai. Globalizacijos apraiškų aptinkama jau XV-XVII amžiuje. Šiame darbe pabrėžiamas Baumano pastebėjimas, kad būtent XX-XXI amžiuje globalizacijos fenomeno atžvilgiu įvyko tam tikrų transformacijų, glaudžiai susijusių su postmodernybės epochai būdingomis naujomis informacijos technologijomis, nauja socialine, kultūrine, moraline situacija. Pirmajame poskyryje *Laiko/erdvės kategorijų perversija ir jos ypatumai* nagrinėjama, kaip Baumanas sprendžia laiko/erdvės “susitraukimo” problemas. Antrasis poskyris *Naujųjų informacijos ir komunikacijos technologijų pasaulinė hierarchija* skirtas pasaulinės mobilizacijos ir

kompiuterizacijos, kibernetinės erdvės sudaromų galimybių ir keliamų problemų aptarimui ir sprendimui, remiantis Baumanu. Trečiajame poskyryje *Nuo darbo etikos iki vartojimo estetikos: Baumanas, Baudrillard'as* analizuojama, kaip šie du autoriai apmąsto šiuolaikinėje visuomenėje įsigalėjusios vartotojiškos sąmonės problemas. Todėl, pabrėžiama šiame darbe, būtent mūsų gyvenamajame laikmetyje globalizacijos fenomenas įgavo esmiškai *naujų* bruožų. Ketvirtasis poskyris *Globalumo/lokalumo opozicija: glocalizacijos neišvengiamybė* skirtas aptarti ir išryškinti Baumano akcentuojamas globalumo ir lokalumo dialektikos pasekmes: globalizacijos fenomenas vienus globalizuoja, o kitus lokalizuoja. Tai – glocalizacija, kurios problematika ir aptariama paskutiniame pirmojo skyriaus poskyryje.

Antrajame skyriuje *Bendruomenės samprata: nuo modernybės iki postmodernybės* nagrinėjama bendruomenės kaip tokios baumaniškoji problematika. Pirmajame poskyryje *Individualistinio komunitarizmo link: tradicinės bendruomenės pabaiga* lyginamos dvi mąstytojo išskiriamos bendruomenės sampratos: modernybės epochos, kai bendruomenė reiškė socialinio saugumo garantą, ir postmodernybės epochos, kai bendruomenės sąvoka nebereiškia saugios lokalsios užuovėjos globalumo jūroje. Antrajame poskyryje *Laisvė, visuomenė ir socialinė sistema: Panoptikumus versus Sinoptikumus* keliami vakarietiškosios kultūros laisvės sampratos problema ir imamasi Baumano sociologinės laisvės sampratos apmąstymo filosofinėje perspektyvoje. Trečiasis poskyris *Multikultūralizmas – kultūrų pliuralizmas, sintezė ar homogenizacija?* skirtas tirti Baumano apmąstomam multikultūralizmo fenomenui, bandant išsiaiškinti svarbiausius jo problematikos aspektus. Nagrinėjama, ką žymi multikultūralizmo sąvoka: kultūrų vienijimąsi, daugybės paskirų kultūrų galiojimą ar jų suvienodėjimą. Ketvirtajame poskyryje *Kosmopolitizmas kaip solidarumo etika: Kantas, Derrida, Baumanas* aptariami pagrindiniai minėtų šiuolaikinių filosofų kosmopolitizmo aspektai postmodernybės epochoje, lyginant ją su Švietimo projekto mąstytojo – Kanto – keltais globalumo uždaviniais.

Trečiasis skyrius *Postmodernybės antinomijos: moralė be etikos* skirtas Baumano etikos tyrimui ir moderniojo projekto apžvalgai. Nagrinėjama šio autoriaus pozicija etikos ir moralės situacijos atžvilgiu postmodernybės epochoje, atskleidžiami svarbiausi jos poslinkiai modernybės laikmečio atžvilgiu. Pirmajame poskyryje *Levino santykio aš-tu asimetrija ir postmodernioji etika* siekiama nustatyti, koks aš-tu asimetrijos santykis su Baumano “saviribojimo” etika. Antrasis poskyris *Asmens tapatumo problema: Baumanas, Rorty's, Giddensas* nagrinėja asmens tapatumo problematiką šiuolaikinėje visuomenėje; žvilgsnis iš filosofinės perspektyvos į socialinius Baumano, Rorty ir Giddenso apmąstymus atskleidžia esminius asmens tapatumo sampratos pokyčius postmoderno epochoje modernybės atžvilgiu ir leidžia juos kritiškai įvertinti. Trečiasis poskyris *Masinė kultūra ir etikos pabaiga: visuomenės dehumanizacija* skirtas išanalizuoti kaip Baumanas sprendžia masinės kultūros ir postmoderniosios etikos santykio problemą postmodernybės epochoje. Ketvirtajame poskyryje *Modernusis projektas ir Holokaustas moralinėje perspektyvoje: Nietzsche, Baumanas* lyginamos dviejų mąstytojų – modernybės filosofo Nietzsche's ir postmoderniojo kultūros sociologo Baumano – pozicijos Holokausto ir antisemitizmo atžvilgiu.

Problemos ištirtumas Lietuvoje. Baumano socialinė filosofija Lietuvoje beveik visai netyrinėta. Tėra paskelbtas veikalo *Globalizacija: Pasekmės žmogui* į lietuvių kalbą vertimas (vertė Vytautas Rubavičius,

2002). O taip pat veikalo *Postmodernybės užuominos* ištraukos vertimas Z. Baumano sociologinė postmodernumo teorija žurnale *Sociologija: mintis ir veiksmas* (vertė Marius Povilas Šaulauskas, 1998). Taip pat Romualdo Grigo studija *Zygmunto Baumano postmodernumo sociologija* knygoje *Sociologinė savivoka: specifika, metodai, lituanizacija*, o taip pat Kristinos Karvelytės filosofijos bakalaurinis diplominis darbas *Postmodernioji Z. Baumano etika*. Tad Baumano socialinės filosofijos problematika plačias erdves jos analizei, svarstymams ir prieitų išvadų apmąstymams.

Šaltiniai.

Tyrimas atliktas naudojantis šiais Baumano veikalais:

1. Globalizacijos fenomenai tyrinėti naudotasi studijomis *Darbas, vartotojiškumas ir naujieji skurdžiai, Globalizacija: Pasekmės žmogui, Postmodernybė ir jos keliami rūpesčiai*.
2. Bendruomenės sampratos transformacijoms nuo modernybės iki postmodernybės nagrinėti remiantis šiais veikalais: *Bendruomenė: Ieškant saugumo nesaugiamame pasaulyje, Individualizuota visuomenė, Iššvaistyti gyvenimai: Modernybė ir jos atstumtieji, Laisvė, Mąstant sociologiškai, Nepastovioji modernybė, Politikos paieškos*.
3. Postmoderniosios etikos (etinių santykių) ir moralės (moralinės erdvės) problemos analizuotos naudojantis šiais veikalais: *Gyvenimo fragmentai: Esė apie postmoderniąją moralę, Įstatymų leidėjai ir interpretatoriai: Apie modernybę, post-modernybę ir intelektualus, Postmodernioji etika, Postmodernybės užuominos, Nepastovioji meilė: Apie žmogiškųjų santykių trapumą, Modernybė ir Holokaustas, Tapatybė: Pokalbiai su Benedetto Vecchi*.

I. GLOBALIZACIJOS FENOMENAS: GLOBALUMO/LOKALUMO DIALEKTIKA

1. Laiko/erdvės kategorijų perversija ir jos ypatumai

Kuo ypatingas globalizacijos fenomenas? Kas su juo vyksta? Ką jis lemia? Ir kodėl šį reiškinį svarbu apibrėžti tam tikromis charakteristikomis?

Siekiant apibūdinti globalizacijos fenomeną, tenka susidurti su įvairiais sunkumais. Pirmiausia dėl šios sąvokos reikšmės. Globalizacijos apibrėžimo kaip tokio, vargu, ar verta ieškoti. Kodėl? Nes globalizacijos procesas – labai įvairialypis. Tačiau tenka pabrėžti, kad tai yra neišvengiamas ir *negrižtamas* procesas, veikiantis kiekvieną pasaulio individą. Mes visi esame “globalizuojami”.

Siekiant išvengti sąvokos *globalizacija* miglotumo, reikia aptarti šio fenomeno svarbiausius aspektus. Vienas pagrindinių – laiko/erdvės susitraukimas. Ką tai reiškia? Baumanas veikale *Globalizacija: Pasekmės žmogui* rašo: “Nuotoliai jau nieko nebereiskia, o geografinės sienos sampratą darosi vis sunkiau išlaikyti “realiame pasaulyje”. <...> žemynų ir viso Žemės rutulio padalijimai atsirado dėl atstumų, kurie kadaise atrodė stulbinamai realūs, nes transportas buvo primityvus ir keliauti buvo sunku”.¹ Ar tai reiškia, kad laiko/erdvės kategorijos tampa nepažangių technologijų laikmečio atgyvena? O gal netgi galima kalbėti apie “geografijos pabaigą”?

Atstumo ilgis priklauso nuo greičio, kuriuo jis gali būti įveiktas. Tai “<...> nėra objektyvi, beasmenė, fizikinė “duotybė”, jis yra socialinis kūrinys <...>”.² Tai esminė Baumano išreikšta priešvara klasikiniam laiko/erdvės kategorijų konceptui. Kodėl? Laiko/erdvės kategorijos klasikinėje Vakarų kultūroje traktuotos kaip neatskiriamos nuo fizikinių dydžių. Tai reiškia, kad tam tikras nuotolis gali būti įveiktas proporcingai per tam tikrą laiką. Tokiu būdu atstumas – objektyvi, apriorinė duotybė, socialiai nekoreguotinas dydis. Toks laiko/erdvės kategorijų konceptas galiojęs dar senovės Graikijoje, pasiekė Viduramžių ir Renesanso mąstymą, tačiau XVII-XVIII amžiuje pastebima esminių lūžio apraiškų. Kokios jos? Laiko/erdvės kategorijos tampa atskiriamos viena nuo kitos, t. y. nebėra tarpusavio priklausomybės ryšio. Šią Baumano įžvalgą ginčija Johnas Elmeris Malpasas, teigdamas, kad šiandieninė laiko/erdvės kategorijų samprata yra tapati Rene Descartes'o ir Isaaco Newtono laiko/erdvės kategorijų idėjoms: “Remiantis Newtonu, erdvę traktuojame kaip vienintelę, homogenišką ir izotropinę “talpyklą”, kurioje lokalizuoti visi daiktai. Net jei modernioji kosmologinė fizika erdvės nebeapibūdina karteziškojo ir niutoniškojo mąstymo terminais, vis tiek išlieka erdviškumo kaip fizinio tęstinumo idėja.”³ Vargu, ar būtų galima besąlygiškai sutikti su šia Malpaso mintimi. Baumanas, analizuodamas laiko/erdvės kategorijų postmoderniasias transformacijas, žvelgia giliau ir pastebi, kad laiko/erdvės kategorijos tampa netapačios viena kitai. Mąstytojas knygoje *Nepastovioji modernybė* teigia: “<...> laikas tapo nepriklausomu faktoriumi nuo inertiškų ir nekintamų žemynų ir jūrų dimensijų”.⁴ Moderniaisiais amžiais “laikas ir erdvė tapo netapačiomis kategorijomis, nes, priešingai erdvei, laiką galima

¹ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 24.

² Ten pat.

³ Malpas J. E. *The Obscurity of Place // Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, 1999, p. 26.

⁴ Bauman Z. *Liquid Modernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 111.

keisti ir juo manipuliuoti; laikas tapo laiko-erdvės kategorijų tarpusavio priklausomybės žlugimo faktoriumi, dinamišku partneriu laiko-erdvės santuokoje”.⁵ Ką tai reiškia? Ar gali būti taip, kad laikas naikina erdvę, kitaip tariant, nuotoli? Neišvengiamai tenka sutikti, kad tokios tendencijos iš tikrųjų gali tapti (ar jau tapo) realybe. “Lieka tik akimirkos – tam tikri taškai be dimensijų. Bet ar dar esama laiko, morfologiško akimirkų visumos laiko, “mums įprasto” laiko? <...> Galbūt, sunaikinus erdvę kaip vertybę, laikas tapo jos žudiku? Ar erdvė nebuvo tik beprotiškai skubančio laiko auka <...>?”⁶ Tokie Baumano klausimai vargu, ar tik retoriniai. Tai itin svarbios akivaizdžių postmoderniojo laiko/erdvės susitraukimo tendencijų išvalgos.

Atstumo sąvokos nykimo tendencijos gali būti paaiškinamos techniniais mobilumą skatinančiais veiksniais, kurių vienas svarbiausių yra informacijos perdavimas. Šios komunikacijos procesui nereikia fizinių kūnų judėjimo arba toks judėjimas tėra tik šalutinis dalykas. Kas gi įvyksta? Informacija atskiriama nuo jos perdavėjų ir objektų; informacijos perdavimo greitis didesnis už kūnų keliavimo greitį. Kulminacija šiuo atveju įvyksta dėl pasaulinio kompiuterinio tinklo (www) atsiradimo: atstumo, kurį reikia įveikti, sąvoka tampa neveiksni, nes informacija akimirksniu gaunama bet kurioje Žemės rutulio vietoje. Informacija tampa “išfizinta”, t. y. kaip minėta, nepriklausoma nuo perdavėjų, kaip kūnai ir fizinė erdvė atsieti vieni nuo kitų. Tokiu būdu, remiantis Pauliu Virilio, pakinta ir klasikinė laiko samprata, erdvinėms dimensijoms tapus transliacinio pobūdžio: “Chronologinį ir istorinį laiką, besitęsiantį laiką, išstumia akimirkos laikas. Kompiuterio ekrane laiko periodas netenka savo pagrindo, jis tampa paviršinis. <...> gyvenamą laiką keičia transliacinis laikas <...>”.⁷ Naujasis technologinis laikas neturi jokio santykio su kalendoriniais įvykiais ar kolektyvine atmintimi. “Tai tikras kompiuterinis laikas, leidžiantis sukurti pastovią dabartį, neribotą, begalinį intensyvumą <...>”.⁸ Tad net ir didžiausias atstumas ar, kitaip tariant, nuotolis, nepanaikina ir net nesumažina percepcijos galimybės. Ekranu dėka viskas betarpiškai matoma akimirksninės transliacijos metu. Fizinės (natūralios) laiko/erdvės kategorijos “išseko”; sutelevizinti įvykiai ir vietos tampa lengvai pakeičiami kitais. Laiko/erdvės kategorijos tampa nepriklausomos nuo fizikinių dydžių, t. y. šios dimensijos netenka tarpusavio priklausomybės ryšio.

Tačiau ar galima besąlygiškai teigti, kad laiko/erdvės susitraukimas globalizacijos sąlygomis paliečia *kiekvieną* individą? Baumanas vengia į šį klausimą atsakyti vienareikšmiškai. Tačiau neišvengiamai tenka pabrėžti, kad toks laiko/erdvės susitraukimas iš esmės pakeičia žmonių tarpusavio santykius. Naujosios technologijos vis labiau stiprina tarpusavio susvetimėjimą. Postmoderniosios individualizacijos tendencijos pažeidžia kolektyviškumo tradicijas: “Naujas akimirksnio laikas radikaliai pakeičia žmogiškojo gyvenimo-kartu (*cohabitation*) modalumą, kuriame žmonės veikia kolektyviai ir siekia išsaugoti šį kolektyviškumą ar, kitaip tariant, bendruomeniškumą”.⁹ Tačiau, vėlgi, apmąstant tokį žmonių tarpusavio skaidymąsi, negalima teigti, kad tokios tendencijos paliečia visus žmones apskritai, nepriklausomai nuo socialinės padėties visuomeninėje sąrangoje. Mąstytojas šiuo atžvilgiu daro esminę perskyrą tarp turtingųjų ir galingųjų elito ir eilinių piliečių. Elitas dėl polinkio į kosmopolitizmą, sąlygoto didelių finansinių galimybių, labiau nei

⁵ Ten pat.

⁶ Ten pat, p. 118-119.

⁷ Virilio P. *The Overexposed City // The Lost Dimension*, Brooklyn, New York: Semiotext(e), 1991, p. 14.

⁸ Ten pat, p. 15.

⁹ Bauman Z. *Liquid Modernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 126.

plačiosios liaudies masės ar net asocialieji asmenys, kur kas akivaizdžiau patiria laiko/erdvės susitraukimą nei pastarieji. Nelieta skirtumo tarp *čia* ir *ten*, *viduje* ir *išorėje*, *arti* ir *toli*: “Komunikacijos laikui sproguš į vidų ir susitraukus į bemačę akimirka, erdvė ir erdvėženkliai liovėsi ka reiškę, bent jau tiems, kurių veiksmai gali keliauti elektroninės žinutės greičiu”.¹⁰ Postmoderniųjų laikų istorijai būdinga nuolatinė transporto priemonių pažanga, leidžianti elitui greitai keliauti ar akimirksniu gauti reikiamos informacijos, sutraukia laiko/erdvės atstumus. Tokiu būdu galima aiškiai pastebėti globalumo/lokalumo dialektikos veikimą: kad vieni taptų globaliais, kiti turi likti lokaliųjų vietoje. Tačiau prie šios problemos aptarimo dar grįšime.

Tokios plėtros bendrieji padariniai yra didžiuliai. Laiko/erdvės susitraukimas turi neabejotinai didelę įtaką socialiniams, kultūriniais ir politiniams dariniams. Modernybės laikotarpiu erdvę pradėta apdoroti, centruoti, organizuoti, norminti, taigi išlaisvinti iš žmogaus kūno primetamų suvaržymų. Nebepasikliaujama, anot Baumano, vien tik “skystosios įrangos” teikiamomis galimybėmis – natūralia žmogaus rega, klausa ir išiminimo galiomis. Įgimti žmonių sugebėjimai, kuriuos apmąsto Timothy’is W. Luke’as, ikimoderniaisiais amžiais tampa Archimedo tašku tradicinių visuomenių erdviškumo organizavime: “Tradiciniai veiksmo vaizdiniai dažnai reiškiami organinėmis metaforomis. Susiduriama buvo kaktomuša. Įniršus kautasi plikomis rankomis. Teisingumas reišķė akis už akį, dantis už dantį. Diskutuojama buvo iš širdies. Vienybė reišķė eiti petys į petį. Bendruomenėje viskas vyko visų akyse. Draugaujama buvo susikibus rankomis. O pokyčiai vyko žingsnis po žingsnio”.¹¹ Postmodernybės epochoje iš esmės pakinta erdvės organizavimo metodika, pasitelkiant kompiuterinę techniką – “minkštąją įrangą” (*software*) ir “kietąją įrangą” (*hardware*). “Tokios technikos suprojektuota erdvė yra iš esmės kitokia: sukonstruota, o ne Dievo duota; dirbtinė, o ne natūrali; tarpininkaujama “kietosios įrangos”, o ne tiesiogiai atsiverianti “skystajai įrangai”; suracionalinta, o ne subendruomeninta; nacionalinė, o ne vietinė”.¹² “Kietosios įrangos” era, išstūmusi “minkštosios modernybės” laikmetį, Maxo Weberio žodžiais tariant, įgyja instrumentinio racionalumo bruožų. Erdvė tampa griežtai struktūralizuota, o visi jos taškai suniveliuoti. Baumanas rašo: “Remiantis laiko-erdvės santykiu, galima pastebėti, kad nuo tada, kai visi erdvės taškai gali būti pasiekti tuo pačiu metu <...>, joks erdvės taškas nebėra privilegijuotas ir nebeturi “ypatingos vertės”. <...> Jei žinote, kad galite bet kada nuvykti ten, kur tik panorėsite, išnyksta poreikis į atitinkamą erdvės tašką vykti dažnai: pastarasis netenka jokios vertės”.¹³ Tad susitraukus laikui/erdvei, išauga keliavimo, taigi ir kosmopolitizmo galimybės, tačiau paradoksaliu būdu visi erdvės taškai vertybiniu požiūriu tampa vienodi.

Tad ką reišķia ir ką esmiškai *lemia* technologinis laiko/erdvės atstumų panaikinimas? Kaip būtų galima charakterizuoti postmoderniojo žmogaus būvį? Kuo čia svarbi globalumo/lokalumo dialektika? Laiko/erdvės susitraukimas vienus žmones išlaisvina iš teritorinių suvaržymų, panaikina bet kokias fizines kliūtis; kitiems tai tampa atplėšimu nuo gyvenamosios vietovės. Pirmiesiems tai leidžia kurti eksteritorines prasmes ir veikti per nuotolį, antruosius pasmerkia beprasmybei, gyvenamajai vietai slystant iš po kojų. Tokiu būdu, didėjant technologijų galimybėms, pastarieji tampa postindustrinės eros pasmerktaisiais. Baumano pastebėjimu,

¹⁰ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, V., Strofa, 2002, p. 25.

¹¹ Luke T. W. Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-Time Compression // ed. by Heelas P., Lash S., Morris P. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 123.

¹² Ten pat, p. 125.

¹³ Bauman Z. *Liquid Modernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 118.

žmogaus būvio poliarizacija išstumia homogenišką gyvenimo pobūdį.¹⁴ Kodėl? Elitai keliauja eksteritorinėje erdvėje, nepriklausomi nuo fizinių kūnų padėties. Tai naujasis galios “bekūniškumas”. Turtingieji tampa visiškai nepriklausomi nuo vietinės bendruomenės, jie veikia nefiziškoje tikrovėje, elektroninėje kibererdvėje. Tai puikiai išreiškia Margaret Wertheim analogija tarp kibererdvės ir krikščioniškosios dangaus sampratos: “Lygiai kaip ankstyvieji krikščionys įsivaizdavo dangų esant suidealintą sritį virš materialaus pasaulio chaoso ir puvimo – jo irimas buvo visiškai akivaizdus, aplinkui byrant imperijai, - taip ir šiais socialinės ir gamtinės aplinkos irimo laikais dabartiniai kibererdvės agitatoriai siūlo savo valdas kaip “virš” ir “anapus” materialaus pasaulio problemų esantį idealą. Ankstyvieji krikščionys skelbė dangų esant sritį, kurioje žmogaus siela bus išlaisvinta iš kūno trapumo bei silpnybių, taip ir dabartiniai kibererdvės šalininkai sveikina ją nelyg vietą, kurioje “aš” bus išlaisvintas iš fizinio įkūnijimo gniaužtu”.¹⁵ Kibererdvėje kūnai nereiškia nieko, tačiau kibererdvė pastaruosius veikia negrįžtamai. Atsiskyrus nuo vietovės, pastaroji netenka socialinės prasmės – ji perkeliama į kibererdvę. Įvyksta esminis posūkis socialinės prasmės atžvilgiu – tai galios *deteritorizacija*. Šis procesas gali būti apibūdintas “išvietinimo” sąvoka. Kibererdvė išlaisvina socialinius santykius iš vietinių apribojimų, būdingų ikimoderniųjų visuomenių gyvenamose vietovėse vyravusiam bendravimui akis į akį, ir santykiai nusitiesia laike, o nebe erdvėje. Toks atsisaistymas nereiškia, kad žmonės liaujasi gyvenę “tikrose” vietovėse. Tačiau prarandamas egzistencinis jaukumas ir vietinės bendruomeniškos patirties užtikrintumas, nes stiprėja “abstrakčios” socialinės jėgos, formuojančios mūsų gyvenimus. Šis “išvietinimo” pojūtis, viena vertus, yra susvetimėjimo, kita vertus – dviprasmybės pojūtis. Johnas Tomlinsonas, ginčydamas Baumano mintį, kad virtualioji erdvė “išstumia” fizinę erdvę, teigia: “Svarbu pabrėžti šį dviprasmiškumą ir atskirti deteritorizacijos būvį nuo tvirtinimo, kad globalioji modernybė savo telkiančiu, centralizuojančiu poveikiu ardo tikrąsias vietoves”.¹⁶ Visgi, apvalyta nuo vietinės erdvės teritorija, panaikina nuomonių svarstymo, vertybių palyginimo ir supriešinimo bei derybų dėl jų galimybes. Visi nuosprendžiai ateina iš “aukščiau”, Wertheim žodžiais tariant, iš “virš materialaus pasaulio esančio idealo”. Materialios vietovės, pritariant Tomlinsonui, neišnyksta, tačiau tam tikru mastu pajungiamos kibernetinės erdvės valdžiai. Todėl Baumanas teisingai teigdamas: “Eksteritoriniai originalai įžengia į vietinį gyvenimą tik kaip karikatūros, gal net kaip mutantai ir monstroi. Pakeliui jie nusavina vietinių gyventojų etines galias ir atima iš jų visas priemones, galinčias padėti apriboti daromą jiems žalą”.¹⁷

¹⁴ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 33.

¹⁵ Wertheim M. *The Pearly Gates of Cyberspace* // ed. by Elin N. *Architecture of Fear*, New York: Princeton Press, 1997, p. 296.

¹⁶ Tomlinson J. *Deteritorizacija: globalizacijos kultūrinės sąlygos* // *Globalizacija ir kultūra*, Vilnius: Mintis, 2002, p. 116.

¹⁷ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 45.

2. Naujųjų informacijos ir komunikacijos technologijų pasaulinė hierarchija

Globalizacija ir su ja susiję procesai lemia šių dienų pasaulio raidą ir jo ateities perspektyvas. Vienas iš svarbiausių veiksnių, darančių itin didelę įtaką globalizacijos procesams, anot Baumano, yra sparti informacinių ir komunikacinių technologijų plėtra. Informacijos ir žinių kūrimas, skleidimas ir panaudojimas tampa pagrindiniu veiksniu, lemiančiu vienu socialinių klasių ekonominį augimą, kitų ekonominį smukimą. Tai ir yra globalumo/lokalumo dialektikos išraiška globalizacijos procese. Žmonija postmodernybės epochoje susiduria su informacine revoliucija: tai ne tik naujos technologijos ar nauji informacijos ir komunikacijos tinklai. Informacinių technologijų sukeltos permainos dar sunkiai suvokiamos ir išmatuojamos, tačiau jau dabar jaučiamos visose pasaulio bendrijos gyvenimo srityse. Šiame visiškai naujame patyrimo Baumanas ižiūri naujo nelygybės amžiaus pradžią, naujus pavojus žmogiškajai dvasiai, naują visuomenės pasidalijimą – skirstymą į infoturčius ir infovargšus. Staigus informacijos ir komunikacijos technologijų tobulėjimas mąstytojo laikomas revoliucija, netgi, sakytume, svarbia civilizacijos takoskyra. Galime manyti, jog skaitmeninė kultūra su informacijos ir komunikacijos tinklais taip pat sukelia didžiules globalines permainas. Esame įtraukti į naują atradimų amžių: mokomės plaukioti žinių jūroje tarytum virtualiųjų pasaulių Kolumbai, o pasaulis žmonijai pavirsta begaline biblioteka. Tačiau tik menka mažuma, remiantis Baumanu, tegali prieiti prie šios bibliotekos.

Veikale *Globalizacija: Pasekmės žmogui* Baumanas analizuoja mobilumą skatinančių naujųjų technologijų įtaką šiuolaikinėms visuomenėms. Autorius pabrėžia skirtingų socialinių klasių išsiskaidymą: globalizacijos procese turtingieji laimi globalumo galimybę, mažesnes nei vidutinės pajamas turintys piliečiai neišvengiamai nustumiami į lokalų lygmenį. Baumanas teigia: “<...> mobilumas pasidarė galingiausiu ir geidžiamiausiu visuomenės išsisluoksniavimo veiksniu; jis tapo medžiaga, iš kurios kasdien kuriamos ir perkuriamos naujos, vis pasaulietiškesnės socialinės, ekonominės ir kultūrinės hierarchijos. Tiems, kurie yra naujosios hierarchijos viršūnėje, laisvė judėti teikia <...> pranašumų <...>”.¹⁸ Čia mąstytojas išvelgia rimtų informacijos globalizavimo keliamų grėsmių. Baumano išsakytoje mintyje galima pastebėti individų izoliavimo, bendrijos jausmo praradimo, realybės virtualizavimo tendencijų. Nesustabdoma “akimirksnio” technologijų, virtualios realybės raida, “telerealybė” ir “telebuvimas” kuria sąlygas naujai realybės būsenai. Šis reiškinys kelia rimtą pavojų, Baumano žodžiais tariant, glūdinčią komunikacijos pigumė ir greitumė. Naujosios technologijos iš tikrųjų skatina visuomenės skaidymąsi, natūralių žmogaus galių silpimą, realybės pojūčio praradimą. “Pigi komunikacija reiškia, - rašo Baumanas, - jog įgytą informaciją galima sparčiai paskleisti, užgniaužti ar “prastumti” ir lygiai taip pat greitai gauti naujienų. Kadangi žmogaus “skystosios įrangos” sugebėjimai išliko beveik nepakitę bent jau nuo paleolito laikų, tai pigi komunikacija, užuot maitinusi ir stabilizavusi atmintį, ją užlieja ir užslopina. <...> šitai savo ruožtu reiškia, jog gaunama informacija, į kurią reikia atkreipti dėmesį ir įsiminti <...>, vis labiau plaukia iš įvairiausių, visiškai nesusijusių vietų ir neretai pateikia nesuderinamas ar viena kitą paneigiančias žinias”.¹⁹ Be abejonės, tenka sutikti su Baumanu, teigiančiu, kad naujųjų technologijų išsigalėjimas gali ne tik iškreipti tam tikrą informaciją, bet ir silpninti žmogaus

¹⁸ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 19.

¹⁹ Ten pat, p. 30.

“skystosios įrangos” pajėgumą. Dar daugiau: naujosios technologijos, kaip minėta, grasina prarasti realybės “pojūtį” kibernetiniame pasaulyje. Tačiau vertėtų priminti Baumanui, kad žmogus, kuris ne tik reflektuoja savo pojūčius, bet ir geba pažinti realybę, tokio pavojaus gali nesunkiai išvengti. Na, o tas, kuris pažįsta tik realybės “pojūtį”, yra pasmerktas keisti tik šį pojūtį, bet ne pačią realybę, taip pat kaip Platono aprašytieji olos gyventojai, amžiams ten prirakinti grandinėmis, matantys ten tik šešėlius, tačiau laikantys juos realybe.

Baumanas, pabrėždamas prarajos tarp globaliųjų ir lokaliųjų gilumą, akcentuoja nykstantį centro ir periferijos tarpusavio santykį. Globalieji, ateinantys iš centro, su savo globaliniais simboliais, etiketėmis ir daiktais, uzurpuoja lokaliųjų periferines valdas. Autorius rašo: “<...> nevaržomo informacijos perdavimo ir akimirksninės komunikacijos amžius yra sykiu ir beveik visiško komunikacijos tarp išsimokslinusių elitų ir *populus* žlugimo metas. Pirmieji <...> neturi ką pasakyti antriesiems, nieko, kas atsilieptų jų mintyse kaip jų pačių gyvenimo patyrimo ir gyvenimo perspektyvų aidas”.²⁰ Kyla didžiulis susirūpinimas dėl nuolat pasaulyje augančios nelygybės kibernetinės erdvės atžvilgiu. Turtिंगoms valstybėms įgaunant vis didesnes galimybes naudotis kibernetine erdve, neturtingos šalys iš esmės atkertamos nuo kiberbendruomenės. Nan Lin rašo: “Kaip tik dabar tinka kelti klausimą, ar kibernetinių tinklų globalizacija išreiškia pasaulio sistemos reprodukciją, kur galingosios valstybės dominuoja ir “kolonizuoja” periferines šalis, pastarąsias įtraukdamos į savo valdomas globalias ekonomines sistemas. Šį argumentą sustiprina akivaizdus faktas, kad dominuojančių valstybių vertybės, kultūra, įtakos zonos apima tarptautines organizacijas, korporacijas ir tarptautinės ekonomikos formas <...>”.²¹ Tokiu būdu informacinės technologijos gali tapti socialinės atskirties instrumentu. Dviguba kliūtis – neturtas ir išsilavinimo trūkumas paneigia artėjimo prie informacinės visuomenės viziją. Neturtingieji ir neišsilavinusieji (lokalieji) tampa informacinių technologijų visuomenės aukomis. Informacijos civilizacijoje, Baumano manymu, atsiveria gilėjanti bedugnė – socialinė atskirtis. Politine prasme tai reiškia demokratijos nebuvimą, pilietinės visuomenės “ligą”. Atsiranda “užribio kultūra” arba “paniekintųjų kultūra”. Jūratė Morkūnienė pažymi, kad “naujos technologijos yra priemonė, instrumentas, kurio neturėjimas gali padidinti nelygybę tarp žmonių ir tarp valstybių”.²² Kalbant apie globaliųjų kultūrinę hibridizaciją, galima drąsiai teigti, kad tai gali būti, Baumano žodžiais tariant, kūrybiškas, išlaisvinantis patyrimas. Na, o būti vietiniams, tai jų lemtis, o ne pasirinkimas – bendruomeninių tinklų sutrikdymas, išblaškymas ir priverstinis likimų individualinimas pranašauja visiškai kitokią padėtį ir įtaigauja visiškai kitas strategijas.²³ Jonathanas Friedmanas rašo: “Logika, kuri rutuliojasi vargingųjų rajonuose, atrodo kitokia negu ta, kuri būdinga puikiai išsilavinusiems, po visą pasaulį keliaujantiems kultūros industrijos atstovams <...>. Skurdūs, etniškai mišrūs miestų getai yra arena, kuri tiesiogiai neskatina kurti visiškai naujų hibridinių tapatumų. Globalinio stabilumo

²⁰ Ten pat, p. 154-155.

²¹ Lin N. *Cybernetworks and the Global Village: The Rice of Social Capital // Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, 2002, p. 215.

²² Morkūnienė J. Žinių visuomenė šiuolaikinėje socialinio pažinimo sampratoje // sud. Morkūnienė J. *Globalizacija: taikos kultūra, žinių visuomenė, tolerancija*, Vilnius: Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras, 2003, p. 73.

²³ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 152.

ir/ar ekspansijos tarpsniais išlikimo problemos yra daug glaudžiau susijusios su teritorija ir su saugių gyvenamų erdvių kūrimu. Ima įsivyrauti klasinis ir vietinio geto tapatumai”.²⁴

Naujų technologijų amžiuje neišvengiamai įvyksta laiko/erdvės kategorijų perversija, akivaizdžiai išryškindama globalumo/lokalumo skirtis. Kibererdvėje fizinė erdvė “sunaikinama”, o kompiuterio ekrane vykstantys pokyčiai liudija apie akimirsninio laiko įsigalėjimą. Virilio žodžiais tariant, tai technologinis, o tiksliau, transliacinis laikas.²⁵ Baumanas teigia: “Erdvė yra laiko nuosėdos, reikalingos jas įveikti. Kapitalo ir informacijos judėjimas tolygus elektroninio signalo greičiui, taigi atstumas įveikiamas akimirksniu. Erdvė praranda savo “materialumą”, <...> atsiskirdama nuo fizinės realybės”.²⁶ Lokalumas kibererdvėje vykstančių procesų atžvilgiu įgyja asocialumo dimensijų. Kapitalas tampa eksteritoriniu, neribojamu valstybės sienų, t. y. nepriklausomu nuo fizinių apribojimų. Kapitalu tampa informacija. Tokia situacija leidžia kapitalui judėti pasauliniu kompiuteriniu tinklu nuo vienos Žemės rutulio pusės iki kitos. Kanalu skaičiaus ir geografinio pasiekiamumo požiūriu, laikotarpiu tarp dviejų pasaulinių karų įvyko neabejotina telekomunikacijų infrastruktūros globalizacija: “Kiekvienu tokios tarptautinio ryšio sistemos pasinaudojimo atveju atrodo, kad toks laiko ir erdvės sugludinimas tiesiog yra gyvenimo realybė. Kas dar akivaizdžiau galėtų parodyti erdvės ištrynimo situaciją, jei ne pokalbio per vandenyną <...> ar per palydovines technologijas iš bet kurios planetos vietos perduodamų televizijos vaizdų stebėjimo galimybės”.²⁷ Komunikacija “akis-į-akį” tampa lokali ir praranda savo aktualumą, ypač tolimų vietovių atžvilgiu. Toks komunikacijos būdas tampa nepatogus fiziškai. Jo vietą naujų technologijų atžvilgiu užima netiesioginė kibererdvėje vykstanti komunikacija, fizinį laiką ir erdvę pakeitusi akimirsninio susižinojimo būdu. Ši naujoji komunikacijos galimybė naikina bet kokią galimą distanciją tarp informacijos teikėjo ir gavėjo, jiems nesusitinkant “akis-į-akį”. Bendraujama virtualiai. Tiesioginis kontaktas niekada neįvyksta. Saulius Kanišauskas tokią situaciją apibūdina taip: “Viena iš globalizacijos dimensijų, matyt, yra distancijos tarp žmonių ne tiek įveikimas, kiek jos padidinimas, žmogaus “įstiklinimas” bei jo suponuojamas susvetimėjimas. Informacijos technologijos tuos atstumus – bent jau informacinius – galop, atrodo, visiškai baigia įveikti, tačiau “globalus kaimas”, kaip ir “lokalus didmiestis”, ima virsti susvetimėjusių žmonių “kaimu”.²⁸ Tokia situacija radikaliai skiriasi nuo “kietosios įrangos” eros, kai žinios ir galia, kaip ir jų objektai, buvo esmiškai “lokalūs” ir žemiški. Gamybinė industrija, švietimo ir mokslo sistema, politinis aparatas rėmėsi informacija, “laikoma toje pačioje vietoje”, taigi komunikacija vyko “akis-į-akį”. Galia ir žinios, kapitalas ir informacija nebuvo bešakniai, bet priklausomi nuo laiko/erdvės kategorijų. Geografinė lokalizacija modernybėje užbaigė savo dienas. Baumanas pabrėžia: “Pasaulio galingieji užvaldo kibererdvę, atsiskirdami nuo plačiųjų liaudies masių; tokį atsiskyrimą iš esmės įgalina tai, kad jie tampa eksteritorialūs. Lokalieji jokių būdu nedalyvauja virtualiuose santykiuose, o jei per stebuklą patenka į

²⁴ Friedman J. *Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnic and Nations in an Era of De-hegemonization* // ed. by Werbner P., Modood T. *Debating Cultural Hybridity*, London: Zed Books, 1997, p. 89.

²⁵ Virilio P. *The Overexposed City // The Lost Dimension*, Brooklyn, New York: Semiotext(e), 1991, p. 14-15.

²⁶ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 120.

²⁷ Held D., McGrew A., Goldblatt D., Perraton J. *Globalizacija, kultūra ir tautų likimas // Globaliniai pokyčiai: politika, ekonomika ir kultūra*, Vilnius: Margi raštai, 2002, p. 377.

²⁸ Kanišauskas S. Anoniminės kultūros grėsmė ir universitetinės studijos // sud. Morkūnienė J. *Šiuolaikinė filosofija: globalizacijos amžius*, Vilnius: Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras, 2004, p. 110.

eksteritorinę kibererdvę, nesugeba prie jos prisitaikyti ir tuoj pat išstumiami lauk. <...> Tokiu būdu elito ir lokaliųjų santykis ikimoderniaisiais laikais tebuvo tik reliatyvus trumpalaikis istorinis epizodas”.²⁹

Pasaulinio informacijos tinklo vandenynė, sakytume, net informacijos pertekliuje visai reali grėsmė prarasti realybės pojūtį. Ir tokiu būdu socializacijos laipsnio tikrai nebeišmatuosime medijos pranešimų prieinamumu. Prasmės perteklius įgauna atvirkštinę funkciją: individus ne socializuoja, bet asocializuoja. Užtenka spustelėti *Enter* ir interneto puslapiai verčiasi ir kinta, o tu jau neberandi vietos, ties kuria pakliuvai į šį tinklą, nes žūklė internete – viena vertus, gali būti naudingas, kita vertus – klampinantis užsiėmimas. Čia išties reikalinga tam tikra psichologinė distancija. Nes kitaip “<...> visai įtikėtina, kad kitas pirštų judesys spaudžiant tą patį klavišą bus lemtingas – virtuali realybė pavirs tikra, ir tave apraizgęs Pasaulinis Voratinklis materializuosis. <...> tinklas pilnas simbolinių reikšmių ir prasmių; jo savybė tiek sujungti, tiek sugauti <...> suteikė ambivalentiškumo aurą <...>”.³⁰ Marius Povilas Šaulauskas filosofiniame kontekste itin vaizdžiai apibūdina tą pačią interneto savybę – savo vartotoją įtraukti į praktiškai begalinius ir anoniminius informacijos tinklus. Informacinės visuomenės bendrabūvio gyventojas, anot filosofo, tai *homo informaticus*, tai “įtinklintas žmogus”, arba “tinklažmogis”. Deja, pastebi Šaulauskas, tinklažmogis ne tik rezga informacinius tinklus, bet ir pats dažnai į juos beviltiškai įsipainioja ir nepajėgia ištrūkti.³¹ Viena iš Šaulausko įvardytų tinklažmogio svarbiausių savybių – jo tiek socialinis, tiek kultūrinis anonimiškumas, ir tai, galima teigti, viena iš didžiausių globalizacijos (komunikaciniame kontekste) grėsmių tradicinei kultūrai. Šaulauskas į šią grėsmę žvelgia kaip į “prietarus”, nes, pasak autoriaus, globalizacija reiškia ne visuotinį jos paliestų bendrabūvio struktūrų supanašėjimą, o dar didesnę socialinio audinio įvairovę. Vieną iš savo įvardytų “prietarų” – “manipuliacijos prietarą” – jis kvestionuoja, tardamas, kad polilogiškas globalinis skaitmeninių technologijų “diktatas” nereiškia to, kas jomis perduodama, diktato.³²

Baumanas gana vienareikšmiškai vertina kibernetinėje erdvėje slypinčius pavojus ir, regis, nepalieka vilties, kad, Šaulausko žodžiais tariant, informacinių technologijų “diktatas” taip pat tam tikra prasme yra ribotas. Pasaulinis kompiuterinis tinklas apdoroja ir klasifikuoja žinias, nuošalyje palikdamas *Lebenswelt* – gyvenamą pasaulį. Realusis pasaulis čia pripažįstamas tik tiek, kiek jis pasiduoda apdorojimui ir kiek jo elementų gali būti įtraukti į kibererdvę. Taigi realusis pasaulis suardomas, kad įgytų tam tikrą abstrakčią formą. Kibernetinė erdvė ardo realųjį pasaulį, jo elementus paversdama savo produktais.³³ Tačiau sunku sutikti su Baumanu, nes juk tai, kas perduodama šiuo tinklu, nereiškia diktato realybėje. Virtualusis pasaulis juk ir egzistuoja vien todėl, kad yra atsietas nuo realiojo. Kaip ir žiūrėdami kino filmą, suvokiame, jog tai tik vaidyba, o ne realių įvykių filmuota medžiaga. Baumanas, analizuodamas naujųjų informacijos ir komunikacijos technologijų skatinamą mobilumą, išvelgia daugybę jau minėtų pavojų visuomeninei sąrangai apskritai ir paskiram žmogui konkrečiai. Tačiau ar galima besąlygiškai sutikti su Baumanu, kad šiose tendencijose slypi vien tik pavojai ir grėsmės? Ar naujosios technologijos iš tikrųjų nepateikia jokių pozityvių pokyčių? Morkūnienė siūlo atsisakyti tokių radikalių vertinimų: “Visų svarbiausia – suvokti, jog informacijos ir

²⁹ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 122-123.

³⁰ Ludavičienė J. Tinklo viduje // *Šiaurės Atėnai*, 2003 m. gegužės 24 d. Nr. 22 (656).

³¹ Šaulauskas M. P. “*Homo informaticus*” apžavai: du prietarai, trys svajos, <http://www.infovi.vu.lt/publikacijos.html>

³² Šaulauskas M. P. *Pirmoji paskutinė dekada: tinklažmogio – homo irreticus – pradžios*, <http://www.infovi.vu.lt/publikacijos.html>

³³ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 130.

komunikacijos priemonės – informacinės visuomenės nervų sistema – tėra tik instrumentas, tik priemonė. Net ir internetas nėra pasaulinio mokslo archyvas, bet tik *žinių rinkimo ir saugojimo priemonė*. Taigi informacinės visuomenės esmė glūdi ne kibernetinėje erdvėje, bet kur kas arčiau socialinės realybės”.³⁴

Kita vertus, galima kelti klausimą: koks informacijos ir komunikacijos santykis? Ar iš tikrųjų informacijos kiekybė tiesiogiai proporcinga komunikacijos kokybei? Apmąščius Baumano prieitas išvadas, tektų besąlygiškai į šį klausimą atsakyti teigiamai. Tačiau, jei pastebėsime pasaulinio kompiuterinio tinklo kuriamą prasmės perteklių, šis klausimas iškils kaip problemiškas. Manoma, kad informacija kuria komunikaciją. Kuo mažiau prieinama medija, tuo labiau nesocializuotas ar potencialiai asocialus yra individas. Toks mitas – tai postmodernybės alfa ir omega, kurios tariamai saugo mūsų socialinę organizaciją. Tačiau – tik tariamai. Socialinė organizacija gali žlugti, nes kyla pavojus, kad ne informacija produkuoja prasmę, bet atvirkščiai. Jeanas Baudrillard’as rašo: “Informacija suryja savo pačios turinius. Ji suryja komunikaciją ir socialumą. <...> Užuoat mezgusi komunikaciją, *ji išsisemia ją vaidindama*. Užuoat produkavusi prasmę, ji išsisemia vaidindama prasmę. <...> Prisidengusi <...> erzinančiu komunikacijos spektakliu žiniasklaida, informacijos presingas siekia nesulaikomai destrukūrizuoti sociumą”.³⁵ Tad nereikėtų naujųjų technologijų, oponuojant Baumanui, vertinti kaip tikslo, tam tikro absoliuto; naujųjų technologijų poveikis žmogui ir visuomenei, galima būtų teigti, iš esmės priklauso nuo mūsų pačių požiūrio į jas. Be abejo, informacinės technologijos žadina viltis vis labiau prieiti prie žinių, bendravimo, kultūros; kurti *prasmes*. Tačiau kartu jos kelia ir grėsmes: viskas priklauso nuo galimybės išlaikyti pusiausvyrą tarp galimo informacijos pertekliaus ir trūkumo. Žinių visuomenė gali gyvuoti tik kaip pilietinė visuomenė, t. y. kaip *sqmoningų* piliečių bendrija, kaip dalyvavimo demokratija. Tai reikalauja pripažinti globalinių naujųjų technologijų ambivalentišką prigimtį ir skatinti kokybiškai naują visuomenės švietimą tarptautiniu mastu.

³⁴ Morkūnienė J. Žinių visuomenė šiuolaikinėje socialinio pažinimo sampratoje // sud. Morkūnienė J. *Globalizacija: taikos kultūra, žinių visuomenė, tolerancija*, Vilnius: Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras, 2003, p. 66.

³⁵ Baudrillard J. Prasmės implozija medijoje // *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 96-98.

3. Nuo darbo etikos iki vartojimo estetikos: Baumanas, Baudrillard'as

Keliant uždavinį apmąstyti pagrindines modernybės ir postmodernybės epochų kultūrinės transformacijos, neišvengiamai tenka kalbėti apie pasaulio raidą lemiančius procesus ir veiksnius, išplečiančius (?) žmogaus laisvos saviraiškos galimybių lauką ir socialinio teisingumo “mastą”, susiejant juos su globalizacijos problemomis. Kaip dėl globalizacijos fenomeno įtakos keičiasi visuomenės kultūrinė sąmonė ir kuo šis fenomenas lemtingas? Kodėl šiame kontekste ypač svarbu apmąstyti visuomenėje įvykusį perėjimą nuo industrinės darbo etikos prie kapitalistinės vartojimo estetikos? Ar postmodernybė žada įtvirtinti globalinę kapitalistinę vartotojišką kultūrą? Šiame poskyryje mes ir pasistengsime pasekti pėdsakais, pakeitusiai moderniąją istoriją ir apmąstyti viso to pasekmes.

Baumanas veikale *Globalizacija: Pasekmės žmogui* neapsiriboja banaliu teiginiu, jog visi vartotojų visuomenės nariai vartoja. Autorius skuba pabrėžti, kad visi žmonės ir apskritai visos gyvos būtybės “vartojo” nuo neatmenamų laikų. Baumanas turi galvoje, jog postmodernioji visuomenė yra “vartotojų visuomenė” ta esmine prasme, kokia mūsų pirmtakų modernioji visuomenė buvo “gamintojų visuomenė”. Mąstytojas rašo: “Tas senasis moderniosios visuomenės tipas sutelkė savo narius pirmiausia kaip gamintojus ir karius; pareiga atlikti šiuos du vaidmenis nulėmė būdą, kuriuo ta visuomenė formavo savo narius bei “normą” <...>. <...> dabartiniu <...> postmodernybės tarpsniu <...> visuomenei jau mažai reikalingas masinis industrinis darbas bei šauktinių kariuomenės; vietoj to jai reikia telkti savo narius kaip vartotojus”.³⁶ Be abejo, mūsų amžininkų postmodernioji visuomenė neturėtų būti radikaliai priešinama pirmtakų moderniajai visuomenei. Tiek šioje, tiek ir praėjusioje stadijoje buvo vartojama. Todėl tiksliau būtų pabandyti nurodyti esminius šių dviejų epochų visuomenių skirtumus ir juos apmąstyti. Šie skirtumai išties gelminiai ir įvairūs. Dabartinės visuomenės vartotojas visiškai skiriasi nuo iki šiol buvusių visuomenių vartotojų. Tad kodėl būtent postmodernybė nulemia “pareigą” būti vartotoju? Ir ar tikslu sakyti, kad vartotojiškumo (*consumerism*) ideologija – tai globalinė ideologija ar bent jau žada tokia būti? Ulfas Hannerzas teigia: “Dabar jau yra pasaulinė kultūra, bet verčiau įsitikinkime, ką tai reiškia <...>. Dar nepradėta visuotinai homogenizuoti prasmės ir išraiškos sistemas ir vargu ar greitu laiku tai vyks. Tačiau pasaulis tapo ištisu socialinių santykių tinklu, ir iš vienu regionų į kitus plūste plūsta tiek prasmės, tiek žmonės bei prekės”.³⁷ Mūsų galva, Hannerzas teisingai nurodo, jog pasaulio kaip socialinių santykių tinklo prasmė turėtų būti atskiriama nuo svaresnio ir labiau išplitusio požiūrio į globalinę kultūrą kaip į vieningą “homogenizuotą” prasminę sistemą. Šiuo atžvilgiu galima daryti išvadą, kad globalinė kultūra iškyla kaip vieninga kapitalistinė vartotojiška kultūra, aprėpianti visus Žemėje ir išstumianti iki šiol klestėjusias kultūrinės sistemas, įskaitant ir industrinę darbo kultūrą.

Tačiau kas paskatino tokį perėjimą nuo darbo etikos prie vartojimo estetikos? Sugrįžtant prie darbo etikos ištakų, reikia pasakyti, kad jos tikslas nuo modernybės pradžios iš esmės buvo skatinti žemuosius socialinius sluoksnius imtis gamybinio darbo, išrauti su šaknimis skurdą ir garantuoti socialinę taiką. Praktiškai tokiu būdu siekta ugdyti ir disciplinuoti žmones, diegti paklusnumą, reikalingą sukurti naujo gamybinio darbo

³⁶ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 123.

³⁷ Hannerz U. *Cosmopolitans and Locals in World Culture* // ed. by Featherstone M. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage, 1990, p. 237.

režimui. Taigi darbo etikos priesakai galėtų būti tokie: 1) pirmiausia reikia atlikti tam tikrą darbą, kad vėliau už tai pelnytum atlygį; 2) darbas pats savaime yra vertybė, kilniadvasiška ir kilninanti veikla. Todėl, teigia Baumanas veikale *Darbas, vartotojiškumas ir naujieji skurdžiai*, “<...> privaloma dirbti net tokiu atveju, jei žinai, kad už tai negausi atlygio. Dirbti yra gerai, nedirbti – blogai”.³⁸ Darbo etika modernybės epochoje buvo būtina, kad būtų pasiektas gamybinio darbo klestėjimas ir užtikrintas industrinės visuomenės stabilumas. Kaip rašo Johnas Stuartas Millis, politinė ekonomika nesidomi žmonių norais ir motyvais, “<...> išskyrus tuos, kurie gali būti susiję su bjaurėjimusi darbu ir mėgavimusi kūniškais malonumais”.³⁹ Tad siekiant naujos socialinės tvarkos ir sėkmingo ekonomikos vystymo, akivaizdu, kad darbininkų klasės dvasinio švietimo ar išsilavinimo problemos neteko prasmės. Remiantis prievarta ir egoistiniais stimulais buvo siekiama garantuoti paklusnumą, kaip darbo etikos esmę visose moderniojo pasaulio dalyse. Moderniosios visuomenės komunistinė versija, anot Baumano, griežtai atskyrė darbininko ir vartotojo tipus – tarpusavyje jie esmiškai nesuderinami ir todėl negalimi kartu egzistuoti vienoje epochoje. Industrinį darbą ir kapitalizmo ideologiją skiria neperskiriama praraja. Štai kodėl “<...> vartotojiškos kultūros suklestėjimas visiškai pakeitė vakarietiškos visuomenės sampratą ir gyvenimo būdą, nugriaudamas komunistinio režimo pamatus <...>”.⁴⁰

Kas yra vartotojas? Ką reiškia būti vartotoju? Ką reiškia vartoti? Vartoti – tai, pavyzdžiui, valgyti maistą, dėvėti rūbus ir t. t. Vartoti – tai patenkinti savo poreikius ar troškimus. Pinigai šiuo atveju atlieka tarpininko vaidmenį tarp noro ir gauto pasitenkinimo. Vartoti iš esmės reiškia *savintis* tam tikrus dalykus, t. y. juos pirkti, už juos mokėti ir taip įgyti nuosavybės, kurią paskui reikia saugoti nuo kitų. Vartoti taip pat reiškia *naikinti*, t. y. fiziškai anihiliuoti.

Štai ką reiškia sąvoka *vartoti*. Bet kas yra vartotojų visuomenė kaip tokia? Ką reiškia būti vartotoju vartotojų visuomenėje? Ir ar gali būti kitokia, o ne vartotojų visuomenė? Vartotojų visuomenė – tai tokia visuomenė kur, kad galėtum vartoti, turi mokėti pinigus. Skirtinguose pasaulio kraštuose skirtingomis epochomis vartojami skirtingi daiktai, bet žmogus kaip toks iš prigimties yra vartotojas. Tad kuo gi skiriasi modernioji visuomenė nuo postmoderniosios vartojimo atžvilgiu? Baumanas rašo: “Priežastis, kodėl modernioji visuomenė buvo “gamintojų visuomenė” yra ta, kad jos nariai buvo traktuojami *pirmiausia* kaip gamintojai; tai buvo socialinė norma ir vaidmuo, kurį turėjo atlikti visuomenės nariai ir kurio iš jų buvo tikimasi. <...> postmoderniojoje stadijoje visuomenė savo narius traktuoja – vėlgi *pirmiausia* – kaip vartotojus. Tai taip pat yra šiuolaikinė socialinė norma ir vaidmuo, kurį turi atlikti visuomenės nariai ir kurio iš jų tikimasi”.⁴¹ Tad, kaip matome, atitinkama visuomeninė sąranga ir jos normos yra neišvengiamos tam tikrų epochų periodu. “Gamintojų visuomenė” esmiškai priklauso modernybės laikotarpiui; dėl socialinių ir politinių priežasčių žlugęs industrializmas užleido vietą kapitalizmui, įgalinusiui naują kultūrą – vartotojiškumą. “Mūsų protėviai filosofai, poetai ir moralistai pamokslautojai, - sako Baumanas, - svarstė klausimą, ar dirbame tam, kad gyventume, ar gyventume tam, kad dirbtume, o šiuo metu dažniausiai svarstoma dilema – ar būtina vartoti tam, kad gyventum, ar gyvename tam, kad galėtume vartoti. Kitaip tariant, ar mes dar sugebame ir jaučiame poreikį

³⁸ Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1998, p. 5.

³⁹ Mill J. S. On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to It // *Collected Works*, vol. 4, London: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 321.

⁴⁰ Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1998, p. 22.

⁴¹ Ten pat, p. 24.

skirti gyvenimą ir vartojimą”.⁴² Kas gi įvyksta? Gyvenimas ir vartojimas susilieja. Gyventi reiškia vartoti, o vartoti reiškia gyventi. Tačiau problema slypi kur kas giliau, nei gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio. Modernioji visuomenė, kaip pastebi Baumanas, *jautė poreikį skirti gyvenimą ir vartojimą, postmodernioji gyvenimą ir vartojimą sutapatina* kaip dvi viena nuo kitos neatskiriamas kategorijas. Mike’as Featherstone’as vartotojiškumą apibrėžia kaip tam tikrą gyvenimo būdą. Tai, anot autoriaus, aukštesniųjų socialinių klasių gyvenimo būdas. Featherstone’as rašo: “<...> šiuolaikinė vartotojiška kultūra reiškia individualumą, saviraišką ir rafinuotą savimone. Kūnas, rūbai, kalba, laisvalaikio leidimo būdai, fiziologinių poreikių tenkinimo pirmenybė, namas, automobilis, galimybė pasirinkti kaip praleisti atostogas laikomi priklausomais tik nuo individualaus vartotojo skonio ir gyvenimo būdo”.⁴³

Trys frazės, puikiai atspindinčios naujausias vartotojiškos kultūros tendencijas, galėtų būti tokios: *Šiandien nebėra mados: yra tik mados, Nėra taisyklių, tik galimybės, Kiekvienas gali būti bet kuo*. Ką reiškia toks tradicijos ir gyvenimo kodų paneigimas, karas prieš vienodumą ir skirtingumo pertekliaus išsigalėjimas? Galbūt tai signalizuoja apie *prasmės* praradimą? Ar tokia įvaizdžių daugybė nereiškia pavojaus prarasti visuomeninės sąrangos stabilumą? O gal bet kokia socialinė organizacija jau prarasta? Ar toks socialinis išsiskaidymas ar, kitaip tariant, pasidalijimas, nereiškia tam tikros irelevancijos? Featherstone’as pažymi, kad “<...> priežastinio ryšio tarp visuomenės ir kultūros pabaiga skelbia į niekur nenurodančio ženklo kultūros triumfą”.⁴⁴ Patys vartotojai nesuvokia, kad yra vartotojai. Jie suvokia turį laisvę prekybos centruose rinktis tam tikras prekes, bet nesupranta, kad neturi laisvės nesirinkti. Ši būtinybė rinktis patiems vartotojams klaidingai rodo kaip laisvos valios raiška. Baumano manymu, rinkta jau kadaise pasirinko juos kaip vartotojus ir taip atėmė jų laisvę nekreipti dėmesio į jos meilikavimus. Tačiau po kiekvieno apsilankymo kokioje prekyvietėje vartotojai jaučiasi taip, lyg jie čia viskam vadovauja. Tačiau ne jų pačių poreikiai diktuoja rinkos tendencijas, bet rinkta manipuliuoja vartotojų sąmone. Tam puikiai pasitarnauja reklaminės kampanijos. Baudrillard’as čia išvelgia esmišką humanistinės etikos principų paneigimą. Kodėl? Nes vartotojui tik sudaromas apgaulingas išpūdis, kad renkasi jis pats; iš tiesų jo poreikius formuoja rinkta. Tad vartotojas tėra tik marionetė kapitalistinėje santvarkoje. Industrializmo laikais individas iš tiesų turėjo teisę rinktis, tuo tarpu postmodernybė nuvainikuoja žmogaus laisvą valią. Baudrillard’o manymu, vartotojų visuomenė – tai bet kokią, net pačią vartojimo prasmę praradusi visuomenė. Tokia visuomenė neturi pagrindo, savimonės, ji absoliučiai lanksti, skubanti, valdoma niekada nepatenkinamo geismo, savotiškos skubos ir įvaizdžių kaitos. Tai *išskydusi* visuomenė. Tiksliausiai ji gali būti apibūdinama sąvoka *takumas*. Baudrillard’as rašo: “Nuolat besikeičiančių prekių ir vertybių aplinkoje, kurioje gyvena postmodernusis žmogus, jis nebegali būti pats savimi. Buvimo savimi privilegiją nusinešė praeitin išėjusi modernybės epocha. Šiuolaikinis žmogus nebegali rinktis. Jis susitapatina su jį supančiomis prekėmis. Jis tampa vienu iš daugelio objektų. Tai jau net ne *homo economicus*, besivadovaujantis vartojimo vertybe. Tai esmingos negalimybės rinktis, paslėptos po žavia pasirinkimo laisvės

⁴² Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 124.

⁴³ Featherstone M. *Lifestyle and Consumer Culture* // ed. by Lee M. J. *The Consumer Society Reader*, Oxford UK; Malden USA: Blackwell, 2000, p. 92.

⁴⁴ Ten pat, p. 93.

kauke, marionetė. Argi tai – ne humanistinės etikos pabaiga?”⁴⁵ Tuomet, tenka pripažinti, kyla pavojus asmens tapatumui. Postmodernioji rinka, atrodytų, turi galią pavergti asmens sąmonę. Kapitalizmo tikslas – uždirbti kuo daugiau pinigų – pasiekiamas, drįstume teigti, nebyliu žmogaus teisių pažeidimu. Kapitalizmas steigia naują visuotinį įstatymą – *utilitaristinį* imperatyvą. Retorinis Baudrillard'o klausimas, ar kapitalistinės santvarkos įsigalėjimas neužbaigė humanistinės etikos dienų, regis, reikalauja atsakymo. Humanistinė etika keičiama vartotojiškumo estetika. Tačiau – būtent *estetika*, o ne etika. Baumanas veikale *Postmodernybė ir jos keliami rūpesčiai* rašo: “Postmodernieji vartotojai – tai vartotojai su trūkumais (*flawed consumers*): jie negali atsilaikyti prieš vartotojiškos rinkos keliamas pagundas. Vartotojai iš tikrųjų nėra laisvi individai, kaip viešai manifestuojama neribota vartotojų pasirinkimo laisvė. Jie yra nauji “hibridai”. Jie priešingi sąvokai *grynumas* (*purity*). Žvelgiant iš dabartinės vartotojiškos rinkos perspektyvos, vartotojai kaip asmenybės nebereikalingi – tik kaip objektai”.⁴⁶ Todėl, norint padidinti gebėjimą vartoti, negalima leisti vartotojams nė akimirką pailsėti. Jie visada turi būti budrūs. Jie turi būti nuolatos gundomi. Jų būseną turi būti nesilpnėjantis jaudulys ir sykiu nuolatinis įtarumas bei nepasitenkinimas. Įvairūs jaukai turi tik žadėti ištraukti iš nepasitenkinimo būsenos, bet vilionė turi likti vilione. Anot Baumano, pasitenkinimo būseną – tai vartotojiška neįmanomybė. Vartotojai gyvena nuo pagundos iki pagundos, o naujas jaukas turi traukti dėmesį dar labiau nei ankstesnis. Vartotojiškos gėrybės nėra, iš esmės, ilgalaikės. Jos turi būti suvartojamos iš karto ir tuoj pat išnykti. Jų vertė paradoksaliai slypi jų laikinume ir trumpalaikiškume.⁴⁷

Grįžtant prie Baudrillard'o keliamos socialinio pagrindo nebuvimo ir prasmės praradimo problemos postmoderno epochoje, tenka apmąstyti vartotojiškos kultūros lemiamą socialinį *skystumą* ar, kitaip tariant, takumą. Vartotojiškos kultūros centras, be abejo, - hipermarketas. Hipermarketo “forma”, remiantis Baudrillard'u, gali padėti suprasti tai, ką vadiname modernybės pabaiga. Miestai tampa ne hipermarketų bazės vieta, bet pastarųjų palydovais. Nauja morfogenezė, besiremianti kibernetika, įgauna branduolinį pavidalą. Hipermarketas, teigia Baudrillard'as, tai *branduolys*. Būtent jis nustato orbitą, apie kurią ima sukstis visas miesto gyvenimas.⁴⁸ Mąstytojo manymu, vartotojiška kultūra ir hipermarketai pažeidžia miesto funkcijas; hipermarketas tampa agregatu, automatizuota gamykla, kurios funkcijos visiškai nepriklauso nuo to, kurioje miesto vietoje jis įsikūręs. Tai vienas pagrindinių hipermarketo skirtumų nuo XIX amžiaus fabriko, iškeldinto į priemiestį. Postmoderniojo hipermarketo atveju “<...> susiduriame nebe su funkcijomis, kurios autonomizuojasi ir keičia vietą <...>, o su *funkcijų dezintegracijos*, su jų neapibrėžtumo ir paties miesto dezintegracijos *modeliu* <...>. Tai negatyvūs <...> miesto palydovai, atspindintys <...> modernaus miesto, pabaigą – <...> erdvė, iš naujo, originaliai sintezuojanti visuomenę”.⁴⁹

Hipermarketo kaip tokio ištakos glūdi dar modernybės pabaigoje. Žlugus industrializmui, o kartu su juo ir panoptinėms disciplinarinėms sistemoms, įvairius *gamybinius vaidmenis išstūmė* vienareikšmis *vartotojo šablonas*. Todėl ankstesnės epochos *gamykla su darbininkais* buvo pakeista *hipermarketu su vartotojais*.

⁴⁵ Baudrillard J. Beyond Use Value // ed. by Lee M. J. *The Consumer Society Reader*, Oxford UK; Malden USA: Blackwell, 2000, p. 24.

⁴⁶ Bauman Z. *Postmodernity and its Discontents*, New York: New York University Press, 1997, p. 14.

⁴⁷ Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1998, p. 28.

⁴⁸ Baudrillard J. Hipermarketas ir hiperprekė // *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 93.

⁴⁹ Ten pat.

Hipermarketo atsiradimas ir vartotojų visuomenės susiformavimas tokiu būdu nulemtas industrinio darbo žlugimo. Baumanas teigia: “Tokios visuomenės tipo “vidiniai demonai” gimė iš vartotojiškos rinkos vilionių ir pagundų. Vilioti ir gundyti – pagrindinės tokios rinkos galios. Vartotojų visuomenė negali gyvuoti be *pagundos*, kaip gamintojų visuomenė negalėjo egzistuoti be *norminamosios reguliacijos* spaudimo”.⁵⁰ Dabartinės visuomenės “vidiniai demonai”, pasak Baumano, glūdi tame, kad “tai norinti, o ne laukianti visuomenė”.⁵¹

Vartojimas, net įvairiapusis, gausus ir nuolatinis, vartotojams turi atrodyti kaip teisė džiaugtis, o ne “pareiga kentėti”. Vartotojai turi būti vedini estetinių interesų, o ne etinių normų. Estetika, o ne etika, integruoja vartotojus į naujo tipo visuomenę, todėl jie yra be perstojo judantys žmonės, vengiantys monotonijos ir gyvenantys akimirka. Ontologine prasme – ne sąmoningai besirenkantys akimirka, bet “įmesti” į ją.

Kodėl Baumanas knygoje *Darbas, vartotojiškumas ir naujieji skurdžiai* žemesniųjų socialinių klasių atstovus vadina *naujaisiais* skurdžiais? Kuo postmodernybės epochos varguomenė skiriasi nuo moderniųjų darbininkų? Autorius pabrėžia, kad būti skurdžiumi gamintojų visuomenėje reiškia viena, o vartotojų visuomenėje – visai ką kita. Kodėl? Industrinėje visuomenėje, Baumano teigimu, darbininkai sudarė atskirą klasę; tai buvo pagrindinė visuomenės varomoji – darbo – jėga. Kapitalistinės santvarkos sąlygomis varguomenė (*underclass*) traktuojama kaip ištisa nusikaltėlių (*criminals*) minia, kurią reikia uždaryti už kalėjimo sienų; būti vargšu – tai nusikaltimas.⁵² Baumano daroma perskyra puikiai atskleidžia pagrindinius vartotojų visuomenės principus. Jos logika paprasta: vargšas – tai nevykęs (*unfulfilled*) vartotojas. Vartotojų gyvenimo būdas ir “pirkimo vertybė” tampa vis labiau nepasiekiami priklausantiems žemesniesiems socialiniams sluoksniams. Tie, kurie negali būti tikrais vartotojais, Baumano teigimu, yra priešpastatomi vartojimo spektaklio žavesiui. “Išlaidus vartotojiškumas – tai sėkmės ženklas, tiesus kelias į visuomeninį pripažinimą ir garbę. Vartojimas – tai netgi laimės sąlyga, žmogiškojo orumo įrodymas”.⁵³ Taigi lengva pastebėti globaliųjų ir lokaliųjų tarpusavio priešpriešą ir dialektiką. Tai tarsi dvi priešingos pasaulio pusės; dar daugiau: vieni kitų egzistavimo pamatas. Jei vartojimas tampa sėkmingo gyvenimo, laimės ir net orumo pagrindu, tai vartojimas apeliuoja į tam tikrą etiką. Bet kodėl jis lieka tik estetiniame lygmenyje? O galbūt vartojimas galėtų tapti net naująja religija? Nes vartojimas nesiremia jokiais normomis, kas būtina etikai ir lieka užskliaustas uždarame nereflektuojamų interesų rate. Tokiu būdu nėra jokių pirkimo geismo ribų – tik apgaulinga žadamo pasitenkinimo iliuzija. Nevykę vartotojai, neturintys finansinių galimybių *vergauti geismui*, yra kriminalizuojami, t. y. nustumiami į sociumo paribius. “Kriminalizuoti pakraščiai, - rašo Baumanas, - tampa kanalais, į kuriuos išstumiamos vartotojų visuomenės atmatos. Ten kuriasi nauja – “įkalinimo industrija”. Taip vartotojiškumas užsitikrina vis stiprėjančias savo pozicijas”.⁵⁴ Postmodernioji, kapitalistinė santvarka, išstūmusi industrinį darbą ir sukūrusi naują, vartotojų visuomenę, steigia tam tikrą getų ir kriminalizavimo politiką. Demokratinėje santvarkoje vis labiau stiprėja tam tikros visuomenės totalitarėjimo tendencijos, diskriminacinės ideologijos. Varguomenė – tai naujieji vartotojų visuomenės paribiai, naujieji skurdžiai, netekę tokia

⁵⁰ Bauman Z. *Postmodernity and its Discontents*, New York: New York University Press, 1997, p. 39.

⁵¹ Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1998, p. 31.

⁵² Ten pat, p. 73-74.

⁵³ Ten pat, p. 74.

⁵⁴ Ten pat, p. 75.

sociume jokių vaidmenų ir todėl *anomalūs* individai. Remiantis utilitaristiniu imperatyvu, jie turi būti panoptizuojami sociumo naudai.

Bandant palyginti moderniąją ir postmoderniąją visuomenes platesniame Vakarų Europos kultūros ir jos ištakų kontekste, galima išvesti tam tikrą paralelę su antikinės filosofijos siūlomais socialiniais modeliais. Gamintojų visuomenės atitikmuo tuomet galėtų būti Platono idealistinis visuomenės modelis, ieškantis nesulaužomų taisyklių, amžinų idealų ir daiktų tikrųjų atvaizdų; vartotojų visuomenę galėtų atitikti Aristotelio socialinis modelis – pragmatiškas, lankstus, ištikimas empirijai. Tad Platono griežtos hierarchijos valstybės modelis, kaip matome, postmoderniosios visuomenės kontekste “užbaigė savo dienas”. Gyvename aristoteliškojo tipo visuomenėje, savo principus grindžiančioje apčiuopiama empirija. Vartotojų visuomenėje svarbiausia – skatinti naujas pagundas ir troškimus. Iš tikrųjų įprastinis pasaulio žemėlapis yra kur kas labiau estetinis, o ne kognityvinis ar moralinis. Postmodernioji vartotojų visuomenė – tai patirtinė visuomenė.

4. Globalumo/lokalumo opozicija: glokalizacijos* neišvengiamybė

Apmąstant globalumo/lokalumo dialektikos nulemtus svarbiausius procesus, aptartus jau ankstesniuose poskyriuose, esmingai iškyla globalizacijos fenomeno prieštaravimo problema. Kodėl? Dvi sąvokos *globalumas* ir *lokalumas* nurodo negalimybę šį fenomeną vertinti vienareikšmiškai. Baumano veikalas *Globalizacija: Pasekmės žmogui* bene ir yra pagrindinis postmodernių Lietuvos filosofų žinių ir inspiracijos šaltinis globalumo ir lokalumo klausimais lietuvių kalba. Pagrindinė autoriaus idėja yra ta, kad globalizacija iš tikrųjų yra glokalizacija: vieni darosi vis labiau globalūs, o kiti – vis labiau lokalūs ir provincialūs. Globalizacija ir lokalizacija yra dvi šio proceso pusės: vieni globalėja todėl, kad kiti lokalėja (galutinai sulokalėdami, atsidūrę kalėjimo kameroje), ir be vieno nebūtų kitų. Baumano *globalumas* ir *lokalumas* yra du gyvenimo būdo ir identiteto idealūs tipai. Tačiau mes visi esame “globalizuojami”, t. y. arba “įgyjame” globalumo privilegiją, arba lokalumo atskirtį. Todėl globalizacija nėra tai, ką mes norime ar tikimės *daryti*; globalizacija yra tai, kas *nutinka mums visiems*. Dvipusę – globalumo ir lokalumo – socialinę tekstūrą galima geriau suvokti ne per “globalizacijos”, o per “glokalizacijos” idėją, kurią ypač išplėtojo Rolandas Robertsonas. Terminą *glokalizacija* jis paėmė iš japonų verslo diskurso, kur jis reiškia “mikrorinkodaros” strategiją – “prekių paruošimą bei reklamavimą ir vis labiau diferencijuotų vietinių ir atskirų rinkų aptarnavimą globaliniu ar beveik globaliniu mastu”.⁵⁵ Robertsonas, žinoma, pripažįsta visas problemas, susijusias su tuo diskursyviu kontekstu, iš kurio šis terminas atsirado, bet vis vien laiko jį naudingu paryškinti vieną pagrindinių jo paties požiūrio į globalizacijos procesą temų. Tai įsitikinimas, jog globalumas ir lokalumas (arba jo vartosenoje *konkretumas* ir *visuotinumai*) yra ne kultūrinės priešybės, o vienas į kitą “išsiskverbiantys” principai.⁵⁶ Todėl terminas *glokalizacija* išreiškia nesuardomą “globalizuojančio” ir “lokalizuojančio” spaudimo vienybę. Baumanas savo interpretacijoje šią sąvoką apibrėžia “<...> kaip kapitalo, finansų ir visų kitų pasirinkimo bei efektyvaus veikimo išteklių kaupimą, o kartu – gal net pirmiausia – ir kaip judėjimo ir veikimo *laisvės kaupimą*”.⁵⁷

Integracija ir susiskaidymas, globalizacija ir dalijimasis į teritorijas yra vienas kitą papildantys procesai. Tiksliau kalbant, tai dvi vieno proceso pusės. Tas procesas – tai pasauliniu mastu vykstantis suverenumo, veikimo galios ir laisvės perskirstymas, kurį apmąstydamas, Baumanas vartoja ne globalizacijos, o Robertsono pasiūlytą glokalizacijos terminą. Sintezės ir išsisklaidymo, integracijos ir suirimo sutapimas bei susipynimas nėra joks atsitiktinumas, ir juolab neįmanoma šių procesų apgręžti. Globalizacija *nereiškia* kultūrinio vienijimosi (*unification*); “kultūrinių gėrybių” masinė gamyba nereiškia “pasaulinės kultūros” iškilimo. Pasaulinė arena veikiau turi būti suprantama kaip galimybių įvairovė, kurios tarpusavyje susijusios ir priklausomos viena nuo kitos. Bendrame pasauliniame pasakojime susipina daugybė skirtingų kultūrinių

* Glokalizacijos sąvoka nusako tam tikrą prieštaravimą globalizuojančių, visuotinančių, sulyginančių ir lokalizuojančių, įvietinančių, išskiriančių tendencijų derme.

⁵⁵ Robertson R. *Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity* // ed. by Featherstone M., Lash S., Robertson R. *Global Modernities*, London: Sage, 1995, p. 28.

⁵⁶ Ten pat, p. 30.

⁵⁷ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 110.

tapatybių. Postmoderniajame pasaulyje pavienios lokalsios kultūros įgauna naujas globaliai sąlygotas charakteristikas.⁵⁸

Baumano manymu, priešingų tendencijų – sukeltų naujosios judėjimo laisvės – sutapimo ir susipynimo “globalizuojantys” procesai ataidi įvairiais privilegijų ir netekčių, turto ir skurdo, išgalių ir nepajėgumo, galios ir bejėgystės, laisvės ir suvaržymų perskirstymo pavidalais. Autorius rašo: “Šiandien esame liudininkai pasaulinio masto *persisluoksniavimo proceso*, kuriam vykstant susidaro nauja pasaulinė socialinė kultūrinė hierarchija”.⁵⁹ Tariamai suverenitetai, teritorijų padalijimai ir tapatumų atskyrimai, kuriuos skatina ir kuriems “privalėjimą” įdaguoja rinkų ir informacijos globalizavimas, nėra lygių partnerių įvairovės atspindys. Tai, kas vieniems yra laisvas pasirinkimas, ant kitų krinta kaip žiauri lemtis. O kadangi tų “kitų” nepaliaujamai daugėja ir jie grimzta į vis gilesnę prošvaisčių neturinio egzistavimo keliamą nevilgtį, galima sutikti su radikalia Baumano daroma perskyra tarp globaliųjų ir lokaliųjų. Tai glocalizacijos triumfas.

Aiškliai matyti, jog ir pasaulinis komunikacijų tinklas, paskelbtas vartais į naują, iki šiol negirdėtą laisvę ir, svarbiausia, technologiniu neišvengiamos lygybės pagrindu, naudojamas labai selektyviai; tai tiesiog siaurais plyšys storoje sienoje, o ne vartai. Tik nedaugelis (ir vis mažiau) gauna leidimus įeiti.⁶⁰ Tad galima daryti išvadą, kad viena pasaulio pusė globalėja, kitos – lokalėjančios – pasaulio pusės sąskaita. Trečiojo pasaulio šalims kompiuteriai “pasitarnauja” tik tuo, kad stropiai aprašo jų nuosmukį. Tokiu būdu globalizacija elitui suteikė naujų galimybių per trumpą laiką uždirbti didelius pinigus. Ir turtingieji turi būti dėkingi naujosios technologijoms. Nelaimė, technologijos nedaro jokio poveikio pasaulio vargingųjų gyvenimui. Faktiškai globalizacija yra paradoksas: mažai grupei teikdama labai daug, ji atstumia ir marginalizuoja didžiąją dalį pasaulio gyventojų, o ypač Trečiojo pasaulio šalis. “Nuo neatmenamų laikų konfliktas tarp elito ir vargšų buvo įprastinis reiškinys. Tai reiškė būtinybę ieškoti abipusio kompromiso ir priimti tam tikrus sprendimus. Tačiau postmoderno epochoje tartis bandoma vis rečiau. Nežinia, apie ką šiuolaikiniame pasaulyje galėtų kalbėtis naujieji “globalizuoti” turčiai ir naujieji “globalizuoti” skurdžiai, kokio *modus coexistendi* susitarimo jie ieškotų. Globalėjimo tendencijos vieną atžvilgiu ir lokalėjimo – kitų, yra tarpusavyje neatskiriamos. Tačiau viso to padariniai vis labiau išsiskiria. Praraja tarp globaliųjų ir lokaliųjų nuolat didėja, kol bet kokia savitarpio kompromiso galimybė taps nebeįmanoma”.⁶¹ Tad neišvengiamai tenka pripažinti, kad globalumo/lokalumo dialektinių jėgų pusiausvyra yra itin nepastovi. Baumanas joje įžiūri visuotinę nusavinančių globalizuojančių jėgų apraišką. Pasiremkiame pavyzdžiu, kaip didžiuosiuose Jungtinių Valstijų miestuose tuštėja “juodųjų getai”: “Iš getų dingsta institucijos. Daugelis ekonominio valdymo institucijų išsikelia. Visokio pobūdžio prekyvietės, tarp jų darbo biržos, mažos krautuvėlės ant gatvės kampo, picerijos, sporto prekių parduotuvės, banko filialai išnyksta. Taip pat ir hierarchijos, didžiosioms gamykloms persikėlus toliau užmiesčių. Silpnėja valstybinė valdžia (ir jos. – J. B.) akivaizda narkomanų gydymo klinikose, bibliotekose, dotuojamose mokyklose, dingsta

⁵⁸ Globalization and the New Poor // *The Bauman Reader*, ed. by Beilharz P., Malden USA, Oxford UK: Blackwell Publishers, 2001, p. 304.

⁵⁹ Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 109.

⁶⁰ Ten pat, p. 111.

⁶¹ Globalization and the New Poor // ed. by Beilharz P. *The Bauman Reader*, Malden USA, Oxford UK: Blackwell Publishers, 2001, p. 306.

socialinės apsaugos darbuotojai, skirstantys papildomas pašalpas”.⁶² Globalioji postmodernybė, kaip matyti pateiktame pavyzdyje, iš esmės yra dialektiška, bet savo gerąsias ir “blogąsias” ypatybes ji paskirsto pagal įsigalėjusio socialinio pasidalijimo linijas. Bet kokiam kritiniam požiūriui svarbiausia yra pripažinti netolygų globalizacijos pobūdį. Tačiau ar toks pripažinimas iš tiesų kompromituoja globaliosios postmodernybės teoriją?

Zenonas Norkus, apmąstydamas globalumo/lokalumo opoziciją, suabejoja, ar tai yra geriausia koordinacinių sistema postmoderniojoje epochoje vykstančioms gyvenimo būdo ir identiteto permainoms diagnozuoti. Kritiko manymu, tiksliau būtų kalbėti ne apie globalumą ir lokalumą, bet apie interlokalumą ir lokalumą. Norkus rašo: “Ar begalime rasti bent vieną lietuvį, kuris būtų absoliučiai lokalus, visą gyvenimą praleisdamas gimtajame kaime ar parapijoje ir gyvendamas grynai vietiniais interesais? Tokie buvo mūsų XVII-XVIII amžiaus protėviai valstiečiai, kurių akiratis nesiekė toliau gimtosios parapijos ribų. Interlokaliūs tais laikais, to tipo visuomenėse buvo bajorai ir ypač didikai su plačiai po kraštą išsibarsčiusiomis valdomis, interlokaliu prekyba užsiėmę pirkliai, aukštieji dvasininkai”.⁶³ Remiantis Norkumi, tokių kultūrų visuomenės sudaro lokalieji – neraštingi, skirtingais dialektais kalbančios valstiečių bendruomenės – ir interlokaliieji – elitas, kuris yra valstybingumo ir kitų “ponišku” rūpesčių subjektas. Tokios visuomenės – tai “aukštosios” ar “aukštuomenės” kultūros visuomenės. Pastarųjų era pasibaigia, kai susidaro interlokalinės bendruomenės, vadinamos tautomis, kuriose valstybingumas tampa visuotiniu rūpesčiu, suvienijančiu viršūnes ir apačias; atsiranda tokie dalykai kaip populiariosios kultūros industrija, telekomunikacijos, tautinės literatūrinės kalbos, o raštingumas tampa visuotiniu. Kai įvedama visuotinė karinė prievolė, - rašo Norkus, - brandos amžiaus sulaukusiam sveikam vyrui nebelieka jokių šansų likti “lokalium”, nebent pabėgti į Ameriką ar stoti į aukštąją mokyklą. Kai tik individas pradeda suvokti save ne kaip “tuteišą”, bet kaip “lietuvį” ar “lenką”, jis iš lokalaus pasidaro interlokaliu. Tikrai “lokalius” lietuvius būtų jau nebe lietuvius, o “žemaitis” ar “kupiškėnas”, - pabrėžia Norkus.⁶⁴ Regis, ši kritiko analizė, fokusuojama iš plačios socioistorinės perspektyvos, turėtų tapti rimta Baumano išvalgas ginčijančia pastaba. Tačiau tokia Norkaus pozicija, drįstume sakyti, apsiriboja paties kritiko minima XVII-XVIII amžiaus socialinės sąrangos situacija. Ar iš esmės sulyginamos XVII-XVIII amžiaus industrinio gamybinio darbo visuomenė, tegul ir turinti autorius minimą “populiariosios kultūros industrijos, telekomunikacijų” užuomazgą, su XXI amžiaus vartotojų visuomene, esmiškai išplėtojusia ir įtvirtinusia popkultūros imperiją ir naująsias technologijas? Norkus šioje kritinėje Baumanio teorijos atžvilgiu pastaboje, sakykite, apsiriboja sąvokų *globalumas* ir *lokalumas* analize, tačiau neapmąsto jų globalizacijos proceso kontekste. Apčiuopus globalizacijos procesų esmę, išryškėja prieštaringas jų poveikis žmogui ir jo gyvenamam pasauliui. Žmogus pasijunta nebetekęs pagrindo po kojomis: įprastus geografinius, kultūrinius, politinius pasaulėvaizdžio rėmus ir socialinius santykius keičia dinamiškos ir labai veiksmingos naujų socialinių atskirčių konfigūracijos. Baumanas, sakykite, kelia sau humanistinę tikslą – skatinti suvokti šiuolaikinę laisvės ir nelaisvės ar net “įkalinančios laisvės” dialektiką: laisvė vieniems kartu yra įkalinimas bei pažeminimas kitiems. Todėl Norkus, galima būtų teigti, savo minėtoje globalumo/lokalumo dialektikos interpretacijoje apsiriboja nuo

⁶² Lash S., Urry J. *Economies of Signs and Space*, London: Sage, 1994, p. 18.

⁶³ Norkus Z. *Globalumas, lokalumas, interlokalumas, regionalumas, deterritorizacija: skeptiški klausimai ir pastabos* // ats. red. Mickevičius A. *Globalumas ir lokalumas: mokslinės konferencijos medžiaga, 2003 m. gegužės 2-3 d.*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2003, p. 42.

⁶⁴ Ten pat, p. 43.

bet kokių etinių intencijų, nepalikdamas vietos *postmoderniosios* kultūrinės situacijos problemiško apmąstymui. Tuo tarpu Baumanas pastebi, kad globalizacijos teikiamos išsilaisvinimo galimybės, kurios dažnai suprantamos kaip įvairialypis mobilumas, savo ruožtu išskirsto žmones į galinčius jomis pasinaudoti ir negalinčius. Kita vertus, kad “tikrai “lokalus” lietuvis būtų jau nebe lietuvis, o “žemaitis” ar “kupiškėnas”. Bet eikime toliau: galbūt tikrai “lokalus” lietuvis būtų jau nebe lietuvis, o gyvenantis tam tikroje geografinėje apylinkėje ar gatvėje? O gal tikrasis “lokalumas” galėtų būti suprantamas kaip apsiribojimas ne tik gimtuoju miestu, kaimu, apylinke, gatve, bet, dar daugiau, net gyvenamuoju būstu?

Globalieji ir lokalieji iš tikrųjų yra atitverti neperžengiama siena; pirma, jau vien dėl to, kad elito atžvilgiu erdvė prarado savo kokybines dimensijas ir tampa lengvai įveikiama tiek fizine, tiek ir virtualia prasme. Tuo tarpu varguomenės atžvilgiu fizinė erdvė užsiveria, t. y. ją užkariauja virtualioji – medijos – erdvė. Antra, to pasekoje, išsiskiria pirmųjų ir antrųjų keliavimo būdai. Elitas keliauja kaip turistai, skurdžiai – kaip bastūnai. Pirmieji keliauja todėl, kad *jie to nori*, antrieji – kad *neturi kitos pakenčiamos priežasties*. Turistai keliauja, nes jiems *globaliai* pasiekiamas pasaulis yra nepaprastai *viliojantis*, bastūnai – nes jiems *lokaliai* pasiekiamas pasaulis yra nepakeliamai *nesvetingas*.⁶⁵ Trečia, kad būtų didinamas kapitalas, nebereikia gamybinio darbo; dabar kapitalas eina koja kojon su informacija. Kapitalas tapo atskirtas nuo erdvės.

Šalims, kurioms tenka priimti “glokalizaciją”, sunku išvelgti ryšį tarp “įvietintosios” daugumos didėjančio skurdo ir nevilties bei naujųjų mobiliosios mažumos laisvių. Priešingai – atrodo, jog šie du reiškiniai priklauso skirtingiems pasauliams ir kiekvienam jų būdingos visiškai kitokios priežastys. Baumanas akcentuoja: “<...> greitas praturtėjimas ir greitas nuskurdimas kyla iš tos pačios šaknies; <...> vargšų “įvietinimas” yra teisėta “glokalizacijos” spaudimą išdava, kaip ir naujosios neribotos laisvės tu, kuriems pasisekė <...>”.⁶⁶

Apibendrinant reikėtų pasakyti, kad glokalizacija poliarizuoja mobilumą: laikas sutraukia erdvę. Ta galimybė – ar negalimybė – dalija pasaulį į globalizuotą ir lokalizuotą. “Globalizacija” ir “lokalizacija” gali būti neatskiriamos tos pačios monetos pusės. Tačiau “<...> šios dvi – elito ir skurdžių – populiacijos, atrodytų, gyvena skirtingose pusėse, matydamos tik savąją pasaulio dalį. Visai kaip daugelis Žemės gyventojų gali matyti tik vieną mėnulio pusrutulį”.⁶⁷ Vieni globaliomis galimybėmis bazuojasi visame Žemės rutulyje; kiti lokalia atskirtimi prirakinti prie konkrečios vietos. Tokiu būdu glokalizacija tampa esminiu globalizacijos proceso bruožu ir lemtingu padariniu.

⁶⁵ žr. Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002, p. 33-45; 137-143.

⁶⁶ Ten pat, p. 113.

⁶⁷ Globalization and the New Poor // ed. by Beilharz P. *The Bauman Reader*, Malden USA, Oxford UK: Blackwell Publishers, 2001, p. 307.

II. BENDRUOMENĖS SAMPRATA: NUO MODERNYBĖS IKI POSTMODERNYBĖS

1. Individualistinio komunitarizmo link: tradicinės bendruomenės pabaiga

Apmąščius pačius svarbiausius globalizacijos procesus ir jų nulemtus padarinius, tenka šį tyrimą pakreipti kiek kita linkme. Tai reiškia, kad dabar mes nebeapsiribosime konkrečių globalizacijos, ir kitos jos pusės – glocalizacijos fenomenų tyrimu; t. y. susitelksime ties tuo, kaip šie reiškiniai esmingai veikia (ir paveikia) ne paskirus individus – tiek elito atstovus, tiek ir naujuosius skurdžius, o kaip jie įtakoja *bendruomenę* kaip tam tikrą socialinį darinį. Toks tyrimo krypties pakeitimas turėtų leisti pažvelgti į postmodernybę iš kiek platesnės perspektyvos.

Kodėl čia svarbu kalbėti apie bendruomenę kaip tokią? Kaip bendruomenės ir jos sampratos kaitos – nuo modernio iki postmodernio epochos – tyrimas gali padėti charakterizuoti pagrindinius postmodernybės bruožus? Baumano manymu, būtent bendruomenė kaip tam tikras socialinis darinys gali padėti atskleisti tam tikro laikotarpio visuomenės kultūrinę situaciją. Todėl pabandysime iš naujo *atrasti* bendruomenę ir pasekti jos įvaizdžiais. Tenka sakyti: pabandysime iš naujo atrasti bendruomenę. Kodėl? Nes šiuolaikiniame pasaulyje bendruomenę kaip tokią apibrėžti tampa vis sunkiau dėl prarastų esminių jos funkcijų. Tad ar dar gyvas šis socialinių santykių darinys? Ar postmoderniajame peizaže dar galima *atpažinti* bendruomenę kaip tokią?

Baumanas veikale *Bendruomenė: Ieškant saugumo nesaugiame pasaulyje* plėtoja bendruomenės, kaip svarbiausią ir toliausiai siekiančią elementarią sociologijos idėją. Bendruomenės praradimas ir ilgesys neabejotinai yra labiausiai išsiskiriantis postmodernybės epochos socialinės minties reiškinys; jis peržengia sociologinės minties ribas ir tampa viena iš pagrindinių šimtmečio problemų.

Bendruomenė, rašo Baumanas, “sukelia geras mintis: kokia bebūtų žodžio “bendruomenė” reikšmė, “gera turėti bendruomenę”, “gera būti bendruomenėje”. Jei kas nors išklystų iš teisingo kelio, jis būtų įspėtas apie nederamą elgesį <...>. Jei kas nors jaučiasi nelaimingas, dėl ko nors skaudžiai išgyvena ar praranda orumą, mes iš karto imame kaltinti *visuomenę* – jos organizaciją ir valdymą. Kokia nors draugija ar visuomenė gali būti bloga; bet tik ne *bendruomenė*. Bendruomenė visada yra puikus dalykas”.⁶⁸ Kodėl bendruomenė kaip tokia, Baumano vertinama besąlygiškai teigiamai? Bendruomenė – tai “šilta”, jauki ir patogi vieta. Būtent joje galima būti saugiam, t. y. toli nuo bet kokių pavojų. Bendruomenė – tai nėra bet koks socialinis darinys; tai darinys, paremtas *tarpusavio pasitikėjimu*. Remiantis komunitarizmo principais, bendruomenė yra aiškiai išreikšti namai (*šeimos* namai, ne *surasti* ar *sukurti* namai, bet *namai, kuriuose gimė*): ir tokie namai, kokie daugeliui žmonių mūsų dienomis labiau primena gražią pasaką, o ne liudija asmeninę patirtį.⁶⁹ Tačiau, pabrėžia Baumanas, “bendruomenė mūsų dienomis – tai prarastojo rojaus sinonimas; rojaus, kurį mes trokštame susigrąžinti ir karštligiškai ieškome būdų tai padaryti”.⁷⁰ Kodėl tai *prarastasis* rojus? Baumanas atsigręžia į modernybės pradžią ir konstatuoja, kad auganti urbanizacija, o kartu su ja ir individualizacija tapo lemtingu posūkiu kolektyviniam gyvenimui, gyvenimui-kartu. Uždaros feodalinės bendruomenės saugumas

⁶⁸ Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 1.

⁶⁹ Bauman Z. *Liquid Modernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 171.

⁷⁰ Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 3.

ikimoderniaisiais laikais nubrėžė aiškius hierarchinius valdančiųjų-valdomųjų santykius. Būtent feodalinės santvarkos nykimo tendencijos, paskatinusios urbanizacijos ir individualizacijos plėtotę, tapo lemtingomis bendruomenei kaip socialinei sistemai, griežtų socialinių santykių hierarchijos dėka užtikrinusiai jos narių saugumą. Iš esmės pakito laisvės kaip socialinių santykių sistemos samprata. Baumanas rašo: “Miestų išsilaisvinimas iš lokalių baronų valdžios suardė svarbiausią socialinės gerovės ir žmonių teisių santykį. Naujoji miestų laisvė reiškė pinigų apyvartą ir prekių atsiskyrimą nuo tradicinių socialinių organizacijų struktūrų, nuo abipusių įsipareigojimų ir teisių, esmingų hierarchiniams žemės savininkų ir nuomininkų santykiams.”⁷¹ To pasekoje ekonominė sistema įgijo tam tikrą savivaldą: “Miestų laisvė reiškė žmoniškųjų veiksmų ir santykių, atskirtų nuo valstybės “valdymo formos” (*polity*) ekonominės sistemos subrandinimą, ir žmogaus teisių universumą; sistema, linkstančią tapti savarankiška ir susireguliuojančia visuma”.⁷²

Daugelyje Baumano socialinės filosofijos minties sferų bendruomeniniai ryšiai – tikri ar įsivaizduoti, tradiciniai arba sukurti – formuoja geros visuomenės įvaizdį. Ikimodernioji bendruomenė tapo tokių skirtingų asociacijų, kaip valstybė, bažnyčia, prekybinės sąjungos, revoliucinis judėjimas, profesija ir susivienijimas, įteisinimo priemone. Baumanas savo interpretacijoje prarastą bendruomenę tapatina su vietine bendruomene. Šis žodis apima visas didelio asmeninio intymumo, emocinės gelmės, moralinio įsipareigojimo, socialinio ryšio ir tęstinumo santykių formas. “Bendruomenės vizija, - rašo Baumanas, - <...> tai jaukios ir malonios ramybės sala audringoje ir nesvetingoje jūroje. Ji gundo ir vilioja išvykusius sugrįžti atgal <...>.”⁷³ Šiuolaikinė bendruomenė neteko savo pagrindo, kuriuo turėtų būti vientisas žmogus, o ne vienokį ar kitokį vaidmenį socialinėje tvarkoje atliekantis individas. Baumanas diagnozuoja bendruomenės psichologinių jėgų išsekimą: pagrindiniais motyvacijos lygmenimis tampa paprasti norai ir interesai, ko pasekoje prarandamas išbaigtumas, ištirpdoma kolektyvinė valia. Tokiu būdu postmodernioji bendruomenė išsigimsta, tapdama pseudobendruomene. Pažeidžiama, permaininga ir akivaizdžiai trumpalaikė bendruomenė neteko bet kokio patikimumo laipsnio.⁷⁴ Baumanas modernųjų laikų valdžios institucijas vadina pirmosiomis efektyviomis valdyti liaudį, ją kontroliuoti, leisti atitinkamus įstatymus ir išgauti paklusnumą. Vėlyvojoje modernybėje “panaikinama valstybės kontrolė”, nes valdantieji nebenori būti “valdomi” – t. y. nebenori savo ribotos pasirinkimo ir privalomos veikimo laisvės; bet (turbūt pirmiausia todėl), kad *daugiau nebenori valdyti kitų*”.⁷⁵ Baumanas pastebi: “Darbo ir pragyvenimo socialiniai rėmai įgauna naujus matmenis. Kaip, beje, ir visa kita atrodo pakliuvę į sukūrį”.⁷⁶ Tad panoptinių režimų išardymas pranašauja didžiulį šuolį kelyje į didesnę individo laisvę. Tai tarsi individo laisvės palaiminimas ir įteisinimas. Richardas Sennettas pažymi, kad postmoderniojoje pseudobendruomenėje “<...> nė vienas ilgesniam laikui netampa kito žmogaus gyvenimo liudytoju. Tokia bešaknė bendruomenė kurį laiką klesti, bet tai tik apgaulinga iliuzija: karta iš kartos ji ima pūti”.⁷⁷ Tradicinę bendruomenę, kaip jausmo ir mąstymo, tradicijos ir įsipareigojimo, narystės ir norėjimo lydinį, išstumia paskirų

⁷¹ Bauman Z. *Freedom*, Open University Press, 1988, p. 35.

⁷² Ten pat.

⁷³ Bauman Z. *Liquid Modernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 182.

⁷⁴ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 39.

⁷⁵ Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 41.

⁷⁶ Ten pat, p. 46.

⁷⁷ Sennett R. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton, 1998, p. 20-21.

individų, nesaistomų jokių abipusių įsipareigojimų pseudobendruomenė. Tokia bendruomenė – tai tik paskirų individų rinkinys. Netikrumas, tamsios ateities nuojautos ir baimės juos persekioja ir neleidžia pasiekti stabilumo. Socialinė aplinka nuolat keičiasi, o kartu su ja be jokio aiškaus išpėjimo pakinta ir jos vidaus žaidimo taisyklės. Tai neleidžia individams susitelkti į “bendrą tikslą”, dėl kurio reikėtų suvienyti jėgas ir veikti sutartinai. Baumanas rašo: “Bendruomenės nuosmukį ir pabaigą lemia saviįamžinimo (*self-perpetuating*) poreikio praradimas. Tuomet lieka vis mažiau ir mažiau paskatų išsaugoti žmogiškuosius santykius ir ieškoti būdų vėl siekti vienybės”.⁷⁸ Tuo tarpu Alainas Touraine iš esmės prieštarauja tokiam Baumano komunitarizmo (*communitarianism*) principų propagavimui. Kritikas teigia, kad bendruomenė gali tapti puikiu despotizmo išeities tašku: “Bendruomeninė visuomenė – tai dūstanti visuomenė. Ji lengvai gali būti transformuota į teokratinę ar nacionalistinę despotizmą, <...> ir prarasti bet kokią ekonominę ir etinę sąryšį”.⁷⁹ Tačiau Touraine, drįstume teigti, į bendruomenę kaip į tam tikrą socialinį darinį žvelgia gana vienpusiškai. Kokie principai sudarytų bendruomenės teorinį pagrindą kaip išeities tašką praktinėje veikloje, priklausytų tik nuo jos narių. Todėl bendruomenė gali būti tiek despotinė, tiek ir demokratinė.

Bendruomenę, arba jos simbolinę išraišką, galima aptikti lokalume, religijoje, tautoje, rasėje, profesijoje arba kryžiaus žygyje. Tad globalizacijos fenomenas, kaip matyti, buvo iš esmės lemtingas bendruomenės kaip tokios egzistavimui. Šiuolaikinis šeimos, kaip istorinio ir kartu simbolinio archetipo nuosmukis, liudija bendruomeniškumo poreikio ir jausmo praradimą. “Šiuolaikinė šeima <...> nebegali užtikrinti ilgalaikio saugaus prieglobsčio, visi jos nariai nebesiremia vienas kitu. Kaip lengva užbaigti, taip lengva ir pradėti ir kaip lengva išardyti, taip lengva sukurti šeimyninį gyvenimą. Tai visiškai trumpalaikis ir bešaknis socialinis vienetas”.⁸⁰ Remiantis Baumanu, beveik kiekviename tikros bendruomenės tipe galima atrasti šeimos požymių. Mąstytojas veikale *Mąstant sociologiškai* rašo: “Abipusė pagalba, parama ir draugystė yra pagrindiniai gyvenimo grupės-viduje (*in-group*) reikalavimai. Kai galvojame apie tuos, kuriuos laikome saviškiais, t. y. “mes-grupe”, tikimės, kad bet koks nesutarimas bus išspręstas draugiškai, taikiai, atsižvelgiant į kiekvieno interesus. <...> Visa tai leidžia santykius grupės-viduje suvokti kaip emocionaliai šiltus, užlietus abipusės simpatijos ir įkvepiančius kiekviename lojalumo ir solidarumo jausmus <...>”.⁸¹ Visa tai suponuoja jausmą, kad bendruomenė yra maloni vieta joje būti, kad tai yra kažkieno namai ir kad stabilūs tos bendruomenės narių santykiai saugomi ir ginami bet kokia kaina. Sennettas, tuo tarpu, atskleidžia tam tikrą psichosocialinį aspektą, kuris, autoriaus manymu, bendruomenę kaip tokią apgaubia klaidinga iliuzija. Pastarojo nuomone, žmonės idealizuoja šį socialinį darinį, tikėdamiesi užsitikrinti saugumą: “Bendruomenės įvaizdis apvalytas nuo visko, kas gali sukelti neigiamus jausmus ar byloti apie neišspręstus konfliktus. Tokiu būdu mitas apie bendruomenės solidarumą prilygsta apsivalymo ritualui. <...> Šiam mitiniam dalyvavimui bendruomenėje būdinga tai, kad žmonės jaučiasi esą priklausomi vieni nuo kitų, vieni su kitais viskuo besidalijantys, nes *jie yra vienodi*. <...> “Mes” jausmas, išreiškiantis troškimą būti panašiu į kitus, tai būdas išvengti būtinybės geriau vienas kitą

⁷⁸ Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 48.

⁷⁹ Touraine A. *Light and Shadow // Critique of Modernity*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1997, p. 304.

⁸⁰ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 41.

⁸¹ Bauman Z. *Thinking Sociologically*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993, p. 43.

pažinti”.⁸² Tačiau norėtusi paprieštarauti Sennettui tariant, kad vargu, ar žmogus neprieštarauja savo prigimčiai, kuri dar nuo Aristotelio laikų vertinta kaip esmingai bendruomeninė, jei užsidaro vien tik savo egocentrinio individualumo ribose? Ar žmogaus fenomenai, tokie kaip meilė, draugystė, pareiga nekviečia burtis į bendruomenę?

Bendruomenės praradimas, galima teigti, negali būti priskiriamas konkrečiai postmoderno epochai, kaip didžiojo išsivadavimo iš moderniosios valdžios, besirėmusios panoptiniais valdymo metodais, pasekmė. Bendruomeninis kolektyviškumas atrodo nesuderinamas su Descartes'o Proto amžiuje, o ypač Immanuelio Kanto Švietimo amžiuje vyravusiomis individualizmo doktrinomis. Šiais laikotarpiais racionalios visuomenės samprata reiškė ir *prigimtine* individo laisvę, sąmoningai atskyrusią juos nuo specifinės ir ribotos asociacijos formos. Robertas A. Nisbetas teigia: “Svarbiau buvo žmogus; santykiai – ne tokie svarbūs. Institucijos buvo fiksuotų, atomizuotų žmogui įgimtų jausmų projekcijos. <...> Racionali visuomenė <...> turi remtis ne žmogumi kaip gildijos, bažnyčios nariu, bet *prigimtiniu* žmogumi <...>”.⁸³ Negalima teigti, kad šiais istoriniais laikotarpiais bendruomenė kaip tokia neegzistuoja; tiksliau būtų sakyti, kad bendruomenė “prarasta” etinių normų prasme. Būtent postmodernybės ir Švietimo epochos bendruomenę galima traktuoti ne kaip etinę, o kaip *estetinę* bendruomenę. Industrializmo pabaiga ir kapitalizmo išsigalėjimas esmiškai pakeitė bendruomenės, kaip socialinio darinio, sampratą. Industrinio darbo etinius principus išstumia vartotojiškos visuomenės estetiniai interesai. Etinių principų pabaiga reiškia ir bendruomenės “vieningumo”, kaip *dvasinės* vienybės išsekimą. Būtent be dvasinio autoriteto ir dvasinio bendrumo, Baumano manymu, bendruomenė tampa neįmanoma.⁸⁴ Tokiu būdu įvyksta esminė modernio epochos *priklausomybės* poreikio transformacija į postmodernybės laikmečio *individualumo* troškimą. Priklausomybės poreikis modernų žmogų skatina ieškoti saugumo kartu su kitais, ir čia lemtinga tampa vieningumo ir bendruomenės idėja. Individualumo troškimas postmodernų individą ragina užsidaryti savyje, t. y. asmeniškume ir privatumo.⁸⁵ Tokiu būdu etinės normos kaip išpareigojimai kitiems nustumiami į antrą planą; išivyrėja estetiniai individualumo ribų neperžengiantys interesai. Tai postmoderniosios visuomenės *skystumo*, *takumo*, “susiskaldymo” priežastis. Baumanas rašo: “Rūpestis dėl asmeninio saugumo dabar yra asmeninis reikalas, ir lokalūs autoritetai ir lokali policija pasirengę padėti tik tol, kol žmogus pajėgs už tai susimokėti”.⁸⁶ Modernioji etinė bendruomenė gali būti įvardyta kaip asmeninių tarpusavio priklausomybės ryšių derinys; postmodernioji estėtinė – kaip paskirų individų, kurių nesaisto jokie tarpusavio išpareigojimai, rinkinys. Todėl komunitarizmas, - daro išvadą Baumanas, - yra akivaizdžiai netinkamas atsakymas į svarbiausius socialinius klausimus. Kaip būdas įveikti tvankų nesaugumą, šiuolaikinis komunitarizmas yra didžiulė nesėkmė, siekiant apsaugoti nuo pragaištingų išorės įtakų.⁸⁷ Tačiau Paulas Morrisas komunitarizmo postmoderno epochoje nevertina kaip žlungančios ideologijos. Kritikas teigia, kad tradicinė bendruomenės samprata ne žlugo, bet patyrė tam tikras transformacijas. Morriso manymu, postmodernioji bendruomenė kaip tokia egzistuoja; dar daugiau: ji tampa išėities tašku naujai komunitarizmo

⁸² Sennett R. The Myth of Purified Community // *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Style*, London: Faber & Faber, 1996, p. 36; 39.

⁸³ Nisbet R. A. *Sociologijos tradicija*, Vilnius: Pradai, 2000, p. 91.

⁸⁴ Bauman Z. *Thinking Sociologically*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993, p. 72.

⁸⁵ Ten pat, p. 106.

⁸⁶ Bauman Z. *Liquid Modernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 180-181.

⁸⁷ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 197.

tradicijai. Autorius rašo: “<...> dabartinėje liberalizmo eroje pastanga sukurti *bendruomenę anapus tradicijos*, (re)konstruojančios modernųjį komunitarizmą, paradoksaliai sugrąžina mus į “tradicines” bendruomenes. Bendruomenė anapus tradicijos pati yra tradicija”.⁸⁸ Richardas Rorty’s, sakytume, antrina Morrisui, tvirtindamas, kad postmodernioji bendruomenė iš esmės kuria savąją tradiciją, tik paremtą pliuralistiniais principais. Kultūrinis pliuralizmas keičia kultūrų vienovę (*plurality over unity*). Todėl bendruomenės fenomenas kaip toks neišnyksta, bet esmingai pakinta: “<...> visai tikėtina, kad žmonių rasės, sulaužiusios amžių amžius stovėjusias tarprasines sienas, sukurs visuotinę, kosmopolitinę, sociodemokratinę, pliuralistinę bendruomenę.”⁸⁹ Rorty’s kalba apie naujas socialines viltis, postmoderniąją visuomenę pasiekiančias dar iš XIX amžiaus, kurios turėtų perkainoti tradicines filosofines vertybes. Tokios viltys, anot filosofo, redukuojamos į kultūrinį pliuralizmą, turėsiantį didžiulės įtakos bendruomenei kaip tam tikram socialiniam dariniui.⁹⁰ “Tokios patobulintos visuomenės institucijos ne tik eliminuos tradicinius kultūrinius skirtumus, bet suteiks daugybę galimybių naujojo pobūdžio bendruomenės nariams siekti įgyvendinti asmenines tobulos žmonijos vizijas”.⁹¹ Mūsų galva, pozicija, kurią išsako Rorty’s, pernelyg optimistinė. Tokios socialinės viltys, drįstume teigti, gali būti redukuojamos į Baumano išvelgtą tradicinės bendruomenės transformavimąsi paskirų individų, neturinčių jokių abipusių įsipareigojimų, rinkinį. Tokiu būdu tradicinės bendruomenės pabaiga postmodernybės epochoje ženklina individualistinio komunitarizmo įsigalėjimą.

⁸⁸ Morris P. *Community Beyond Tradition* // ed. by Heelas P., Lash S., Morris P. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 225-226.

⁸⁹ Rorty R. *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, p. 270-271.

⁹⁰ Ten pat, p. 271.

⁹¹ Ten pat.

2. Laisvė, visuomenė ir socialinė sistema: Panoptikumas versus Sinoptikumas

Apmąščius bendruomenės, kaip tam tikro socialinio darinio, kaitos ypatumus nuo modernybės epochos iki šių dienų, galima kelti klausimą, koks yra laisvės, visuomenės ir socialinės sistemos santykis. Kodėl? Nes tai pradinis taškas kelyje į tolesniuose poskyriuose nagrinėjamus multikultūralizmo ir kosmopolitizmo reiškinius. Baumanas, veikale *Laisvė* apmąstydamas laisvės kaip socialinio santykio problemą, pabrėžia esminius šio fenomeno pokyčius pradedant modernybės epocha ir baigiant mūsų dienomis.

Visuomenėje, kurioje gyvename, individo laisvė tampa centriniu socialinio ir moralinio gyvenimo tašku. Tokios situacijos pasekmės siekia kiekvieną paskirą individą ir socialinę sistemą kaip visumą.

Baumanas, analizuodamas laisvės kaip socialinio santykio problemą, atsigręžia į modernybę. Būtent tuo industrializmo laikotarpiu centrinis individo gyvenimo taškas buvo darbas. Darbas buvo skiriamąja linija tarp prabangos ir neturto, autonomijos ir priklausomybės, aukštos ar žemos socialinės padėties, savigarbos buvimo ar nebuvimo. Tik darbo dėka individas galėjo įtakoti savo gyvenimo kokybę: tai buvo principinė moralinė individo elgesio norma ir išeities taškas, kuriuo remiantis buvo planuojamas ir modeliuojamas gyvenimas. Tokiu būdu individo garbingumas ir orumas buvo vertinamas darbo kriterijais ir šiais aspektais: darbštumu, uolumu, stropumu, sumanumu. Baumanas pažymi: „Socialine prasme darbas buvo pagrindinis individą „socializuojantis“ veiksnys. Buvo diegiamos paklusnumo ir pagarbos autoritetui vertybės, o taip pat ugdomi savidisciplinos įpročiai; visai tai buvo pasiekama akylos priežiūros ir individo elgesio kontrolės dėka. Darbas užėmė didžiąją dalį individo gyvenimo laiko”.⁹² Kita vertus, industrializmo sistemos atžvilgiu darbas buvo būtinybė: masinė gamyba be nuolatinės darbo jėgos būtų žlugusi. Tokiu būdu darbas tapo pagrindiniu ekonominiu, socialiniu ir politiniu faktoriumi. Ekonominių ir politinių struktūrų palaikymas ir parama priklausė nuo gamintojų darbo našumo. Todėl pagrindinis ir svarbiausias vaidmuo individų gyvenime buvo gamintojų vaidmuo. Darbas tapo ne tik svarbiausiu masinės gamybos varikliu, bet ir sėkmingos politikos sąlyga.⁹³ Apibendrinant reikia pasakyti, kad darbas buvo visos industrializmo sistemos pagrindas ir apėmė tiek paskirą individą, tiek ir pačią sistemą kaip visumą. Darbas tapo individualios motyvacijos, socialinės integracijos ir sistemos valdymo pagrindine institucija, visų šių sričių tarpusavio atitikimo ir koordinavimo galingiausiu veiksniumi.⁹⁴

Gyvenimas pagal darbo etiką Sigmundo Freudo buvo apibūdintas kaip *malonumo principo* tragedija – suvaldytas, apribotas *realybės principo*. Įgimtas malonumo principas skatina žmones veikti taip, kad būtų pasiekta kuo daugiau jausinio pasitenkinimo; tai padarytų socialinį gyvenimą neįmanomą, jei nebūtų nustatyta tam tikrų išorinių apribojimų. Būtent prievartos grėsmė, anot Freudo, reikalauja priimti kompromisą tarp malonumo principo ir griežtų socialinių taisyklių. Tokį malonumo principo suvaldymą (industriniu) darbu psichoanalizės pradininkas traktuoja kaip neišvengiamą bet kurios civilizacijos bruožą. Masės, rašo Freudas, „<...> tingios ir neprotingos. <...> Trumpai tariant, yra dvi plačiai paplitę charakteristikos, kad civilizacijų reguliavimas gali būti įmanomas tik panaudojant tam tikrą prievartos laipsnį – būtent, kad žmonės nenori

⁹² Bauman Z. *Freedom*, Open University Press, 1988, p. 71-72.

⁹³ Ten pat, 74.

⁹⁴ Ten pat.

skubėti prie darbo ir kad bet kokie argumentai tampa bejėgiai jų aistrų atžvilgiu”.⁹⁵ Freudo pagrindinė mintis yra tokia: kad žmonės imtųsi darbo, juos reikia *priversti* paklusti laikytis “civilizuotos tvarkos”, t. y. socialiai integruoti. Remiantis būtent tokia Freudo pozicija, galima suprasti, kodėl industrinio darbo sistema buvo pagrįsta panoptiniais metodais. Bet kas gi yra Panoptikumai* kaip toks? Panoptikumo idėja, pasiūlyta britų utilitaristo Jeremy’o Benthamo XVIII amžiuje, žymi laisvę kaip socialinį santykį, dviejų socialinių padėčių asimetriją, suponuojančią socialinį pasidalijimą. Vieni gali būti laisvi tik todėl, kad kiti yra priklausomi. Kodėl? Jei būti laisvu reiškia galimybę eiti kur panorėjus, tai būti nelaisvu reiškia būti susietam su savo būstu ar darbo vieta ir paneigtą teisę laisvai judėti. Benthamas universaliam Panoptikumo sistemos dėka siekia įgyvendinti bemaž visus socialinius tikslus: “*bausti nepataisomą, saugoti pamišėlį, perauklėti ydingą, sulaukyti įtartą, įdarbinti bedarbį, paremti bejėgį, išgydyti ligonį, mokyti uolų, ugdyti mokinį*”.⁹⁶ Tokiu būdu Panoptikumai tampa universaliam socialine institucija: “*Paprasta architektūrinė idėja galima reformuoti morale, palaikyti sveikatingumą, atgaivinti pramonę, skleisti švietimą, sumažinti visuomenines išlaidas, suteikti ekonomikai tvirtą kaip uola pagrindą, atrišti, užuot perkirtus, varguomenės likimą lemiančių įstatymų Gordijaus mazgą!*”⁹⁷ Michelis Foucault XVIII-XIX amžiaus ekonominį Vakarų kilimą susieja su kapitalo kaupimo procedūromis, paremtomis panoptiniais metodais, t. y. subtilia ir apskaičiuota pavergimo technologija. Filosofas rašo: “Iš tikro, šių dviejų procedūrų – žmonių kaupimo ir kapitalo kaupimosi – negalima atsieti vienas nuo kito. Žmonių kaupimosi problema būtų likusi neišspręsta, jeigu nebūtų plėtęsis gamybos mechanizmas, pakankamas jiems visiems išlaikyti ir panaudoti. Ir atvirkščiai, efektyvaus besikaupiančios žmonių daugybės panaudojimo (panoptiniai. – J. B.) metodai greitina kapitalo kaupimo procesą”.⁹⁸ Tad abu šie procesai industrinio masinio darbo sistemoje reikalingi vienas kitam. Tokiu būdu panoptiniai metodai sukūrė disciplinarinę visuomenę. Disciplinarinė piramidė tapo maža valdžios ląstele, kurioje buvo įgyvendinti ir davė vaisių užduočių atskyrimas, koordinacija ir kontrolė. Darbo pasidalijimas modeliuotas masiškai taikant karinius metodus gamyboje. Gamybos procesų techninė analizė, jos “mašinalus” skaidymas imtas taikyti darbo jėgai. Foucault teigia: “<...> ekonomikos kilimas paskatino atsirasti specifinę, disciplinarinę valdžios atmainą, kurios bendrąsias formules, jėgų ir kūnų pavergimo procedūras <...> galima įdiegti įvairiausiuose politiniuose režimuose, aparatuose ir institucijose”.⁹⁹ Tokiu būdu panoptinių metodų taikymas įtvirtino opoziciją tarp laisvės ir nelaisvės, autonomiško ir reglamentuoto veiksmo; ši opozicija buvo ne tik paprasta loginė distinkcija tarp šių dviejų idealizuotų tipų, bet ir abipusiai determinuojanti valdančiųjų-valdomųjų santykius socialinėje struktūroje.¹⁰⁰ Opozicija tarp valdančiųjų ir valdomųjų pasiekta panoptinio principo *stebėti išliekant nematomu* (*seeing without being seen*) dėka.¹⁰¹ Benthamas pro įvairiaspalves valdančiųjų galių pakuotes įžiūrėjo jų bendrą pagrindinę užduotį – disciplinuoti nepaliamajam palaikant tikrą ir apčiuopiamą bausmės grėsmę; o pro daugybę

⁹⁵ Freud S. *The Future of an Illusion*, London: Hogarth Press, 1973, p. 3-4.

* Panoptikumai – tobulo kalėjimo sistema. Statinys – apskritos formos, jo centre kyla bokštas, iš kurio matomos visos iš lauko įstiklintos kalėjimo vienutės. Kiekvienas individas patikimai uždarytas vienutėje tiesiai priešais prižiūrėjojo akis. Prižiūrėtojas jį nuolatos gali stebėti, o kalinys nemato nei prižiūrėjojo, nei kaimynų, nes šoninės sienos trukdo juos matyti.

⁹⁶ Bentham J. *Panopticon; or, the Inspection House...* // <http://cartome.org/panopticon2.htm>

⁹⁷ Ten pat.

⁹⁸ Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti: Kalėjimo gimimas*, Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 259-260.

⁹⁹ Ten pat, p. 260.

¹⁰⁰ Bauman Z. *Freedom*, Open University Press, 1988, p. 11.

¹⁰¹ Bentham J. *Panopticon; or, the Inspection House...* // <http://cartome.org/panopticon2.htm>

vardų, duotų galios reiškimosi būdams, išvelgė esminę strategiją – priversti subjektus tikėti, jog nė akimirkai jie negali pasislėpti nuo visur esančios prižiūrėtojų akies. “Idealiame” Panoptikumo modelyje nepripažįstama jokios asmeninės erdvės, jokios *neskaidrios* erdvės, jokios neprižiūrimos erdvės arba, dar blogiau, erdvės, kurios neįmanoma prižiūrėti. Tokiu būdu žvilgsnis yra tai, kas nustato mano tiesioginį santykį su kitais žmonėmis, kai netikėtu posūkiu patirtis būti stebimam tampa pirmine, o mano paties žvilgsnis – antrine reakcija. Taip sudaiktinamas Kitas. Tai reiškia, kad Kitas būtinai turi paklusti. Fredricas Jamesonas rašo, kad “<...> kitų žmonių pavertimas Žvilgsniu į daiktus tampa pirminiu viešpatavimo ir pavergimo veiksmu <...>”.¹⁰² Čia galime išvelgti tam tikrą žvilgsnio biurokratizaciją. Kodėl? “Kiekvienas individas <...> matomas, tačiau pats nemato; informacijos objektas, tačiau niekada – komunikacijos subjektas”.¹⁰³ Foucault pastangos epistemologinę analizę aiškinti kaip viešpatavimo politiką, o žinią taip glaudžiai susieti su galia, kad jos taptų neatskiriamomis, dabar žvilgsnį paverčia matavimo instrumentu.¹⁰⁴ Regimumas tampa biurokratišku žvilgsniu, visur ieškančiu nuo šiol sudaiktinto Kito ir nuo šiol sudaiktinto pasaulio mato. Foucault parodo, kad panoptinės technikos suvaidino pagrindinį vaidmenį pereinant nuo vietinių, savikontrolė grindžiamų ir susireguliuojančių integracijos mechanizmų, pritaikytų žmogaus “skystosios įrangos” gebėjimams, prie valstybės administruojamos viršvietinės daug didesnių teritorijų, nei gali apimti prigimtiniai žmogaus gebėjimai, integracijos. Pastarajai funkcijai reikalingas priežiūros asimetriškumas, profesionalūs prižiūrėtojai ir toks erdvės sutramdymas, kuris leistų prižiūrėtojams atlikti savo darbą taip, kad prižiūrimieji būtų tikri, jog tas darbas gali būti ir yra atliekamas kiekvieną akimirką. Tokius reikalavimus ir patenkina “klasikinių” moderniuoju laikų disciplinos ir muštro institucijos – pramonės gamyklos ir šauktinių armijos. Baumanas rašo: “Tarp skirtingų panoptikumo minivisuomenės lygių, tylusis bokštas užima komunikacijos vietą <...>”.¹⁰⁵ Tokiu būdu *mažuma stebi daugumą*. Toji mažuma ir turi laisvės privilegiją. Tokiu būdu laisvė – tai galimybė valdyti; laisvė – tai galios kaina. Laisvė yra galia tiek, kiek kiti gali būti ribojami.¹⁰⁶

Situacija iš esmės pakinta, industrializmo stadiją išstūmus vartotojiškumo fazei. Centrinis didžiumos individų gyvenimo taškas tampa nebe darbas, o *laisvė*. Tai, kaip pabrėžia Baumanas, vartotojiško pobūdžio laisvė. Darbas tampa kur kas mažiau svarbus žmogaus gyvenime ir jo asmeninėje biografijoje, kitaip tariant, darbas individo atžvilgiu “decentruojamas”. Tai reiškia, kad nebėra tiesioginio santykio tarp darbo ir asmeninės autonomijos, savigarbos, šeimos laimės, laisvalaikio, finansinės gerovės kaip individo pasitenkinimo sąlygos. Darbas “decentruojamas” – centrinis individo gyvenimo taškas tampa (vartojimo) laisvė. Baumano teigimu, “ilgai trukusi <...> produktyvaus darbo ir individo emancipacijos santuoka iširo. Susiformavo naujas – individo emancipacijos ir vartotojiškos rinkos – santykis”.¹⁰⁷ Būtent vartotojiška laisvė, ar net tiksliau būtų sakyti, pseudolaisvė, postmodernybėje yra išėitęs taškas individo socialinės padėties atžvilgiu. Individo laisvė tiesiogiai proporcinga jo finansinėms galimybėms. Kitaip tariant, *esi laisvas tiek, kiek gali vartoti*. O rinka nuolat

¹⁰² Jameson F. Vaizdinio transformacijos postmodernybėje // *Kultūros posūkis: Rinktiniai darbai apie postmodernizmą, 1983-1998*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002, p. 126-127.

¹⁰³ Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti: Kalėjimo gimimas*, V., Baltos lankos, 1998, p. 237-238.

¹⁰⁴ Jameson F. Vaizdinio transformacijos postmodernybėje // *Kultūros posūkis: Rinktiniai darbai apie postmodernizmą, 1983-1998*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002, p. 128.

¹⁰⁵ Bauman Z. *Freedom*, Open University Press, 1988, p. 21.

¹⁰⁶ Ten pat, p. 23.

¹⁰⁷ Ten pat, p. 75.

diktuoja savo sąlygas, stiprina individo geismą pirkti ir vartojimas tampa gyvenimo būdu. Baumanas teigia: “Kuo daugiau turi vartojimo laisvės, tuo aukštesnę padėtį užimi postmoderniojoje socialinėje hierarchijoje”.¹⁰⁸

Šiuolaikinėje galios sanklodoje nereikėtų bandyti atsekti senųjų panoptinių technikų versijų. Moderno epochos dienų iššūkiai, kurie panoptines strategijas darė įmanomas ir patrauklias, iš esmės pasikeitė. Tad reikėtų kiek kitu rakursu pažvelgti į svarbiausius galios ir kontrolės modernizavimo aspektus, stengiantis suprasti dabarties pokyčių esmę.

Į istorinį Panoptikumo likimą reikėtų pažvelgti iš šiuolaikinės *mass media*, o konkrečiau – iš TV perspektyvos. Thomaso Mathieseno frazėje panoptinės galios įdiegimas reiškia esminį perėjimą iš *būvio, kai dauguma stebi mažumą, prie situacijos, kai mažuma stebi daugumą*.¹⁰⁹ Galios panaudojimo atžvilgiu reginys pakeičia prižiūrėjimą. Modernioji valdžia linkusi likti šešėlyje ir pati stebėti žmones, o ne būti jų stebima. Tačiau postmoderno epochoje vyksta kitoks procesas – naujų galios technikų plėtra, kurios esmė priešinga – dauguma, stebinti mažumą. Mąstytojas turi galvoje žiniasklaidos iškilimą ir suklestėjimą (o ypač televizijos), o ji ir paskatino šalia Panoptikumo sukurti kitą galios mechanizmą, kurį, savo sukurta nauja sąvoka, jis pavadina *Sinoptikumu*.¹¹⁰ Panoptikumas, net visuotinai taikomas, buvo lokalinė įstaiga: panoptinės institucijos sąlyga ir jos rezultatas buvo jos valdinių *imobilizavimas*. Sinoptikumas yra globalaus pobūdžio; stebėjimo aktas atsieja stebinčiuosius nuo jų vietovės – perkelia juos į kibererdvę, kurioje atstumas nieko nebereiškia, net jei kūnai tebebūna toje pačioje vietoje.¹¹¹ Sinoptikumo taikiniai iš *stebimųjų* virsta *stebinčiaisiais*. Jie susijungia į eksteritorinį tinklą, kuris leidžia daugumai stebėti mažumą. Panoptikumas *verčia* žmones pereiti į stebimųjų padėtį; Sinoptikumui nereikalinga prievarta – jis sugundo žmones stebėti. Ką jie stebi? Stebimoji mažuma – tai elitas. Jų pagrindinis skiriamasis bruožas – tai savybė būti stebimam daugumos, o tai ir yra globalumas. Panoptikume stebimoji dauguma – tai lokalieji.¹¹² Postmoderno epochoje lokalieji ir globalieji susitinka reguliariose sutelevizintose transliacijose. Susitikimo atgarsiai atspindimi lokalinių sienų – šitaip askleidžiamas ir sustiprinamas tų sienų tvirtumas. Televizorių ekranuose matomi patrauklaus gyvenimo vaizdiniai ir tiesiogiai (pvz., reklama) ar netiesiogiai (pvz., “muilo operos”) siūlomi tokio gyvenimo įvaizdžiai tampa galingais šių dienų dominantais ir be prievartos naudojimo. Tokie pseudotikrovės vaizdiniai tampa “realesni už realybę”. Gyvenimas ekrane pradeda diktuoti gyvenimą realybėje, patraukliai piešdamas spalvingas jo modifikavimo galimybes. Tačiau ar tokie “idealūs” televiziniai įvaizdžiai iš tiesų galėtų tapti etalonais realybėje? Televiziniai “tiesos” eksperimentai (pvz., realybės šou) ne apnuogina realųjį gyvenimą, bet įima jį į tam tikrą dirbtinę terpę, kurioje kuriamas hipertikrovės gyvenimas. Tokiu būdu iškreipiamas tikrovės ir hipertikrovės *santykis*. Baudrillard’as rašo: “Tiesos” eksperimente traukia ne paslaptis ar perversija, o tam tikras malonus šiurpulis, kurį sukelia tikrovė, arba savotiška hipertikrovės estetika, šiurpas dėl svaiginančio, apgaulingo atitikimo, žadą gniaužiantis atsitolinimas ir sykiu padidinimas, mastelio iškreipimas, perdėtas skaidrumas. <...> Matome tikrovę tokią, kokia ji niekuomet nebuvo <...>, čia nėra vietos erdvės perspektyvai ir žvilgsniui į gilumą <...>.

¹⁰⁸ Bauman Z. *Postmodernity and its Discontents*, New York: New York University Press, 1997, p. 93.

¹⁰⁹ Mathiesen Th. The viewer society: Michel Foucault’s “Panopticon” revised // *Theoretical Criminology*, 1997, p. 215.

¹¹⁰ Ten pat, p. 221.

¹¹¹ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 71.

¹¹² Ten pat.

Mėgavimasis mikroskopine simuliacija, transformuojančia tikrovę į hipertikrovę”.¹¹³ Televizijos pateikiama tiesa nėra tikra, tai net nebe tikrovės atspindys, ne perspektyvos, panoptinės sistemos ar žvilgsnio tiesa, - tai manipuliacinė, perforuotas gyvenimo atkarpos saugančių matricų, galimas kombinacijas lemiančio kodo tiesa. Todėl, rašo Baudrillard’as, “TV akis nebėra absoliutaus žvilgsnio šaltinis, o kontrolės idealas nebėra skaidrumas”.¹¹⁴ Postmoderniosios vartotojų visuomenės nariai, galima sakyti, yra žiniasklaidos aukos. Jų garsiai skelbiama teisė rinktis, apsiriboja visagaliu *mass media* autoritetu. Umberto Eco rašo: “Žiniasklaida moko vartotoją būti laisvu jį valdydama: medijos multiplikacijos mastas ir pobūdis įsiterpia į individo realųjį gyvenimą, grasindama ištirpdyti jį hiperrealybėje. Tariama vartotojo laisvė visiškai pajungiama žiniasklaidos galiai”.¹¹⁵

Baumanas, veikale *Iššvaistyti gyvenimai: Modernybė ir jos atstumtieji* apmąstydamas Panoptikumo – senojo Didžiojo Brolio ir Sinoptikumo – naujojo Didžiojo Brolio panašumus ir skirtumus, išvelgia tam tikrų esminių sąsajų. “Senasis Didysis Brolis veikė pagal *priklausymo (inclusion)* principą, įimdamas žmones ir juos saugodamas. Naujojo Didžiojo Brolio veikimo principas – *išskyrimas (exclusion)* – pastebėti žmones, netinkamus tam tikroje vietoje. Pastarasis veikia kaip milžiniška akyla tobulai kompiuterizuota apsaugos sistema, iš tam tikros teritorijos eliminuodamas neturinčiuosius reikiamų kredencialų”.¹¹⁶ Mūsų protėviai, pabrėžia mąstytojas, siekė išsivaduoti iš didelių ar mažų Benthamo/Foucault tipo panoptikumų – milžiniškų gamyklų ir fabrių mašinerijos. Taip jie tikėjosi tapti *laisvi*. Bet šiuolaikiniame pasaulyje senąjį Didįjį Brolį pakeitė naujasis – kompiuterizuotų apsaugos sistemų tinklas – nuo gyvenamojo namo užmiestyje iki hipermarketo miesto centre. Didysis Brolis tave stebi. “Nesvarbu kokiu – priklausymo ar išskyrimo – principu paremtas visuomenės gyvenimas, bet tai yra vienintelis būdas valdyti sociumą”.¹¹⁷ Šiuolaikinė visuomenė savo narius traktuoja kaip vartotojus, todėl būtent jiems priklauso laisvas kelias įeiti pro kompiuterizuotus apsaugos vartus. Kad individas taptų visaverčiu visuomenės nariu, jis turi atitikti socialines normas, t. y. *vartoti*.¹¹⁸ Postmodernioji visuomenė skurdžius traktuoja kaip asocialiuosius, nes jie nėra vartotojai. Vykdoma neturtingųjų kriminalizacija. Tokiu būdu pirmą kartą istorijoje, rašo Baumanas, žemiausias socialinis sluoksnis postmoderniajai visuomenei tampa apskritai *nereikalingas*. Skurdžiai neįeina į investicijų ir rinkos sferas. Jie neteikia naudos. Todėl šių dienų visuomenė pripažįsta kaip savo narius tik vartotojus, o tai reiškia, kad visavertis sociumas turi būti sudarytas tik iš aukštesniųjų socialinių klasių.¹¹⁹

Baumanas, kaip matome, aptardamas laisvės kaip socialinio santykio problematiką, išvelgia esminių šio santykio pokyčių lyginant modernybės epochą su postmodernybe. Tačiau tiek vienu, tiek ir kitu laikotarpiu, pripažįsta Baumanas, “<...> laisvė yra *santykis* – galios santykis. Esu laisvas tik tuomet, jei galiu veikti pagal savo valią ir siekti to, ko ketinu siekti; tai reiškia, kad kiti žmonės bus neišvengiamai suvaržyti mano atliekamų veiksmų ir kad nepasieks to, ko *jie* troško”.¹²⁰ Tokiu būdu galima išvelgti esminę laisvės, kaip socialinio

¹¹³ Baudrillard J. Simuliakrai eina pirma // *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 39.

¹¹⁴ Ten pat, p. 40.

¹¹⁵ Eco U. Reports from the Global Village // *Travels in Hyperreality: Essays*, vol. 3, London: Picador, 1987, 148.

¹¹⁶ Bauman Z. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 132.

¹¹⁷ Ten pat, p. 133.

¹¹⁸ Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1998, p. 90-91.

¹¹⁹ Ten pat, p. 91.

¹²⁰ Bauman Z. *Postmodernity and its Discontents*, New York: New York University Press, 1997, p. 27.

santykio, paralelę tarp industrializmo ir vartotojiškumo stadijų. Industrializmo periodu laisvės privilegija “atiteko” gamyklų savininkams – jie valdė darbo jėgos mases; vartotojiškumo periodu laisvės privilegija priklauso rinkai – būtent ji valdo vartotojus, nuolat skatindama geismą pirkti ir formuodama jų poreikius. Tad postmodernybėje, rašo Baumanas veikale *Individualizuota visuomenė*, įvyksta esminis pokytis kapitalo atžvilgiu – juo tampa ne tiek *materialūs daiktai*, kiek *idėjos*.¹²¹ Centrinę vietą rinkoje užima nebe gamintojai, o vartotojai. Idėja tampa varomąja jėga priversti vartotojus pirkti. Kapitalo *išlaisvinimas* nuo gamybinės darbo jėgos globalizacijos sąlygomis reiškia Benthamo Panoptikumo kaip socialinės kontrolės modelio transformaciją. Gamybinis industrinis darbas, paremtas hierarchiniu santykiu *kontroliuojantieji-kontroliuojamieji*, vartotojiškoje visuomenėje netenka prasmės. Naujoji galios hierarchija, rašo Baumanas, paremta galimybe per kuo trumpesnę laiką įveikti kuo ilgesnį atstumą (laiko/erdvės susitraukimas). Naujosios galios principas – mobilumas; imobilumas reiškia padėtį naujosios galios hierarchijos apačioje.¹²² Todėl galime daryti tokią išvadą: panoptinės galios strategijos, priklausiusios modernybės laikotarpiui, postmodernybėje turi tendenciją išnykti, *transformuodamosi* į sinoptines. Grįžtant prie Baumano išvalgų, kyla mintis, kad, iš esmės, postmodernioji vartotojų visuomenės *laisvė nėra laisva*: ji tampa pasirinkimo galimybių pseudolaisve, nes nesi laisvas nesirinkti.

¹²¹ Bauman Z. *Individualized Society*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 27.

¹²² Ten pat, p. 35.

3. Multikultūralizmas – kultūrų pliuralizmas, sintezė ar homogenizacija?

Tiriant Baumano poziciją bendruomenės kaip tokios atžvilgiu, nuo laisvės kaip galios santykio analizės turime pereiti prie globalizacijos ir kultūros santykio apmąstymo. Kodėl? Laisvės kaip galios santykio pokyčiai nuo modernybės iki postmodernybės epochų tapo lemtingi bendruomenei kaip tam tikram socialiniam dariniui. Industrializmo kaip masinio gamybinio darbo sistemos pabaiga ir vartotojų visuomenės įsigalėjimas esmiškai pakeitė bendruomenės sampratą ir bendruomeniškumo kaip socialinių santykių supratimą. Ką tai reiškia? Bendruomenė, modernybės laikotarpiu traktuota kaip uždaras socialinis vienetas, galimas sulyginti su gentimi kaip tokia, postmodernybės epochoje tampa atviru socialiniu dariniu, pliuralistine socialine kultūrine visuomenės ląstele. Tad dabar šiame tyrime nebeapsiribosime bendruomene kaip tokia, o į postmodernią socialinę situaciją pažvelgsime iš kiek platesnės perspektyvos. Tai reiškia, kad pabandydysime apmąstyti jau minėtą globalizacijos ir kultūros (-ų) santykį. Aiškinsimės, kas yra multikultūralizmo fenomenas – kultūrų pliuralizmas, vienovė ar homogenizacija.

Baumanas, imdamasis apmąstyti multikultūralizmo reiškinį, atsigręžia į visuomenę kaip tokią. Tad ir mes, stengdamiesi geriau suprasti mąstytojo minties trajektoriją, pradėsime nuo to, kaip Baumanas traktuoja multikultūralizmą kaip tokį postmoderniojoje socialinėje kultūrinėje situacijoje. Autorius sprendžia problemą: ar multikultūralizmas skirtingų kultūrų branduolius išsaugo nepaliestus, ar ištirpdo juos vienoje belytėje “kultūrinėje” masėje? Iš pirmo žvilgsnio nė viena kultūra, stiprėjant multikultūrinėms tendencijoms, nepraranda savitumo ir esmės branduolio, skiriančio ją nuo kitų. Baumanas rašo: “Multikultūrinė visuomenė apeliuoja į toleranciją kultūrinių skirtumų atžvilgiu, skirtingų kultūrinių projektų galimybę, kultūrinių alternatyvų laisvę; tarp skirtingų gyvenimo būdų <...> brėžiama mobili, tarpusavio susitarimu nustatyta siena, sauganti kultūrinius skirtumus ir sudaranti sąlygas laisvai skirtingų kultūrų komunikacijai”.¹²³ Tad kaip, remiantis mąstytoju, įmanomas skirtingų kultūrų derinys, išvengiant tarptautinio masto konfliktų? Galima teigti, kad multikultūriniai principai, įgalinantys skirtingų kultūrų taikų tarpusavio bendravimą, išsaugant paskirus kultūrinius identitetus, tokiu būdu gali būti suartinami su tam tikromis kosmopolitinėmis tendencijomis. Kodėl? Nes kosmopolitizmas, kaip skirtingų kultūrų “mainai” ir jų įvairovės propagavimas, kaip ir multikultūralizmas steigia tam tikrą kultūrinio pliuralizmo galimybę. Tomlinsonas pabrėžia: “Kosmopolitiška kultūrinė nuostata negali atmesti pliuralizmo dėl racionaliai nustatytų visuotinių žmogaus interesų reikalavimų. Kosmopolitiški žmonės tuo pat metu turi būti ir universalistai, ir pliuralistai”.¹²⁴ Tokiu būdu, mūsų galva, viena vertus, multikultūriniai principai gali būti sugretinami su respublikos idėja, iš esmės paneigiant kultūrinio imperializmo ar kolonializmo galimybę. Kita vertus, multikultūralizmas reiškia, kad pilietiškumas nebereiškia savipriskyrimo (*self-ascription*) tam tikrai kultūrai etniškumo ir nacionalizmo prasme; kultūra nėra uždaras vienetas analogiškas genčiai, tačiau kultūrinis savitumas netrukdo dalyvauti bendrame viešajame gyvenime. Baumanas rašo: “<...> multikultūralizmas priešingas ideologijoms, saugančioms homogenizacijos tendencijų nepaliestus kultūrinius skirtumus ir užkertančioms kelią laisvai kultūrinei kaitai tarp bendruomenių <...>. Taip pat postmoderniojo

¹²³ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 197-198.

¹²⁴ Tomlinson J. Kosmopolitizmo galimybė // *Globalizacija ir kultūra*, Vilnius: Mintis, 2002, p. 200.

multikultūralizmo sąlygomis tampa neįmanoma diskusija apie kultūrinius skirtumus, o jų privalumai ar trūkumai tam tikrais aspektais vertinami kaip reliatyvūs.”¹²⁵ Tad šiuolaikinis multikultūralizmas iškyla kaip problemiškas: viena vertus, šis fenomenas gali būti traktuojamas kaip daugybės kultūrų koegzistavimas, kita vertus, kaip kultūrinio imperializmo galimybė. Tokiu atveju kyla esminis klausimas: ar gali būti, kad multikultūralizmas, pripažindamas laisvą kultūrinę kaitą tarp bendruomenių, ištirpdo kultūrinius skirtumus ir sulydo juos į vieną globalinę kultūrą? Ar tokiu būdu multikultūralizmas neatskleidžia platesnės – globalinės kultūros kaip viešpataujančios kultūros – problemos? Jei multikultūralizmas, remiantis Baumanu, esmiškai paliečia kultūrinius skirtumus ir propaguoja laisvą kultūrinę kaitą, galbūt galima daryti prielaidą, kad skirtingos kultūros patiria tam tikrą tarpusavio niveliaciją? Mąstytojas akcentuoja: “<...> multikultūralizmas ištikimas laisvei kaip svarbiausiai vertybei: <...> kultūrinio pasirinkimo galimybė suprantama kaip teisė užkirsti kelią vienos dominuojančios kultūros iškilimui”.¹²⁶ O gal skirtingos kultūros, stiprėjant multikultūralizmo tendencijoms, ne iškelia vieną dominuojančią kultūrą, o visos tampa viena – to laikotarpio vyraujančia ar dar daugiau: viešpataujančia – kultūra? Galbūt, sakytume, net paradoksaliu būdu, multikultūralizmas steigia ne kultūrinę polivalenciją, o globalios monokultūros iškilimą? Tokia globalinė monokultūra turėtų būti suvokiama, mūsų galva, kaip globalinė *kapitalistinė* kultūra. Ši prielaida galėtų būti priimtina dėl to, kad vartotojiška rinka visame Vakarų pasaulyje išstūmė industrialistinę masinio gamybinio darbo sistemą, ir kapitalizmo galia tapo transnacionalinė. Visas nacionalines kultūras “inkorporavus” į globalinę kapitalistinę ekonominę sistemą, išauga viską apimanti kapitalizmo kultūra. Transnacionalinių korporacijų politinė-ekonominė galia ir pasaulinis jų mastas yra sykiu ir ideologinė galia apibrėžti globalinę kultūros tikrovę. Tarkime, tai puikiai atskleidžia situacija, jog transnacionalinės žiniasklaidos korporacijos yra visiškai integruotos į kapitalistinę pasaulio sistemą ir sistemos plėtroje atlieka funkcinį vaidmenį: “Savo vaizdiniais ir žiniomis jos perteikia įsitikinimus bei nuomones, žadinančias ir sutvirtinančias žiūrovų palankumą tai tvarkai, kuri apima visą sistemą”.¹²⁷ Taigi čia teigiama ne tik tai, kad kapitalizmas nulemia ir struktūruoja globalinę politinę ekonomiką, bet kad ir šiuo procesu jis nulemia globalinę kultūrą – skleisdamas sukomercintus žiniasklaidos produktus, kuriuose glūdi korporacinio kapitalizmo ir vartotojiškumo moralė bei vertybės. Tai suvokiama kaip kultūrinė visuma – “gyvenimo būdas” ir “raidos kelias”, kuriuo turi eiti besivystančios tautos.¹²⁸

Multikultūralizmas vedamas neva liberalios tolerancijos skirtingoms kultūroms ir jų pasirinktiems ar paveldėtiems identitetams. Ši srovė – tariamai konservatyvi jėga, sauganti kultūrinius skirtumus. Moralinis pakrikimas stebuklingu būdu steigiamas kaip kultūrinės įvairovės estetiškas grožis, rašo Baumanas.¹²⁹ Kaip matome, postmodernusis multikultūralizmas, lyginant su moderniuoju, t. y. aukščiau Baumano pristatytu kaip propaguojančiu kultūrinius skirtumus ir kultūrinių identitetų įvairovę, patiria radikalių transformacijų. Tiksliau, esmiškai išsigimsta. Ką tai reiškia? Šiuolaikinis multikultūralizmas globalinio kapitalizmo sąlygomis praranda savo funkcijas. Būtent todėl, remiantis Baumanu, šios sąvokos ir vertėtų atsisakyti. Touraine pastebėjimu,

¹²⁵ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 198.

¹²⁶ Ten pat.

¹²⁷ Schiller H. I. *Transnational Media and National Development* // ed. by Nordenstreng K., Schiller H. I. *National Sovereignty and International Communication*, Norwood, NJ: Ablex, 1979, p. 30.

¹²⁸ Ten pat, p. 31.

¹²⁹ Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 107.

multikultūralizmas postmodernybės epochoje negali būti deklaruojamas kaip kultūrinių alternatyvų laisvės postulatą; atvirkščiai, kultūrinėje įvairovėje jis iškyla kaip vizija, kur kas labiau artima *multikomunitarizmui*.¹³⁰ Multikultūralizmas turėtų propaguoti pagarbą individų pasirinkimo laisvei ir teisei patiems modeliuoti savo gyvenimą pagal savosios kultūros principus, tuo tarpu multikomunitarizmas steigia bendruomeninę individų tarpusavio priklausomybę ir individualių skirtumų ištirpdyimą joje. Todėl multikultūralizmo sąvoka netinkama apibūdinti postmoderniąją kultūrinę situaciją, o politinė prasme – net žalinga.¹³¹ Tad multikultūralizmas, prarasdamas savo pagrindines funkcijas ir tokiu būdu supanašėdamas su multikomunitarizmu, mūsų galva, atveria kelią globalinės kapitalistinės monokultūros įsigalėjimui. Skirtingos kultūros, sulydydamos savo kultūrinius skirtumus globaliajame kapitalistiniame “bendruomeniškume”, praranda savo savitumą ir skirtingumą. Arba – tie kultūriniai skirtumai netenka prasmės. Jei kartu su Baumanu pažvelgtume į kultūrų skirtingumą iš plačios pasaulinės perspektyvos, pastebėtume kultūrinę nelygybę tik tuo atžvilgiu, kaip stipriai viename ar kitame regione įsigalėjusios vartotojiškumo tendencijos.¹³² Taigi kultūrinis skirtingumas pasireiškia tik tiek, kiek viename ar kitame regione stiprios kapitalistinės tendencijos.

Multikultūralizmas – postmodernybės epochoje tai klaidinantis terminas ne vien tik dėl Touraine minimų priežasčių. Kaip pabrėžia Baumanas, ši sąvoka žymi ne tik kultūrinę *įvairovę*, bet *kultūrų įvairovę*. Dar daugiau: multikultūralizmas reiškia kultūrinės sistemos ar visumos – kiekviena iš jų daugiau ar mažiau uždara, atsiskyrusi nuo kitų – su savo kultūrinėmis normomis, vertybėmis ir principais.¹³³ Nesvarbu, kad ir kokios savitos šios kultūrinės sistemos ar visumos bebūtų, remiantis multikultūralizmo principais, jos gali laisvai komunikuoti tarpusavyje. Baumano žodžiais tariant, “<...> nepaisant politinė ar administracinė prasme viena nuo kitos atskirtų kultūrų, jų nariai gali laisvai palikti savąją kultūrą, kad įsikurtų kitoje; tokiu būdu įmanomas judėjimas iš vienos į kitą kultūrą ir “tarp” jų <...>”. Multikultūralizmas, priduria Baumanas, tokį laisvą kultūrinį judėjimą toleruoja tol, kol išsaugomas kultūrinis identitetas: jei iškyla kultūrinės hibridizacijos grėsmė, kultūra tampa ambivalentiška, t. y. patyrusi kitų kultūrų įtaką ir praranda savosios tapatybės grynumą. Net ir laisvas tarpkultūrinis judėjimas negali pažeisti kultūrinio heterogeniškumo.¹³⁴ Tačiau tokiu atveju iškyla jau minėta problema: kaip paskiros heterogeniškos kultūros, laisvai komunikuodamos tarptautiniais mastais, gali išsaugoti savo tapatybę globalinio kapitalizmo sąlygomis? Toks tikslas vargiai įgyvendinamas, nes, kaip pripažįsta mąstytojas, postmodernybės epochoje kultūrų pliuralizmas ištirpdomas kultūrinės homogenizacijos *praktikoje*.¹³⁵ To priežastis – globalinė kapitalizmo monopolija.

Čia reiktų pabrėžti, kad moderniosios darbo etikos pabaiga ir postmoderniosios vartojimo estetikos įsigalėjimas turėjo didžiulės įtakos multikultūralizmo fenomeno transformacijoms šiuolaikiniame pasaulyje. Mūsų galva, multikultūriniai principai prarado savo veiksnumą, o multikultūralizmo idėja – grynumą. Tradiciniai moderniosios antropologijos modeliai akcentavo tam tikros kultūros organišką vienybę (*unity*), uždarumą ir savarankiškumą. Naujas postmoderniosios antropologijos pobūdis visiškai priešingas: jis

¹³⁰ Touraine A. Faux et vrais problèmes // *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La Découverte, 1997, p. 85.

¹³¹ Ten pat, p. 91.

¹³² Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 109.

¹³³ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 199.

¹³⁴ Ten pat, p. 200.

¹³⁵ Ten pat.

akcentuoja (o iš tikrųjų švenčia) vienos kultūros atvirumą kitai, kultūrinių sienų pralaidumą, kultūrinės poetikos neskaidrumą (*impurity*). Ši nauja kultūrinio neskaidrumo skvarba kelia tam tikrą riziką panaikinti kultūrinius skirtumus, o paskirai kultūrai gresia tapti globaliosios kaitos simboliu.¹³⁶ Tokiomis sąlygomis kyla ne tik esminės tarpkultūrinės problemos, bet ir tampa komplikuoti tam tikros kultūros viduje galiojantys vertybiniai ir doroviniai principai, asmenybės sąvoka, gyvenimo bendruomenėje sąlygos. Postmoderniojo multikultūralizmo šūkis, anot Baumano, galėtų būti toks: *Atleiskite, bet mes negalime ištraukti jūsų iš tos painiavos, kurioje esate.*¹³⁷ Būtent jau ankstesniame skyriuje aptartas postmodernybės epochos “takumas”, “skystumas”, dereguliacija tampa lemtingu veiksmu paskiros kultūros atžvilgiu – ji tampa lokali, t. y. netekusi reikšmės tarpkultūrinėje arenoje. Šiuolaikinėje Vakarų vartotojų visuomenėje išigali globali kapitalistinė kultūra. Tokiu būdu iš esmės paneigiamas moderniojo multikultūralizmo principas – vengti bet kokios kultūros viešpatavimo. Baumanas postmodernųjų multikultūralizmą apibūdina kaip “ideologijos pabaigos ideologiją”. *Išsilaisvinimas (disengagement)* iš modernio industrialistinės socialinės sistemos, anot mąstytojo, reiškia: pirma, naujos galios strategijos pradžia; antra, šiandieninės naujosios socialinės sistemos hierarchijos kaip visuomenės norminamojo veiksmo *perteklių (excess)*.¹³⁸ Ką tai reiškia? Eksteritorinių ekonominių galių įsiviešpatavimas, gamintojų vaidmens socialinėje sistemoje pakeitimas vartotojų role, naujosios informacijos ir komunikacijos technologijos postmodernybėje tapo lemtingais faktoriais paskirai kultūrai kaip tokiai. Baumano pastebėjimu, “<...> išnyksta kultūrinė distancija tarp etninės, religinės ir lingvistinės aplinkos”.¹³⁹ Tokiu būdu sulydomi ne tik paskiri vienos ar kitos kultūros skiriamieji bruožai, bet ir pačios kultūros sunivelijuojamos į globaliąją kapitalistinę monokultūrą.

Tad koks gi paskiros kultūros kaip tam tikro vieneto likimas? Ar tikrai visos “lokalios” kultūros bus sulydytos į vieną globalią monokultūrą? O galbūt jos taps tik “šešėlinėmis pseudokultūromis” pastarosios akivaizdoje? Peteris Cawsas viliasi, kad “<...> multikultūralizmo šviesoje paskiros kultūros taps vieningomis, tačiau nesusilies į vieną globalią monokultūrą. Tokia viltis šiuolaikiniame pasaulyje gali atrodyti esanti utopija, tačiau <...> paskiri individai turėtų stengtis peržengti savosios kultūros ribas, dėl įgimto autonomijos jausmo išsaugodami kultūrinę tapatybę <...>”.¹⁴⁰ Toks švietėjiškas Cawso paskatinimas multikultūralizmo sampratą priartina prie universalizmo principų propagavimo būtinybės. Kodėl? Baumanas rašo: “Universalumas nėra skirtingumo priešas, t. y. nereikalauja nei kultūrinės homogenizacijos <...>, nei skirtingų kultūrų konsensu suspendavimo. Universalumas reiškia tinkamą, t. y. savąją tapatybę išsaugančių kultūrų tarpusavio komunikavimą.”¹⁴¹ Tai taptų verdiktu globalinei kapitalistinei *monokultūrai*.

Apibendrinant reikėtų akcentuoti, kad visiškas tautos uždarumas savyje, mėginimas neišleisti svetimų kultūrų elementų, išvengti jų įtakos ir nesikeisti (likti statiška) yra neįmanomas. Tauta visada esti apsupta kitų tautų ir atsiribojimas nuo jų yra neįmanomas. Tauta esti panaši į atskirą žmogų, o šis, jei remsimės Martinu

¹³⁶ Chicago Cultural Studies Group. *Critical Multiculturalism* // ed. by Goldberg D. T. *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1997, p. 121.

¹³⁷ Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 124.

¹³⁸ Ten pat, p. 125.

¹³⁹ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 201.

¹⁴⁰ Caws P. *Identity: Cultural, Transcultural, and Multicultural* // ed. by Goldberg D. T. *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1997, p. 385.

¹⁴¹ Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999, p. 202.

Heideggeriu, visada save atranda jau esantį tarp žmonių ir su žmonėmis. Taigi tautos buvimas pasaulyje neišvengiamai yra bendravimas su kitomis tautomis, taigi ir jos kultūra negali būti nepaliesta šio bendravimo.

Postmodernios visuomenės žmogui turėtų pasirodyti logiška kultūrinės sintezės idėja, kuri veikia kaip neišvengiamybė. Ši sintezė, rašo Saulius Stelmokas, yra neišvengiama ir vienintelė priemonė prieš globalizaciją, kuri reiškia vienos tautinės kultūros įsiviešpatavimą. Yra esminis skirtumas tarp globalizacijos (kurią atlieka viena kultūra ar kitas darinys) ir bendros pasaulinės kultūros gimimo arba atsiradimo.¹⁴² Taigi, remiantis Stelmoku, pastebimas esminis kultūrų sintezės ir vienos globalinės monokultūros iškilimo skirtumas. Sintezavimas pasireiškia šiuo atveju ne kaip vienos kultūros elementų priėmimas į savo kultūrą, o kelių kultūrų elementų jungimas tarpusavyje ir sulydimas su savo kultūros esme. Toks judesys, jei remsimės Stasiu Šalkauskiu, užkerta kelią vienos svetimos kultūros įtakai mažoje tautoje. Taigi nebelieka priklausomybės nuo svetimos tautos kultūros vienašališkos priklausomybės. Tokį postmoderniojo multikultūralizmo tikslą kelia ir Cawsas savo aukščiau išsakytoje mintyje. Globalinės (kapitalistinės) monokultūros iškilimo atveju susiduriama tik su vienašakiška įtaka. Todėl globalizacija šiuo atveju turėtų būti suprantama kaip uzurpacija, taigi užgrobimas, užvaldymas ar įsiviešpatavimas. Pasiduoti vienašališkai kultūrinei įtakai reiškia leisti užvaldomiems. Tuo tarpu kultūrinė sintezė, pabrėžia Stelmokas, sumažina užvaldymo galimybę, nes pasiduodama kelių kultūrų įtakai, kas stabdo svetimų kultūrų uzurpaciją, tauta išlaiko kultūrinę nepriklausomybę ir identitetą.¹⁴³ Kita vertus, jei laikysime, kad sintezė griaua kultūrinį identitetą, tai teks akcentuoti, kad kultūra yra statiška.¹⁴⁴

Tenka pripažinti, kad kultūrinė sintezė nuolat vyksta ir tautinės kultūros nuolat kinta, ir tai nėra utopinis planas, sprendžiantis kaip mums elgtis su savo kultūra, o neišvengiama ir savaiminė realybė – tokia sintezė ir toks kitimas vyksta be mūsų valios. Mes tegalime šį vyksmą tik pakoreguoti – viena ar kita linkme.

¹⁴² Stelmokas S. Kultūrų sintezė – kultūros politikos modelis ir neišvengiamybė // ats. red. Mickevičius A. *Globalumas ir lokumas: Mokslinės konferencijos medžiaga, 2003 m. gegužės 2-3 d.*, Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2003, p. 53.

¹⁴³ Ten pat.

¹⁴⁴ Ten pat.

4. Kosmopolitizmas kaip solidarumo etika: Kantas, Derrida, Baumanas

Pereinant nuo postmoderniojo multikultūralizmo prie postmoderniojo kosmopolitizmo problemos, galima kelti klausimą, kokie pagrindiniai globalumo/lokalumo dialektikos pokyčiai įvyko XXI amžiuje. Tradicinio komunitarizmo pabaiga ir individualistinio komunitarizmo pradžia, panoptinių režimų perversija į sinoptines hierarchijas – visa tai skatina kalbėti ne tik apie kultūrų sintezę kaip naują multikultūrinės politikos modelį, bet ir apie kosmopolitizmą kaip fenomeną, reikalaujantį esmiškai naujų apmąstymų ir net, drįstume sakyti, kosmopolitinės etikos kaip tokios principų pagrindimo.

Baumanas, keldamas šiuolaikinio kosmopolitizmo problemą, apmąsto moralinio politinio išipareigojimo ir vietinės situacijos sąsają. Tai bandymas atsiplėšti nuo konkretizuoto, lokalistinio, griežtai antiadministracinio ir antivisuotinančio romantinio antimodernizmo. Mąstytojas atsižvelgia į sudėtingus globalizacijos tarpusavio sąsajas, o ne romantizuodamas aiškina “lokalizmo” galias. Baumanas rašo: “Moralė, mūsų paveldėta iš ikimodernių laikų – vienintelė mūsų moralė, - yra artumo moralė, o tokia, deja, netinka visuomenėje, kur visa svarbi veikla atliekama per atstumą <...>. Turimos moralinės priemonės (moderniai technologinei galiai. – J. B.) įgyti ir valdyti išlieka tokios pat, kokios buvo “namudinės pramonės” laikais. Moralinė atsakomybė mus skatina rūpintis, kad vaikai būtų pavalgę, aprenkti ir apauti, tačiau ji negali mums duoti praktinių patarimų, kai susiduriame su pribloškiančiais vaizdais nuniokotos, sausrų ir karščio nualintos mūsų planetos, kurią paveldės mūsų vaikai ir vaikų vaikai ir kurioje turės gyventi, patirdami tiesioginius ir netiesioginius kolektyvinio mūsų nerūpestingumo padarinius”.¹⁴⁵ Pastangas išsaugoti vietines bendruomenes ir priešinimąsi globalizacijai Baumanas vadina morale “su stipriomis, bet trumpomis rankomis”.¹⁴⁶ Tokios pastangos reikšmingos ne dėl jų veiksmingumo, o dėl to, kad parodo, jog visiems rūpimi, t. y. globalūs dalykai turi būti diegiami į kasdienę, vietinę patirtį ir žmonių “moralinį gyvenamą pasaulį”.¹⁴⁷ Kosmopolitinė nuostata, remiantis Baumanu, turi diegti supratimą, jog platesnis pasaulis siejasi su vietos pasauliu ir atvirkščiai. O tai jau pretenduoja į tam tikrą “etinį globalizmą” (perfrazuojant Robertsono pasiūlytą terminą *glocalizacija*). Ką tai reiškia? Galima sakyti, kad kosmopolitui pirmiausia reikia aktyvios nuovokos, jog priklauso platesniam pasauliui, jog geba patirti “nutolusį tapatumą”: tokį tapatumą, kuris neapsiriboja vien betarpiška vietoje, bet įtraukia ir visiems mums, žmogiškosioms būtybėms, būdingo bendrumo, visiems gresiančių bei atsirandančių galimybių ir savitarpio atsakingumo pajautą. Tokias intencijas ir išreiškia Baumanas, kalbėdamas apie “artumo moralę”. Vadinasi, svarbiausia kosmopolitizmo savybė yra išvalga, jog globalizuotas pasaulis yra toks, kuriame “nėra kitų”.

Tačiau tuomet antras būtinas patikslinimas kreiptų kone į priešingą sampratą – tai išsąmoninimas, jog pasaulis susideda iš *daugelio* kultūrinių kitoniškumų. Tuo norima pasakyti, jog kosmopolitas turi suvokti teisėtą kultūrų pliuralizmą ir atvirumą kultūriniais skirtumams. Tad svarbu, kad dvi tos nuostatos dalys būtų suvokiamos ne kaip antitezinės ir antagonistinės, o kaip viena kitą reguliuojančios ir todėl mus nuteikiančios,

¹⁴⁵ Bauman Z. *Postmodern Ethics*, vol. 2, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1994, p. 217-218.

¹⁴⁶ Ten pat, p. 218.

¹⁴⁷ Ten pat.

Tomlinsono žodžiais tariant, *nesiliaujančiam dialogui* tiek mumyse pačiuose, tiek su mums tolimų kultūrų žmonėmis.¹⁴⁸

Baumano pastebėjimu, imigrantai, kaip ir kiti prieglobsčio ieškantieji, yra kriminalizuojami – kaip ir skurdžiai vartotojų visuomenėje. Kodėl? Nes jie atvyksta į tam tikrą valstybę dažnai nelegaliai, neturėdami reikiamų asmens dokumentų. Taigi – ne kaip turistai, o kaip bastūnai, dar daugiau: kaip asocialai, pretenduojantys į tam tikrą prieglobsčio teisę. Mąstytojas rašo: “Valstybių vyriausybės juos traktuoja kaip tikrus nukrypėlius nuo normos kitus (*deviant other*), potencialius valstybės saugumo sergėtojų taikinius”.¹⁴⁹ Būtent tokia vyriausybių vykdoma prieglobsčio ieškančiųjų diskriminacija, Baumano manymu, reikalauja *atnaujinti* tarptautinės teisės nuostatas ir padaryti tam tikrų pataisų. Toks kritiškas vyriausybių vykdomos politikos vertinimas priartina Baumaną prie prancūzų postmodernisto Jacques'o Derrida politinės filosofijos postulatų. Tokiu būdu Baumano “artumo moralės” reikalavimas gali būti sugretinamas su Derrida prieglobsčio teisės ir prieglobsčio miestų idėjomis. Anot Derrida, tarptautinė teisė turėtų tapti drąsiu pareiškimu ir naujove istorijoje kaip prieglobsčio teisės siekimas ir svetingumo pareigos vykdymas. Filosofas ragina visus pasaulio miestus suteikti pabėgėliams prieglobstį. Baumanas, kalbėdamas apie “artumo moralę”, paveldėtą iš ikimoderniųjų laikų, vadina ją vienintele mūsų turima morale. Tačiau vartotojų visuomenėje kyla grėsmė ją prarasti. Mąstytojas susieja prieglobsčio ieškančiųjų problemą su vartotojiškumo išsigalėjimu. Kodėl? Baumanas rašo: “Pabėgėliai (*refugees*), perkeltieji asmenys, ieškantieji politinio prieglobsčio (*asylum seekers*) – tai globalizacijos atmatos. Tačiau – ne tik mūsų laikų atstumtieji. Visi jie – ir “tradicinio” industrializmo, moderniosios gamybinės sistemos atmatos. <...> ekonominis progresas, pasiekiantis net ir atokiausius kampelius, <...> sutrypia savo kelyje visas išlikusias alternatyvias vartotojiškai visuomenei gyvenimo formas”.¹⁵⁰ Baumanas išvelgia esminę žmogaus egzistencinio moralinio išsipareigojimo prigimties ir galimų ribų problemą. Todėl kyla būtinybė praplėsti Baumano “artumo moralę” taip, kad ji apimtų tuos didžiulius, plačius, sudėtingus dalykus, susiejančius mus visus su viso pasaulio likimu: “Pasaulis, kuriame gyvename, pilnas nepažįstamųjų; jis atrodo kaip visuotinė nepažįstamybė (*universal strangerhood*). Mes gyvename tarp nepažįstamųjų, kurių tarpe patys esame nepažįstamieji. Todėl negalime atsiriboti nuo nepažįstamųjų ar jų neprisileisti”.¹⁵¹ Mes nežinome, ar vietiniame gyvenamame pasaulyje esama tokių moralinės vaizduotės išteklių, kurie palaikytų kosmopolitinę etinę veiklą. Jei manysime, kad moralinis išsipareigojimas ir žmonių solidarumas tiesiog pagal savo pobūdį yra iš esmės vietinis reiškinys, tai gali įtaigauti, kad globalinis egzistencinis būvis yra tragiškas. Anot Tomlinsono, “<...> mūsų socialiniai ir technologiniai gebėjimai praplėsti santykius per atstumą – sukurti *socialinį* globalizacijos būvį – paprasčiausiai aplenkė moralinį vaizduotės gebėjimą gyventi atsižvelgiant į toli esančius kitus – ir jaučiant abipusę priklausomybę, - su kuriais tapome neišvengiamai susieti. Globaliniams ir lokaliniais dalykams taip visiškai sumišus, kosmopolitizmo perspektyvos atrodo niūrios”.¹⁵²

¹⁴⁸ Tomlinson J. Kosmopolitizmo galimybė // *Globalizacija ir kultūra*, Vilnius: Mintis, 2002, p. 200.

¹⁴⁹ Bauman Z. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 56.

¹⁵⁰ Ten pat, p. 59.

¹⁵¹ Bauman Z. *Thinking Sociologically*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993, p. 63.

¹⁵² Tomlinson J. Kosmopolitizmo galimybė // *Globalizacija ir kultūra*, Vilnius: Mintis, 2002, p. 211.

Tačiau galbūt kosmopolitinę etiką reikėtų pradėti kurti ne bandant susieti mūsų gyvenamą pasaulį su tolimais ir “abstrakčiais” apibendrintais kitais, kurie yra globaliniai mūsų kaimynai, o pirmiausia turint mintyje šiuolaikinėms visuomenėms vietiniu lygmeniu būdingą moralinio įsipareigojimo, savitarpiškumo ir solidarumo *galią*, kokia ji yra. Juk globaliosios postmodernybės būvis nenaikina šių dorybių. Helmuthas Berkingas cituoja faktus, rodančius, kad Amerikoje – šiuolaikinio savininkiško individualizmo lopšyje – “į kitą nukreipta” kultūrinė veikla iš tikrųjų *plečiasi*: “<...> daugiau nei 75% amerikiečių teigia, kad solidarumas, noras padėti, visuomeniniai interesai jiems yra tokie pat svarbūs kaip ir savęs realizavimo, profesinės sėkmės, asmeninės laisvės plėtimo motyvai”.¹⁵³ Berkingas mano, kad tokio tarpstančio vietinio savitarpiškumo ištakos yra nepaliaujamas refleksyvus žmogaus savitapatumo kūrimas. Jis teigia, kad šiuolaikinėse visuomenėse pastebimas “solidaraus individualizmo” iškilimas – savojo tapatumo kūrimas priklauso nuo stiprėjančio refleksyvaus santykių su kitais suvokimo. Tai reiškia, kad veikiant “savo naudai” nebūtina remtis vien siauru utilitarizmu, čia svarbu ir “savęs pateisinimas”, atsirandantis iš bendrų veiksmų. Pagrindinė jo argumentų mintis ta, kad nereikia manyti, esą “tradicinėms” kolektyvinėms socialinėms vertybėms – savitarpiškumui, solidarumui ir moraliniam rūpesčiui – iškilo kokia nors grėsmė, greičiau jas reikia laikyti nuostatomis, išplaukiančiomis iš pačios postmodernybės būvio: individams būtina nuolat “kurti” savo tapatumus socialinėse sąveikose, o ne įgyti juos kaip pastovius socialinius vaidmenis ir atitinkamas subjekto padėtis. Jei “solidarus individualizmas” skatina savitarpiškumą, tai atrodo esanti iš principo lankstesnė dinamika negu kitos moralinio lokalizmo priežastys. Taigi kosmopolitizmo galimybės neatmeta jokia geležinė lokalizmo logika, tik ji sutelkiama į kultūrinį projektą, turintį praplėsti savitarpiškumo svarbos lauką, kad jis apimtų tolimų simboliškai “reikšmingų kitų” prasnę: “<...> išplėstas solidarumas, kurio jau nevaržytų mano paties bendrų vertybių bendruomenė”.¹⁵⁴

Globaliosios postmodernybės nežinomybėje niekas negarantuoja, kad bus išugdytas kosmopolitinis solidarumas. Tačiau jo galimybė, kaip matysime, kyla iš kai kurių stiprių Švietimo epochos išgalių. Derrida, būtent remdamasis Kanto pasaulinės valstybių federacijos projektu, plėtoja savo prieglobsčio etiką (prieglobsčio teisę ir prieglobsčio miestai), ir ja remiantis nuo lokalių “solidaraus individualizmo” dorybių būtų galima pereiti prie globalios kosmopolitinės etikos ar net naujos kosmopolitikos. Baumanas kalba apie “artumo moralę”, Derrida ragina visus pasaulio miestus suteikti pabėgėliams prieglobstį. Kas bendra šiems mąstytojams? Atsakymas galėtų būti toks: kosmopolitinės solidarumo etikos kūrimas. Derrida rašo, kad prieglobsčio miestai “<...> artimi vienas kitam visomis galimomis solidarumo formomis. Tokio pobūdžio solidarumas yra mūsų užduotis <...>. Ar tai būtų paprastas užsienietis, imigrantas, tremtinys, deportuotasis, neturintysis pilietybės, perkeltasis asmuo <...> jų atžvilgiu naujiesiems “prieglobsčio miestams” reikėtų perorientuoti valstybės politiką.”¹⁵⁵ Kosmopolitizmo esmė, dar daugiau, užduotis – pateikti originalų svetingumo konceptą, įtvirtinti svetingumo pareigos būtinybę, teisę į svetingumą. Koks tai turėtų būti konceptas? Kaip jis galėtų apimti viso pasaulio piliečius? Kokiame kontekste būtų galima pateikti šią naują

¹⁵³ Berking H. *Solidary Individualism: The Moral Impact of Cultural Modernisation in Late Modernity* // ed. by Lash S., Szerszynski B., Wynne B. *Risk, Environment and Modernity*, London: Sage, 1996, p. 193.

¹⁵⁴ Ten pat, p. 201.

¹⁵⁵ Derrida J. *On Cosmopolitanism // On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London and New York: Routledge, 2001, p. 4.

prieglobsčio miestų etiką ir naują kosmopolitiką? Derrida šiame pradiniame naujosios kosmopolitikos diegimo taške išvelgia sunkiai išsprendžiamų problemų. Mąstytojas kalba apie įvairias tarptautinių nusikaltimų formas, ypač grėsmingas šio tikslo įgyvendinimui. Derrida rašo: “<...> ar įmanoma suskaičiuoti visų galimų formų cenzūros arba terorizmo aktus, persekiojimus ir pavergimus? Tokių išpuolių aukos nesuskaičiuojamos ir beveik visada anoniminės; vis dažniau jomis tampa intelektualai, mokslininkai, žurnalistai, rašytojai – taigi tie, kurie gali atvirai pasisakyti viešosiose erdvėse <...>”.¹⁵⁶ Naujosios telekomunikacijų galios tampa vis grėsmingesnės religinėms ir socialinėms jėgoms. Jei labiau telkiame dėmesį ne tiek į pačią valstybę, kiek į miestą, tai taip yra todėl, kad jau praradome viltį, kad valstybė galėtų sukurti prieglobsčio miesto įvaizdį, teigia Derrida.¹⁵⁷ Kuo mažiau valstybė pajėgi apsaugoti pabėgėlius ir tremtinius nuo smurto, tuo sunkiau garantuoti savo piliečių globą ir laisvę nuo teroristų grėsmės. Šiuo atveju tiek religiniai, tiek ir nacionalistiniai principai tampa bejėgiai. Prieglobsčio teisės problema tapo ypač komplikauta laikotarpiu tarp dviejų pasaulinių karų. Dėl šimtų tūkstančių pabėgėlių antplūdžio į nacionalines valstybes buvo panaikinta prieglobsčio teisė. Kaip teigia Hanna Arendt, “<...> tai buvo vienintelė teisė, simbolizavusi Žmogaus Teisės tarptautinių santykių srityje”.¹⁵⁸ Be to, anot filosofės, ši teisė turi “pašventintą istoriją”. Tačiau mūsų laikais ji lieka “<...> tik modernus likutis to viduramžių principo, pagal kurį *quid quid est in territorio est de territorio*”.¹⁵⁹ Pabėgėlių antplūdžiui sustabdyti ir jais nusikratyti tuomet lieka tik du būdai: repatriacija arba natūralizacija, pažymi Arendt. Derrida kelia tikslą iš naujo apibrėžti ir suformuluoti prieglobsčio teisę be repatriacijos ir natūralizacijos: “<...> nesiekiami sugrąžinti klasikinę miesto idėją, suteikiant jai naujų atributų ir galių; ir tai jokių būdu neturėtų būti senoji miesto idėja, nužymint ją naujais predikatais. Ne, mes siekiame naujos miesto idėjos, naujų miesto teisių ir naujos miesto politikos”.¹⁶⁰ Baumanas, teigdamas, kad “<...> pabėgėliai – tai žmonės be vietos, be skirtumų ir be tapatybės, taigi globalizacijos atmosferos, neatlieka jokios veiksnios funkcijos toje vietoje, į kurią jie atvyko. Nėra jokios realios perspektyvos, kad jie bus asimiliuoti ir įtraukti į naująjį socialinį kūną. Atvirkščiai, pabėgėliai traktuojami kaip globalizacijos atmosferos, skleidžiantys nuodingą tvaiką, kuris skatina socialinį irimą, todėl jais būtina nusikratyti”¹⁶¹, priartėja prie jau minėtos “artumo moralės” ir prie Derrida prieglobsčio miestų būtinybės. Miesto identiškumas, sprendžiant svetingumo ir prieglobsčio klausimus, turėtų tapti nepriklausomu nuo nacionalinių valstybių nauju *laisvu miestu*.¹⁶² Šiame taške, mūsų galva, Derrida atsispiria nuo šiuolaikinio socialinio realizmo ir atsigrežia į Kanto švietėjiškąją politinę filosofiją.

Identifikuodami kosmopolitizmo tradiciją, pastebėsime bendrų sąlyčio taškų su graikų stoicizmu ir Šv. Pauliaus krikščionyste, kurių įpėdinis ir buvo Kantas. Pastarasis pateikia neabejotinai vieną griežčiausių filosofinių formuluočių savo politiniame traktate *Į amžinąją taiką*: “*Pasaulinės pilietybės teisė turi būti apribota visuotinio svetingumo sąlygomis*”.¹⁶³ Nereikia nė aptarinėti šios formulotės didžiulio istorinio konteksto, užtenka pasakyti, kad Kanto gyvenamajame XVIII šimtetyje valstybės dar nebuvo nacionalinės;

¹⁵⁶ Ten pat, p. 6.

¹⁵⁷ Ten pat.

¹⁵⁸ Arendt H. Nacionalinės valstybės nuosmukis ir žmogaus teisių pabaiga // *Totalitarizmo ištakos*, Vilnius: Tyto alba, 2001, p. 282.

¹⁵⁹ Ten pat.

¹⁶⁰ Derrida J. On Cosmopolitanism // *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London and New York: Routledge, 2001, p. 8.

¹⁶¹ Bauman Z. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 77.

¹⁶² Derrida J. On Cosmopolitanism // *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London and New York: Routledge, 2001, p. 8.

¹⁶³ Kant I. Į amžinąją taiką // *Politiniai traktatai*, Vilnius: Aidai, 1996, p. 131.

Švietimo amžius buvo tarsi kosmosas, pasaulio visuma. Švietimas, vadovaudamasis vieninga prigimtaine teise ir etine filosofija, stengėsi suteikti naujus visiems žmonėms, nepriklausomai nuo jų tautybės, tinkamus pagrindus. Žmonija kaip universalus fenomenas, galiausiai turėjo pakeisti atskiras valstybes su joms būdingomis skirtingomis ideologijomis. Čia jau minėta kosmopolitiką atstovaujanti Kanto formuluotė glaudžiai (ir paradoksaliai) siejasi su kita švietimo sąvoka – patriotizmu. Būtent patriotizmas čia gali pasitarnauti kaip priemonė įvesdinant žmones į kosmosą. Pirmasis žmogaus veiklos ratas yra tėvynė siauriausia prasme: šeima, kaimas, miestas. Šios patriotinės veiklos mažiausiame rate platesnis kontekstas – tauta, galinti pažadinti stiprią, siaurą būvį pranokstančią energiją. Tauta kantiškąja prasme turi tarnauti žmonijai ir žmoniškumui.¹⁶⁴ Tokiu būdu patriotizmas yra ne kas kita kaip gryniausios meilės žmogui išraiška. O ji, remiantis Kanto filosofija, netelpa ankštuose vienos šalies ir vienos tautos rėmuose.

Kantas, formuluodamas pasaulinės pilietybės teisę, neapriboja jos vien tik “visuotinio svetingumo sąlygomis”. Jis eina kur kas toliau. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad Kantas savo pasaulinės pilietybės teise siekia *neribotai* apimti visuotinį svetingumą. Tai ir yra amžinoji taika. Jis tai steigia kaip *prigimtine teisę*. Pagal savo ištakas, tokia teisė – neatimama ir nenusavinama. Tai galima pripažinti netgi kaip sekuliarizuotą teologinį paveldą. Visos baigtinės būtybės pasirengę panaudoti galimam bendravimui “*paviršiaus teisę*, bendrai priklausančią visai žmonijai”.¹⁶⁵ Jei Kantas teigia, kad ši teisė “bendrai priklauso visai žmonijai”, tai ji apima visus Žemės rutulio kampelius. Tokiu būdu kiekvienas pabėgėlis turi prieglobsčio teisę. Šiame taške ir susitinka Baumano, Derrida ir Kanto pozicijos. Kaip? Visapusiškai įgyvendinama “artumo moralė”, suteikiamas prieglobstis pabėgėliams, plėtojamas visuotinis svetingumas. Visų trijų mąstytojų – tiek Baumano “artumo moralės”, tiek Derrida prieglobsčio teisės, tiek Kanto visuotinio svetingumo konceptai gali būti redukuojami į vieną bendrą tikslą – kosmopolitinės solidarumo etikos projektą.

Bet panagrinėkime nuosekliau, į kokią teisę gali apeliuoti svetimšalis. Pirma, Kantas nurodo, kad tai nėra *svečio teisė*. Tai – *apsilankymo teisė*. Kantas pabrėžia šių dviejų teisių skirtumą: “<...> *svetingumas* reiškia svetimšalio teisę nesulaukti priešiško veiksmo iš asmenų, į kurių teritoriją jis atvyko, pusės. Jie gali jį išvaryti, jeigu tai nebūtų jo žūties priežastis, tačiau, kol svetimšalis laikosi taikiai, jie neturi rodyti jam priešiško. Teisė, į kurią gali apeliuoti svetimšalis, nėra *svečio teisė*, (būtina ypatinga draugiška sutartis, kad tam tikrą laiką jis pasidarytų namiškiu), o *apsilankymo teisė*, kuri yra pagrįsta žemės paviršiaus bendros nuosavybės teise ir todėl priklauso visiems žmonėms, laikantiems save visuomenės nariais. Juk ant žemės rutulio paviršiaus jie negali skaidytis iki begalybės, bet turi pakęsti vienas kito kaimynystę. O iš pradžių nė vienas neturi daugiau už kitus teisės būti tam tikroje žemės vietoje”.¹⁶⁶ Antra, svetingumą apibrėždamas kaip teisę, Kantas čia nubrėžia tiesioginius priklausomybės ryšius su valstybės suverenumu, ypač kiek tai susiję su *apsilankymo teise*. Svetingumas čia žymi viešosios erdvės *moralinį tikslą*, kuris kantiškąja prasme visada yra įstatyminis.

Terminai “*artumo moralė*”, *prieglobsčio teisė* ir *visuotinis svetingumas* šių trijų mąstytojų pasirinkti neatsitiktiniai. Jie turi galias istorines šaknis. Pagrindinė jų, ko gera, tai ne vieno šimtmečio senumo

¹⁶⁴ Im Hof U. *Švietimo epochos Europa*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 232.

¹⁶⁵ Kant I. Į amžinąją taiką // *Politiniai traktatai*, Vilnius: Aidai, 1996, p. 132.

¹⁶⁶ Ten pat, p. 131.

denacionalizuotų asmenų problema. Apmąstant svarbiausias pabėgėlių problemas, visi minėti terminai įgauna ypač didelę svarbą. Jie besąlygiškai susiję ne tik su solidarumo etikos, o su ištiesos *svetingumo kultūros* plėtojimu. Derrida rašo: “Svetingumas kaip toks pats yra kultūra, o ne viena iš etikos rūšių. Kiek svetingumas susijęs su *ethos*, t. y. su pagarba, privačia gyvenamąja vieta, kiek jis yra būdas, kuriuo esame susiję su saviškiais ir svetimaisiais, su savo tautiečiais ir svetimšaliais, tiek *etika yra svetingumas*”.¹⁶⁷

Tad solidarumo etika, paremta visuotiniu svetingumu, yra pagarbos Kitam etika, o jos pagrindas – visuotinis pagarbos Kitam imperatyvas. Šių trijų mąstytojų projektai, mūsų galva, išplaukia iš krikščioniškosios etikos tradicijos ir gali būti interpretuojami vieno iš ryškiausių jos atstovų – Emmanuelio Levino – *aš-tu* santykio asimetrijos kontekste: “Kito veidas byloja “Nežudyk”. Šis priesakas iškyla visu savo svoriu mano akivaizdoje. Kito gyvenimas, *buvimas* su kitu, tampa mano pareiga. *Tu* įsakyme *aš* esu tik pradžia, o kartu ir giliausias atsakomybės už Kitą branduolys”.¹⁶⁸ Derrida pažymi, kad svetingumas turėtų būti suprantamas kaip esmiškas atsivėrimas Kitam, jo pasveikinimas savo esybe kaip sutinkant laukiamą Kitą. Tokia metafizinė patirtis ir yra svetingumas kaip toks.¹⁶⁹ Kosmopolitinė solidarumo etika ir aptarti jos projektai tokiu būdu gali būti redukuojami į krikščioniškosios atsakomybės už Kitą priesakus. Tiek Baumano “artumo moralė”, tiek Derrida prieglobsčio teisė, tiek ir Kanto visuotinis svetingumas, mūsų galva, galėtų būti gretinami su Levino krikščioniškuoju *aš-tu* asimetriniu santykiu.

¹⁶⁷ Derrida J. *On Cosmopolitanism // On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London and New York: Routledge, 2001, p. 17.

¹⁶⁸ Levinas E. *From Ethics to Exegesis // In the Time of the Nations*, London: The Athlone Press, 1994, p. 111.

¹⁶⁹ Derrida J. *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford, California: Stanford University Press, 1994, 46.

III. POSTMODERNYBĖS ANTINOMIJOS: MORALĖ BE ETIKOS

1. Levino santykio *aš-tu* asimetrija ir postmodernioji etika

Tradicinio komunitarizmo pabaiga svarbi ne tik nacionalinių ir tarptautinių postmoderno aktualijų kontekste. Lokali bendruomenės agonija ir individualistinio komunitarizmo išgalėjimas kibernetinėje erdvėje iškyla kaip problemiškas etinių santykių atžvilgiu. Ankstesniame skyriuje analizuoti kosmopolitizmo kaip solidarumo etikos projektai išveda mus į tarpusavio santykių apmąstymo lauką. Kodėl? Nes modernybės mechanizmai, pvz., Panoptikumas, liudija XIX-XX amžiaus tikrovėje galiojusias žmogiškosios prievartos formas, kurių akivaizdoje kyla klausimas: ar įmanoma metafizika ir mąstymas, neredukuojantis konkretaus asmens į totalizuojančią sistemą? Taigi čia susitelksime ties etiniais klausimais.

Prasmės krizė sukelia rūpestį, kurio vedami galėtume analizuoti etikos kaip *pirmosios filosofijos* galimybę. Levinui etika, mūsų galva, yra pati metafizika ta prasme, kad etika grindžia vienintelę įmanomą filosofiją, vienintelį įmanomą ir autentišką pažinimą. Pozityvų judesį, peržengiantį bet kokį kito asmens niekinimą ar nuvertinimą, net suvokimą ar pažinimą, Levinas vadina metafizika arba etika. Filosofas pabrėžia kreipinio gėrį, visada esantį prieš mane ir visada didesnę už mano vienintelį atsaką: atsakomybę už Kitą. *Postmoderniojoje etikoje* Baumanas nagrinėja tam tikrą moralinį iššūkį, mestą paskiro individo, *Aš*, supriešinto su nepažįstamuoju, *Kitu*. Kokią atsakomybę aš jaučiu Kitam? Ir kodėl ją jaučiu? Šiame poskyryje ir pabandydysime pasekti Baumano leviniškojo *aš-tu* asimetrinio santykio interpretacijos vingiais.

Postmodernizacijai pasiekus moderniosios biurokratijos pagrindus, išklabinamos visos etinės taisyklės, kuriomis vadovautasi ikimoderniaisiais ir moderniaisiais laikais. Jei remsimės Baumanu, teks pažymėti, kad moralė netenka savo pagrindo – etikos. Tada belieka viena – kiekvienam individui pasikliauti savo paties moralinės atsakomybės jausmu, susilpnintu postmodernybės bepagrindiškumo įtakos. Postmodernybės sąlygomis nebėra būdinga, ir dar daugiau, nebėra įmanoma sekti moderniosios etikos taisyklėmis, kuriomis remiantis būtų galima nustatyti, kaip turio elgtis kito atžvilgiu. Kaip traktuoti kitą, jei esame pakibę moralinėje erdvėje, kurioje nebėra etikos? Kaip elgtis su kitu, jei nebeturime etinių taisyklių, kuriomis reikėtų vadovautis? Į klausimą apie tai, kaip reaguoti į kitą, dar daugiau, kaip atsiliepti į kitą, nepažįstamąjį, negali būti atsakyta „atsižvelgiant į esamą situaciją“. Nes tai ne ontologinis klausimas.

Įtakotas Levino, Baumanas leidžiasi į etikos kaip pirmosios filosofijos apmąstymus. Etika pirmesnė už ontologiją. Etika yra pirmoji filosofija, suteikianti prasmę kitoms metafizikos šakoms. Mat pirmasis klausimas – tasai, dėl kurio būtis plyšta ir žmogiškumas iškyla kaip „kitaip negu būtis“ ir kaip transcendencija pasaulyje, - tas klausimas, be kurio, antra vertus, bet koks kitas mąstymo klausinėjimas tėra tiktai tuštybė ir vėjo gaudymas, yra teisingumo klausimas. Levinas rašo: „<...> nesuprastinama ir galutinė santykio patirtis <...> tai ne sintezė, o žmonių santykis veidu į veidą, socialumas, moralinė jo prasmė. <...> moralybė atsiranda ne kaip antrinis klodas, esantis aukščiau už abstrakčią refleksiją apie totalybę ir jos pavojus; moralybė turi nepriklausomą ir įvadinę svarbą. Pirmoji filosofija yra etika”.¹⁷⁰ Žmonių santykiai Levino filosofijoje negali būti susintetinti.

¹⁷⁰ Levinas E. *Etika ir begalybė: Pokalbiai su Philippu Nemo*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 77.

Tarpasmeninio santykio atveju ne maštoma kartu *aš* ir *kitas*, o esama vienas kito akivaizdoje. Tikras *kartu* yra ne sintezės *kartu*, o santykio veidu į veidą *kartu*. Baumanas pažymi, kad Levino filosofijoje tikroji individo padėtis – tai jausti atsakomybę už Kitą – už tuos, kurie kartu su manimi gyvena pasaulyje. Šis reikalavimas nėra išaknytas pareigos jausme, sukeliančiame savanaudiškus polinkius. Priešingai, moralės reikalavimas yra įgimtas. Jis išaknytas Aš autonomijoje, o ne išugdytas visuomenės ar Kito.¹⁷¹ Kodėl? Nes atsakomybės už kitą asmenį neįmanoma išvengti: “Atsakomybė už kitą asmenį savo etiniu atėjimu yra neperteikiama, <...> ji yra absoliučios individuacijos principas”.¹⁷²

Levinas veikale *Totalybė ir begalybė: esė apie išorę* pažymi, kad “<...> etika kaip tokia yra dvasinė “optika”.¹⁷³ Kodėl? Būdą, kuriuo prisistato kitas, peržengdamas *kito manyje idėją*, filosofas vadina veidu. Veidu kitas *išreiškia save*.¹⁷⁴ Man Kitas lieka begaliniai transcendentalus, begaliniai svetimas; jo veido epifanija sudaužo bet kokią mūsų bendro pasaulio galimybę.¹⁷⁵ Levinas rašo, kad Kito veidas steigia ne priešiško su manimi santykį, bet kažko visiškai skirtingo nuo manęs santykį.¹⁷⁶ Aš patiriu savo būtį kaip būtį dėl Kito. Kitas yra “veidas”, visiškai artimas man, demonstruojantis, kad esu jam reikalingas. Kitas neturi jėgų ko nors manęs reikalauti. O aš neturiu teisės reikalauti, kad Kitas man tam tikru būdu atsilygintų už rūpinimąsi juo. Nėra jokio abipusio susitarimo tarp manęs ir Kito. Vis dėlto, Kito artimumas yra mano buvimo-dėl dėmesio centras. Tai sukelia moralinį nerimą – reikalavimą patenkinti Kito reikmes. Levinas pabrėžia: “<...> kito asmens veidas yra apnuogintas: tai vargšas, kuriam aš galiu padaryti viską ir kuriam viską privalau”.¹⁷⁷ Kitas yra tai, kas lieka “nematomas”, kas ateina iš aukščiau, kas pranoksta mane. Veidas – tai “beveidis Dievas”, sako Levinas. Jis beveidis, nes aš jo nematau, aš jo netyrinėju žvilgsniu. Aš jį girdžiu. Jis į mane kreipiasi, jis man įsako, priduria filosofas.¹⁷⁸ Kita vertus, veidas turi Dievo modusą – begalybę. Levinas suteikia galimybę savo subjektui ne tik maštyti begalybę, bet ir ją patirti. Dievas yra čia – prieš mane, jis – *Kito* veide. Pasitikdamas *Kito* veidą, patiriu ir begalybę. Begalybės idėja implikuoja Nelygaus maštymą, sako Levinas. Prieigoje prie veido glūdi prieiga ir prie Dievo idėjos.¹⁷⁹ Jūratė Baranova rašo, kad “Levino subjektas suvokia savo baigtinumą “išgirsdamas” *kito* veide slypinčią begalybės idėją. Taip jis suabejoja savąja laisve – tai ir yra jo moralinės sąmonės pradžia”.¹⁸⁰ Tokia veido analizė, parodanti kito asmens viršenybę ir vargą bei mano pavaldumą ir turtingumą, yra pirminė. Ji yra visų žmogiškų santykių prielaida.

Viena iš pamatinių *Totalybės ir begalybės* temų yra tai, kad santykis tarp asmenų yra asimetriškas. Šia prasme aš esu atsakingas už kitą asmenį, nesitikėdamas abipusiškumo, net jei šitai man kainuotų gyvybę. Abipusiškumas – *jo* reikalas. Kaip tik todėl, kad kito asmens ir mano santykis ne abipusis, aš esu pavaldus

¹⁷¹ Bauman Z. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, p. 60.

¹⁷² Levinas E. *Etika ir begalybė: Pokalbiai su Philippu Nemo*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 82.

¹⁷³ Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969, p. 29.

¹⁷⁴ Ten pat, p. 51.

¹⁷⁵ Ten pat, p. 194.

¹⁷⁶ Ten pat, p. 199.

¹⁷⁷ Levinas E. *Etika ir begalybė: Pokalbiai su Philippu Nemo*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 89-90.

¹⁷⁸ Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969, p. 78.

¹⁷⁹ Ten pat, p. 195.

¹⁸⁰ Baranova J. Kategorinis imperatyvas ir *Kito* veidas: Immanuelis Kantas, Emmanuelis Levinas // *Logos*, Nr. 33, 2003 m. balandis-birželis, p. 85.

kitam asmeniui.¹⁸¹ Viskas remiasi manimi. Levinas cituoja Fiodoro Dostojevskio frazę, jo etikoje virtusia priesaku: *Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti*. Ne dėl vienos ar kitos realios mano kaltės, dėl klaidų, kurias būčiau padaręs, o dėl to, kad esu atsakingas totaline atsakomybe, kuri atsako už visus kitus ir atsako už viską, netgi už jų atsakomybę. “Aš visuomet turiu viena atsakomybe *daugiau* negu visi kiti”, - tvirtina Levinas.¹⁸² Elena Būgaitė pažymi, kad “<...> Levino – kaip ir Dostojevskio – mąstyme <...> jautrumas ir pažeidžiamumas nėra sąmonės tamsiosios sritys ar žemutiniai vandenys, bet būtent aukštosios Dvasios sferos”.¹⁸³

Baumanas savo interpretacijoje pabrėžia, kad Levinas, kalbėdamas apie moralinę atsakomybę, ją supranta kaip esminę, pirminę ir pamatinę subjektyvybės sąrangą. Subjektyvumą Levinas aprašo etikos sąvokomis. Etika suprantama kaip atsakomybė. Joje ir susimezga pats subjektyvybės mazgas. Baumanas rašo: “Levinas atsakomybę supranta kaip atsakomybę už kitą asmenį, taigi kaip atsakomybę už tai, kas nėra mano reikalas ir kas manęs net neliečia; arba už tą, kuris kaip tik mane liečia, prie kurio aš prieinu kaip prie veido.”¹⁸⁴ Aš esu tas, kuris yra atsakingas; Kitas yra tas, kuris byloja apie mano atsakomybę už jį. “Tokia santykio *aš-tu* asimetrija steigia totalų mano atsakomybės vienpusiškumą, paradoksalią mano *etinę* laisvę, laisvą nuo mano priklausomybės Kitam.”¹⁸⁵ Aš nesu priklausomas nuo Kito; Kitas yra priklausomas nuo manęs. Tačiau aš esu totaliai vienpusiškai atsakingas už Kitą, todėl mano *etinė* laisvė, kaip teigia Baumanas, yra paradoksali.

Nors mes ir turime natūralų polinkį rūpintis kitais, šis polinkis, buvęs ilgus amžius giliai palaidotas, dabar atskleistas postmodernybės, atrandamas būtent netekus taisyklių, kaip elgtis moraliai. Todėl mes, postmodernybės amžininkai, esame tarsi į laisvę paleisti narvelio gyventojai, nuolat už kažko užkliūvantys tamsoje. Baumanas teigia, kad nėra moralinių taisyklių, tik moralės etalonai, bet jie taip toli, kad niekada nebus pasiekiami. Mąstytojas priduria: “Moralė atpažįstama iš graužiančio neišsipildymo (*unfulfilledness*) ir nepasitenkinimo jausmų. *Moralinį individą nuolat persekioja įtarimas, kad jis nepakankamai moralus*”.¹⁸⁶ Baumanas cituoja vieną iš aktyviausių ir labiausiai pasiaukojusių nacių gelbėtojų, kad “tik tie, kurie žuvo gelbėdami kitus, galėtų sakyti, kad yra pakankamai moralūs”.¹⁸⁷ Buvimas-dėl Kito reiškia supratimą, kaip turėti pasirūpinti Kitu; kokio rūpinimosi jam reikia. Baumanas tiki, kad tai Kito iššūkis man, kuriam neturiu teisės priešintis. Dennisas Smithas rašo: “Vis dėlto, pavojus tapti priešais kyla tiems, kurie stengiasi laikytis įgimtų moralinių reikalavimų. Jų rūpestis Kitu gali pakrypti nenumatyta linkme ir išprovokuoti nevaldomą situaciją. Besirūpinantieji Kitu niekada nežino, kokią reakciją iššauks jų elgesys”.¹⁸⁸ Dar daugiau, tęsia kritikas, “<...> moralinė atsakomybė, kartą kilusi, niekada nesibaigia. Ji gali tapti našta. Kito silpnumas alina juo besirūpinančiojo jėgas. Rūpestis gali pavirsti neapykanta. Arba – rūpinimasis gali tapti dominavimu. Besirūpinantysis Kitu pastarojo valią gali nukreipti prieš jį patį”.¹⁸⁹ Baumanas nepateikia šių problemų

¹⁸¹ Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969, p. 215.

¹⁸² Levinas E. *Etika ir begalybė: Pokalbiai su Philippu Nemo*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 102.

¹⁸³ Būgaitė E. Emmanuelis Levinas: etika kaip pirmoji filosofija // sud. Stančienė D. M. *Etika globalizacijos sąlygomis*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004, p. 143.

¹⁸⁴ Bauman Z. *Postmodern Ethics*, vol. 2, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1994, p. 86.

¹⁸⁵ Ten pat.

¹⁸⁶ Ten pat, p. 80.

¹⁸⁷ Ten pat.

¹⁸⁸ Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 164.

¹⁸⁹ Ten pat.

sprendimo. Vis dėlto, jis net netiki, kad jos apskritai išsprendžiamos. Vis dėlto, mąstytojas aukština, kaip pabrėžia Smithas, *dusinančius* moralinius reikalavimus. Iš tikrųjų, vienas iš didžiausių mums kylančių iššūkių yra tas, kaip “suaktyvinti” mūsų moralinius reikalavimus ir pritaikyti juos visuotinėms problemoms spręsti. Verta pasakyti, kad nors ir būtume jautrūs esančiam šalia mūsų Kitam, vargu ar jaustume atsakomybę už tuos, kurie gyvena kitoje pasaulio pusėje.

Tačiau atstumas šiuo atžvilgiu – ne vienintelė problema. Sudėtingumas slypi kitur. Industrija, finansai ir vyriausybės pasikliauja sociotekninėmis sistemomis, kurios visgi yra komplikotos ir tarpusavyje sąveikauja daugybėje lygmenų, kad net neįmanoma pasakyti, kur iš tikrųjų glūdi atsakomybės ir kontrolės šaltiniai. Bet kokia verslamonė, bet kokia valstybė, bet kokia organizacija stengiasi rūpintis lokalia aplinka. Vis dėlto, visa tai neišauga į vientisą globalią sistemą. Priešingai, tokios organizacijos siekia stabilumo savo atžvilgiu ir, negana to, stengiasi iš esmės pakenkti kaimynų ar konkurentų gerovei.

Didžiausia problema ta, kad mūsų moralinės priemonės išspręsti šias problemas nėra visavertės. Mums vis dar meta iššūkį nepažįstamieji, kurie yra šalia mūsų. Koku būdu galėtume daryti gera globaliai, t. y. visos žmonijos atžvilgiu? Mūsų pagrindinis tikslas turėtų būti saviribojimo (*self-limitation*) etikos plėtojimas, teigia Baumanas.¹⁹⁰ Kitaip tariant, prieš atlikdami tam tikrą veiksmą, turėtume susimąstyti, kokios galėtų būti to veiksmo pasekmės. Tai reiškia prisiimti *atsakomybę* už savo veiksmus ne tik savo, bet ir kitų atžvilgiu. Tik tokiu būdu įmanoma Levino etika postmoderniojoje visuomenėje.

Užuot mąstydami apie veiksmus, kokių nebuvo tikėtasi (*what-was-not-expected*), turėtume susikoncentruoti į tai, kas dar neįvyko (*what-has-not-happened-yet*), bet kaip turėtume pasielgti, pabrėžia Baumanas.¹⁹¹ Kadangi neįmanoma atspėti, kokias pasekmes ateityje galėtų turėti tam tikras įvykdytas veiksmas, reikėtų laikytis dviejų principų. Pirmasis, kurį siūlo Jonas Hansas, tai “*baimės euristika*” (“*Heuristics of Fear*”): kad mano įgyvendintas poelgis nepadarytų žalos Kitam (baimė padaryti ką nors žalinga); antrasis, tai “*netikrumo principas*” (“*Principle of Uncertainty*”): moralinė atsakomybė ne tik už savo, bet ir už kitų veiksmus (nebūti tikru, kad daromas veiksmas turės geras pasekmes)¹⁹². Kitaip tariant, sekant baumaniškąją Levino etikos interpretaciją, turėtume labiau kreipti dėmesį į pražūtis pranašus, o ne į palaimos pažadus; stengtis savo elgesiu padaryti kuo mažiau žalos, o ne siekti tobulumo, rašo Smithas.¹⁹³

Baumanas pabrėžia Levino etikos pamatinį principą, išreikštą Dostojevskio fraze: *Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti*. Atsakomybė yra tai, kas atitenka išimtinai man ir ko aš negaliu žmogiškai atmesti. Ši našta yra aukščiausias orumas. Toks buvimas-dėl Kito, anot Baumano, visada yra ateityje. Atsakomybė niekada nėra galutinai realizuota. Būti-dėl yra moralinio bendrumo santykio forma, visada egzistuojanti kaip projektas. Jis niekada nėra užbaigtas. Buvimas-dėl tęsiasi tol, kol nėra išpildytas; kita vertus, tai niekada nesibaigianti užduotis. Buvimas-dėl visada priklauso ateičiai. Todėl moralė, kaip ir ateitis, visada apibrėžiama *dar ne*. Štai kodėl, anot Baumano, tam tikras etinis kodas sudaro moralės pagrindą.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Bauman Z. *Postmodern Ethics*, vol. 2, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1994, p. 220.

¹⁹¹ Ten pat, p. 221.

¹⁹² Jonas H. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1984, p. 26-31.

¹⁹³ Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 165.

¹⁹⁴ Bauman Z. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, p. 69-71.

2. Asmens tapatumo problema: Baumanas, Rorty's, Giddensas

Kaip kyla asmens tapatumo problema? Kokios jos šaknys? Ir kodėl tenka kalbėti apie asmens tapatumą kaip tokį, gvildenant globalizacijos proceso keliamas problemas ir apmąstant tam tikras postmodernybės epochoje vykstančias transformacijas? Baumanas knygoje *Tapatybė: Pokalbiai su Benedetto Vecchi* tyrinėja tapatybės sąvoką postmoderniajame pasaulyje. Sąvokos *tapatybė* esmė – sunkiai apibrėžiama ir ambivalentiška. Tačiau būtent šis terminas tapo raktu suprasti besikeičiančio socialinio gyvenimo pobūdį ir asmeninę patirtį šiuolaikiniame nepastoviam postmoderniame amžiuje. Šioje knygoje Baumanas apmąsto, kodėl asmens tapatumas tapo, kaip minėta, sunkiai apibrėžiamas ir dvilypis.

Baumanas teigia, kad nepastoviosios postmodernybės laikotarpiu susiduriant su šiuolaikinio pasaulio nesaugumu (*insecurity*) ir netikrumu (*uncertainty*), mūsų sociopolitinė, kultūrinė, profesinė, religinė, seksualinė tapatybės patiria nuolatinį transformacijos procesą. Tapatumas kaip toks tapo nestabilus labiau nei bet kada anksčiau: gyvename nuolatinių pokyčių ir vienkartinumo eroje – nesvarbu, ar kalbėtume apie praėjusio sezono madą, ar apie automobilius, ar net gyvenimo partnerius – mūsų tapatybės tapo trumpalaikės ir sunkiai apibrėžiamos. Sparčių globalinių pokyčių pasaulyje, kuriame vis labiau griaunamos nacionalinės sienos, asmens tapatumo būklė gali būti apibūdinama kaip nuolat kintanti ir nepastovi.

Anthony's Giddensas knygoje *Modernybė ir asmens tapatumas: Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje* asmens tapatumą apibrėžia kaip *trajektoriją*, atsirandančią pereinant skirtingas institucines modernybės situacijas. Modernybė yra potradicinė tvarka, kurioje į klausimą *kaip aš gyvensiu?* reikia atsakyti kasdieniais sprendimais apie tai, kaip elgtis, ką apsirengti ir ką valgyti, remiantis laikine asmens tapatumo sklaida.

Postmodernybės, jos raidos ir dabartinių institucinių formų klausimas iškyla kaip pamatinė sociologijos ir filosofijos problema šiuolaikiniame pasaulyje. Iš naujo apmąstydami modernybės ir postmodernybės prigimtį, privalome peržiūrėti pamatines sociologinės ir filosofinės analizės prielaidas.

Postmoderniosios institucijos skiriasi nuo visų ankstesnių socialinės tvarkos formų savo dinamiškumu, tuo mastu, koku jos pakerta tradicinius įpročius ir papročius, o taip pat savo globaliniu poveikiu. Bet šios transformacijos nėra ekstensyvios: Baumanas pabrėžia, kad postmodernybė radikaliai keičia kasdienio socialinio gyvenimo pobūdį ir paveikia asmeniškiausius mūsų patirties aspektus. Mąstytojas rašo: “Tapatumo ilgesys kyla iš saugumo troškimo <...>”.¹⁹⁵ Kita vertus, “<...> mūsų moderniais laikais, kai laisvas ir tarpusavio įsipareigojimų neapsunkintas individas tampa vis populiariesniu herojumi, “būti fiksuotu” – būti “identifikuotu” reiškia tam tikrą nelanksčią būklę ir asmenybės vertę menkinantį ženklą”.¹⁹⁶ Tiek Baumanas, tiek ir Giddensas mano, kad modernybę ir postmodernybę derėtų aiškinti instituciškai; tačiau tiek ir moderniuju, tiek ir postmoderniuju institucijų nulemtos permainos tiesiogiai susipina su individo gyvenimu, taigi ir su jo *aš*. Baumanas pažymi, kad “<...> tapatumas kaip toks nebėra hierarchizuojamas ar spraudžiamas į tam tikrus rėmus. Tapatumas netgi nebėra priklausomas nuo nacionalinio mentaliteto. Asmens tapatumas vis sunkiau

¹⁹⁵ Bauman Z. *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 29.

¹⁹⁶ Ten pat.

atpažįstamas – taigi jis nebėra vienareikšmis. Jo nebegalima apibrėžti vienais ar kitais terminais. Tapatumo formavimuisi duotas laisvas kelias, ir tai reiškia, kad tik pats asmuo kuria savąjį *aš* pagal savo nuovoką ir galias”.¹⁹⁷ Ką tai reiškia? Kaip asmens tapatumo formavimasis susijęs su modernybės ir postmodernybės laikmečiais? Faktiškai vienas iš skiriamųjų postmodernybės bruožų yra stiprėjanti sąsaja tarp dviejų ekstensionalumo ir intensionalumo “polių”: viena vertus, tarp daromų globalinių įtakų ir, antra vertus, asmeninių polinkių. Šiame poskyryje stengsimės išanalizuoti šių sąsajų prigimtį ir apmąstyti, kaip atsiranda nauji asmens tapatumą laiduojantys mechanizmai (atsiplėšiant nuo modernybės galios mechanizmų: panoptinių režimų, industrializmo galių ir jų dėka įgyvendinamų įvietinimo praktikų), kuriuos formuoja postmodernybės institucijos, o jie savo ruožtu formuoja pačias institucijas.

Bet sugrįžkime prie modernybės priežiūros mechanizmų. Čia reikėtų įvesti terminą *moralinė patirtis*. Kodėl? Nes modernybės siekis kontroliuoti socialinės reprodukcijos ir asmens tapatumo sritis turėjo tam tikrų būdingų padarinių moralinei patirčiai. Modernybės laikotarpiu abstrakčios sistemos vaidino didžiulį vaidmenį koordinuojant įvairius kasdienio gyvenimo kontekstus. Administracinės galios plėtra, kurią sukėlė greitėjantys priežiūros procesai – tai pagrindinis būdas socialinėmis priemonėmis kontroliuoti socialinę veiklą.¹⁹⁸ Priežiūra sukūrė tam tikrą galios asimetriją ir įvairiu mastu stiprino kai kurių grupių ar klasių valdžią. “Priežiūra, - rašo Giddensas, - <...> reiškia tokį “dantytų kraštų lyginimą”, kad elgesys, kuris nėra integruotas į sistemą, <...> tampa svetimas ir atskirtas”.¹⁹⁹ Baumanas tokius priežiūros mechanizmus “atranda” modernybės panoptiniuose režimuose. Asmens tapatumą tuo laikotarpiu formavo griežtos hierarchiniais galios santykiais paremtos reglamentacijos, išspraudusios individą į tam tikroje aplinkoje, o tiksliau, visuomenėje, galiojusias socialines normas. Baumanas tokią priežiūros mechanizmų reglamentuotą visuomenę gretina su Benthamo Panoptikumu: “<...> *Panoptikonas* gali būti suprantamas kaip totalios visuomenės aprašomasis modelis; <...> taisyklingas, patobulintas modelis, idealizuotas “tobulos” visuomenės modelis. <...> tokioje visuomenėje nėra vietos nusikaltimams, nes visomis išgalėmis ribojamas socialiai žalingas elgesys; tai visuomenė, skirstanti savo narius į atitinkamas kategorijas <...>; vadinasi, tokioje visuomenėje kiekvienas individas atlieka jam labiausiai tinkantį vaidmenį.”²⁰⁰ Tokiu būdu kiekvienas prasižengimas nelieka nepastebėtas ir nenubaustas. Nuolat balansuojama ant kaltės ribos: svarbu neprasižengti. To padarinys yra didėjanti gėdos svarba asmens tapatumui. Giddensas rašo, kad kaltė turi moralinio prasižengimo konotaciją: tai nerimas, kylantis iš to, kad asmuo negali arba nesugeba elgtis pagal tam tikras moralinio imperatyvo formas.²⁰¹ Ši nerimo forma, mūsų galva, labiausiai turėtų reikštis tokio tipo visuomenėje, kur socialinis elgesys valdomas pagal išgalėjusius *moralinius* priesakus, kuriuos sukūrė ir sankcionavo *tradicija*. Tokiu būdu modernybės epochoje *aš* suvokiamas kaip refleksyvinis projektas, už kurį individas atsakingas. *Aš* yra raidos trajektorija nuo praeities iki numanomoms ateities. *Aš* refleksyvumas yra nuolatinis ir viską persmelkiantis. Ką tai reiškia? *Aš* naratyvas tampa *aiškus*.

¹⁹⁷ Ten pat.

¹⁹⁸ Giddensas A. *Modernybė ir asmens tapatumas: Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje*, Vilnius: Pradai, 2000, p. 192-193.

¹⁹⁹ Ten pat, p. 193.

²⁰⁰ Bauman Z. *Freedom*, Open University Press, 1988, p. 20.

²⁰¹ Giddensas A. *Modernybė ir asmens tapatumas: Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje*, Vilnius: Pradai, 2000, p. 197.

Postmodernybės laikotarpiu, kaip teigia Baumanas, įvyksta esminis asmens tapatumo formavimosi ir suvokimo lūžis. Mąstytojas pabrėžia, kad globalizacijos proceso veiksniai tapo lemtingi asmens tapatumui kaip tokiam. Tapatybė nebėra vientisa. Ji nuolat kinta. Asmens tapatybė išsiskaido daugybėje nuolat kintančių *aš* įvaizdžių. Ką tai reiškia? *Aš* tampa metafora. Įvairūs naratyvai, kuriais aprašome save, tėra trumpalaikiai ir bešakniai įvaizdžiai, priklausomi nuo tam tikros situacijos. Baumanas apmąsto naujųjų informacinių ir komunikacinių technologijų virtualiajame pasaulyje poveikį asmens tapatybei. Mąstytojas kalba apie tradicinės bendruomenės pabaigą ir virtualiosios išsigalėjimą. Jis teigia, kad virtualiosios bendruomenės kuria tik klaidingą priklausomybės tam tikrai bendruomenei iliuziją. Žmonių veidai “nutolsta” hiperrealybėje, o pokalbis tampa virtualus. Tokios virtualiosios bendruomenės, anot Baumano, tai asmens tapatybės skilimo priežastis.²⁰² Kodėl analizuojant asmens tapatybės formavimosi procesą, tenka atsižvelgti į bendruomenę kaip tokią? Nes *tapatybės* idėja ir konkreti *tautinė tapatybė* nesubrendo žmonijos patirtyje “natūraliai”, neišplaukė iš tos patirties kaip akivaizdaus gyvenimo “fakto”. Ta idėja buvo *nukreipta* į modernybės *Lebenswelt* ir tapo tam tikra *fikcija*, teigia Baumanas.²⁰³ Ką tai reiškia? Mąstytojas rašo: “*Tapatumo idėja gimė iš bendrumo (belonging) krizės. <...> Tapatybė galėjo išplaukti tik iš Lebenswelt kaip užduotis, kaip vis-dar-neįvykdyta, nepabaigta užduotis, kaip raginimas, pareiga ir reikalavimas veikti – ir gimusioje modernioje valstybėje tokia pareiga tapo privaloma kiekvienam asmeniui*”.²⁰⁴ Postmodernybėje sąvoka *tautinė tapatybė* tampa polemiska. Jau aptartas laiko/erdvės susitraukimas esmiškai apriboja minėtos sąvokos veiksnumą. Mūsų tapatybės nuolat “juda”, jos įtakojamos visuotinio mobilumo. Pavyzdžiui, mobiliųjų telefonų dėka, teigia Baumanas, mes galime “atsidurti” bet kurioje vietoje, fiziškai nekeisdami padėties. Fizinis artumas ir dvasinis nuotolis nebeprieštarauja vienas kitam.²⁰⁵ Kita vertus, neteisinga būtų radikaliai teigti, kad sąvoka *bendruomenė* gali būti apskritai išbraukta iš globaliųjų, o tiksliau, globaliojo elito žodyno. Teisingiau būtų sakyti, kad globaliojo elito *Lebenswelt* nebegali būti apibūdinamas tradicinės bendruomenės sąvoka.²⁰⁶ Naujojo globaliojo elito *Lebenswelt* kur kas tiksliau būtų apibūdinamas individualistinio komunitarizmo terminais: to pasekoje tenka kalbėti apie virtualiąją bendruomenę. Globalizacijos procesas klausimu *kas tu esi?* signalizuoja apie tapatybių hierarchijos žlugimą. Drįstume teigti, kad Baumano knygoje *Tapatybė* apmąstyta nuolatinė tapatumo kaita ir to pasekoje kyląs netikrumas ir nesaugumas gali tapti postmoderniosios asmenybės suskilimo ženklu.

Čia vertėtų apmąstyti Rorty pateikiamą savikūros projektą. Jame niekada joks žmogaus pasakojimas apie save netampa galutiniu ir visiškai apibrėžiančiu asmenybe. Tačiau Rorty žmogus pats kuria naujas *aš* metaforas ir vis kitaip aprašo save. Tuo tarpu Baumanas teigia, kad asmens tapatybės keičiasi, Giddenso žodžiais tariant, dėl kintančios institucijų įtakos. Tiek Baumano, tiek ir Rorty pozicijos, mūsų galva, susitinka tame pačiame taške – asmens tapatybės suskilime. Tik Rorty ironikas estetas pats kuria *aš* metaforas, o Baumano postmodernusis herojus veikiamas išorinės (institucijų) įtakos. Mūsų manymu, tiek Baumano, tiek ir Rorty postmoderno asmenybių tapatybės, kaip minėjome, yra suskilusios ar net prarastos. Kodėl? Rorty ironiko esteto asmenybei grėsmę kelia ne tik santykis su kitu žmogumi, bet ir pasaulis apskritai. Pasaulis, rašo Rorty’s

²⁰² Bauman Z. *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 25.

²⁰³ Ten pat, p. 20.

²⁰⁴ Ten pat.

²⁰⁵ Ten pat, p. 27.

²⁰⁶ Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001, p. 62-63.

knygoje *Atsitiktinumas, ironija, solidarumas*, gali mus sutraiškyti – akiai ir be priežasties. Asmenybė nėra tokia galinga, kad šio pasaulio keliamą grėsmę galėtų įveikti kalba. Tačiau naujų diskursų kūrimas – jais siekiant valdyti kitus – yra tinkama strategija, anot Rorty, santykiams su kitais asmenimis. Rorty's pabrėžia, kad žmogaus gyvenime yra kažkas nelingvistiška, kas pranoksta diskurso galią daryti įtaigą. Todėl sako, kad ši strategija tinkama *tik* santykiams su kitais asmenimis. Žodelis *tik* išduoda požiūrį, jog kitų asmenų atžvilgiu nugalėjimo strategija esanti tinkama ir galiojanti. Tiesa, šioje vietoje jis tuos kitus asmenis įvardija būtuojų laiku, kaip pavyzdį nurodydamas asmenybės santykius su tėvais, dievais, poetais pirmtakais.²⁰⁷

Baumanas ir Rorty's postmoderniąją etiką mato kaip netekusią hierarchinių skirtumų. Nebelieka aukštesniojo ir žemesniojo *aš* priešpriešos. Nebėra asmenybės centro ir periferijos. Nebeieškoma geresnių ar blogesnių asmenybės savybių. Visos savybės tampa tarsi vienodos vertės, nes visos jos – atsitiktinės. Tačiau kyla klausimas, kurį galima adresuoti Baumanui ir Rorty: kaip tokioje atsitiktinumo žaismėje galima asmenybės tapatybė (Baumanas) ir savikūra (Rorty's)? Kaip išsaugosiu savąją tapatybę ar kokį save sukursiu, jei nebėra jokios paradigminės perspektyvos? Rorty's rašo: "Viskas – pradedant nuo žodžio skambesio, lapo spalvos iki smulkiausio lytėjimo pojūčio <...> gali pasitarnauti dramatinizuoju ir kristalizuojant žmogaus tapatybės jausmą".²⁰⁸ Nebūtina ieškoti pamatinės gyvenimo linijos. Susiklosto tam tikras daiktų išsidėstymas, kuris ir suteikia gyvenimui tam tikrą tonaciją. Gyvenimas tampa panašus į poemą. Baumano nuomonė šiuo atžvilgiu kur kas pesimistiškesnė. Postmodernusis asmuo prarado savo tapatumą, mano mąstytojas. Knygoje *Nepastovioji meilė: Apie žmogiškųjų santykių trapumą* Baumanas postmoderniąją asmenybę sugretina su Roberto Musilio romano *Žmogus be savybių* pagrindiniu veikėju. Nepastoviosios postmodernybės asmenybė, anot Baumano, tai *žmogus be santykių*.²⁰⁹ Daugelis iš mūsų, teigia mąstytojas, gyvename "saistomi" naujo pobūdžio tarpusavio "santykių": tai "laisvas nuo santykių gyvenimas" (*bond-free living*). Mes trokštame ir vengiame tarpusavio santykių tuo pačiu metu. Mes negalime sugrįžti į aiškiai apibrėžtus modernybėje galiojusius santykius, bet dabartinė situacija, turint omenyje žmogiškuosius santykius, gali būti prilyginama ligai, teigia Baumanas. Mes nežinome, kaip sukurti norimus santykius; dar blogiau, nesame tikri, kokio pobūdžio santykių trokštame.²¹⁰

Nuo Baumano sugrįžtant prie Rorty, kyla klausimas: ar Rorty's tikrai neieško jokio asmenybės vienijančio naratyvo? Richardas Schustermanas sako, jog Rorty's supranta tokio naratyvo būtinybę, sakydamas, kad vienintelė postfroidiška žmogaus orumo versija yra "nuoseklus savo paties įvaizdis".²¹¹ Tačiau kita vertus, kaip teigia Baranova, "<...> R. Rorty netiesiogiai neigė šį asmenybės nuoseklumą, tvirtindamas, kad ji yra sudaryta iš daugybės asmenybių, išpažįstančių nesuderinamus tikėjimus ir troškimų sistemas. Tuomet vienintelis pastovumas, kuris paliekamas ironikui estetui, yra tik paties kitimo pastovumas, tik naujų alternatyvių aprašymų paieška".²¹² Ir šis nepastovumo pastovumas, Schustermano nuomone, iš esmės paneigia asmenybės vientisumą. Jis oponuoja tokiam Rorty sumanymui teigdamas, jog daugėjant asmenybę aprašančių

²⁰⁷ Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 40.

²⁰⁸ Ten pat, p. 37.

²⁰⁹ Bauman Z. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Oxford UK; Malden USA: Polity Press, 2003, p. vii-viii.

²¹⁰ Ten pat.

²¹¹ Schusterman R. *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1992, p. 249.

²¹² Baranova J. Richardas Rorty: aš – tai mano metaforos // *Metai*, 2003 m., Nr. 1, p. 118.

naratyvų ir žodynų, dažniausiai nepasižyminčių nuoseklumu, kuriais siekiama išreikšti nuolat kintančio ir augančio *aš* įvairovę, dekonstruojama asmenybė, todėl jos vienovės ir integralumo projektas darosi visiškai neįmanomas.²¹³ Schustermanas motyvuotai teigia, kad praturtinti ir tobulinti save – to siekia savikūros projektas (o mes pridursime, kad to paties siekia ir asmens tapatybės apibrėžtumo projektas) – gali tik tokia asmenybė, kuri turi ką tobulinti – ji privalo turėti kažkokį pastovų branduolį. Tik tokiu atveju galima teigti, kad nauji aprašymai, naujos metaforos (o asmens tapatybės atveju – nauji vaidmenys) didina asmenybės galias, o ne suskaido ją į pabiras nuotrupas.

Kodėl būtent postmodernybės epochoje kyla asmens tapatybės suskilimo problema? Kodėl būtent šiuolaikiniame pasaulyje dėl nuolatinės vaidmenų kaitos tampa vis sunkiau išsaugoti asmens tapatybės vientisumą? Baumanas siūlo imti domėn globalizacijos proceso lemiamus pokyčius ir to pasekoje – vartotojiškos visuomenės bešakniškumą. Postmodernybės vartotojiško geismo aparatai, anot mąstytojo, sudaro opoziciją modernybės asmens tapatybės formavimo mechanizmams. Baumano teigimu, vartotojiška visuomenė išeliminuoja svarbiausią asmens tapatybės vientisumo sąlygą – atsakomybę už individą. Joje nelieka hierarchinio vaidmenų pasiskirstymo, o to pasekoje – ir savęs apibrėžimo galimybės.²¹⁴ Tampa vis sunkiau identifikuoti save kaip asmenybę, nes asmens tapatybė, kaip minėta, praranda vientisumą. Tokia galėtų būti rizikos visuomenės charakteristika.

Christopheris Laschas postmoderniosios epochos asmenybę traktuoja kaip narcisistišką. Tai, anot autoriaus, mūsų amžiaus patologija. Tyrinėdamas šiuolaikinį narcisizmą kaip socialinį ir kultūrinį fenomeną, Laschas rašo: “Freudo laikais isterija ir neurozė traktuotos kaip kraštutiniai asmenybės bruožai; jie gretinti su ankstyvosios kapitalizmo stadijos (industrializmo.- *J. B.*) metu išaugusiu gobšumu (*acquisitiveness*), fanatišku atsidavimu darbui ir įnirtingu seksualumo slopinimu. Mūsų laikais, ikišizofreninis asmenybės sujauktumas gali tapti tinkama sąvoka apibūdinti asmenybės tapatybę kaip tokią”.²¹⁵ Taigi, kaip matome, asmenybės tapatybės problema tampa realia grėsme ne tik individo, visuomenės ir kultūros santykiams, bet *tradicijos* sankcionuotiems *moraliniams* priesakams postmoderniojoje epochoje.

²¹³ Schusterman R. *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1992, p. 248.

²¹⁴ Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1998, p. 27.

²¹⁵ Lasch Ch. The Narcissistic Personality of our Time // ed. by du Gay P., Evans J., Redman P. *Identity: A Reader*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2000, p. 227.

3. Masinė kultūra ir etikos pabaiga: visuomenės dehumanizacija

Viena iš Baumano mąstymo prielaidų, nuolat pasikartojančių jo veikaluose yra ta, kad galia/valdžia priklauso toms socialinėms grupėms, kurios gali tam tikrais būdais įtakoti ar kontroliuoti postmoderniojo būvio *netikrumo* ištakas. Knygoje *Įstatymų leidėjai ir interpretatoriai: Apie modernybę, post-modernybę ir intelektualus* Baumanas teigia, kad nuo šamanų ir magų iki dvasininkų ir intelektualų – modernybės epochoje visi jie stengėsi užgrobti valdžią ir tapti dominuojančiąja klase. Būtent į juos nukrypo vidutinių ir žemesniųjų socialinių klasių atstovų žvilgsniai modernybės pabaigoje, *Didžiojo išsilaisvinimo* – iš industrinės masinio gamybinio darbo sistemos ir ją lydėjusių panoptinių režimų – laikais.

Veikale *Įstatymų leidėjai ir interpretatoriai* Baumanas apžvelgia senosios feodalinės aristokratijos nuosmukio, intelektualų valdančiosios galios stiprėjimo ir jos praradimo istoriją. Mąstytojas atsigręžia į XVIII amžiaus Prancūziją. Kodėl? Nes tai būtent ta valstybė, kur, anot Baumano, ryškiausiai atsiskleidžia istorinė *intelektualų*, kaip valdančiojo socialinio sluoksnio vaidmens svarba. Būtent intelektualai siekė užsitikrinti privilegijuotą vietą valstybės valdymo aparate.²¹⁶ Ši valstybės ir intelektualų “sąjunga” yra istorinis “galios/žinių” junginio pagrindas moderniose visuomenėse. Senosios aristokratijos ir jos feodalinių vertybių minėtas nuosmukis bylojo apie būtinybę naujaip įtvirtinti politinį autoritetą ir vykdyti socialinę kontrolę. Ties šiomis problemomis ir apsistojo *filosofai*. Dar daugiau: per visą XVIII amžių neatsirado jokios kitos socialinės jėgos, pasirengusios atlikti ankstesnį feodalinės aristokratijos valstybės valdymo vaidmenį.²¹⁷ Taigi intelektualai tapo valdančiąja socialine klase. *Intelektualams*, kaip pastebi Smithas, tai buvo palanki situacija. Kodėl? Nes jie sugebėjo solidarizuotis su visa visuomene dėl užimamos skirtingos socialinės padėties ir nepriklausomybės nuo konkrečios institucijos, pavyzdžiui, Bažnyčios, diktuojamų interesų.²¹⁸ Intelektualai respublikos valdyme rėmėsi, kaip teigia Baumanas, ne ekonominiais ar politiniais interesais, bet aukšto lygio išsilavinimu: “Tai buvo grupė, autonomiška grupė, kuri, besilaikiusi savo nuomonės, įdiegusi savo raštą, kalbėseną ir kalbą kaip tam tikrą socialinį santykį, liudijo apie savo nepriklausomybę nuo visų kitų socialinių grupių”.²¹⁹ Kita vertus, būtent intelektualai, skirtingai nuo senosios aristokratijos atstovų, dėl ryškaus materialinio ir finansinio atotrūkio nuo plačiųjų liaudies masių nebuvimo, su ta visuomene solidarizavosi ir galėjo ją valdyti. Dėl reformacinio ir ikireformacinio judėjimo iškilęs filosofų vaidmuo kartu ženklino ir katalikų Bažnyčios monopolio pabaigą. Prasidėjo “tiesos” kaip tokios paieškos, atsiribojant nuo asmeninių egoistinių intencijų ir pasikliaujant argumento galia. Kaip Baumanas vertina intelektualų, kaip valdančiosios klasės, iškilimą? Kokį vaidmenį atliko intelektualai: ar jie tapo moderniaisiais ikimoderniosios visuomenės reformatoriais, ar plačiąsias liaudies mases muštruojančios naujosios valdininkijos atstovais? Prancūzijos visuomenės viltys, kad intelektualai taps ikimoderniosios visuomenės reformatoriais, anot Baumano, nebuvo pateisintos. Intelektualai, kaip teigia mąstytojas, tapo naujojo sudėtingos hierarchinės priežiūros sistemos tinklo atstovais, valdančio visuomenę – nuo aukščiausių iki žemiausių (*top-down surveillance*) visuomenės

²¹⁶ Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1995, p. 21-37.

²¹⁷ Ten pat.

²¹⁸ Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000.

²¹⁹ Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1995, p. 26.

sluoksnių.²²⁰ Baumanas eina toliau ir sako, kad moderniosios disciplinarinės valdžios aparato autorystės teisės priklauso būtent *filosofams*. Jie sukūrė kalėjimus, darbo namus ir kitas socialines institucijas kaip disciplinarinės galios pagrindą. Jie padėjo perauklėti moderniosios visuomenės “piktžoles” – korumpuotuosius, prietaringuosius, nusikaltėlius – į potencialiai galimus išnaudoti ir paklusnius moderniosios valdžios standartus atitinkančius individus.²²¹ Senasis modernybės režimas, sakytume, buvo nerimo, skepticizmo ir reliatyvizmo fatališko pripažinimo junginys. Būtent čia galima išvesti tikslią nuorodą į Benthamo disciplinarinės valdžios simbolį – Panoptikumą, socialinį priežiūros ir muštro tobulą mechanizmą bei panoptinių režimų vykdomą individus niveliuojančią mašineriją. Ir būtent čia Baumanas išvelgia skurdo kriminalizavimo ištakas – skurdžiai traktuoti kaip blogi ir pavojingi visuomenei individai, o jų šeiminkai – kaip geri ir mieli asmenys. Todėl skurdžius, t. y. asocialiuosius būtina socializuoti ar, kitaip tariant, “civilizuoti”. Juos reikėjo reformuoti apimant kūną ir protą. Žemieji visuomenės sluoksniai turėjo paklusti aukštosios kultūros standartams.²²² Paklusnumas socialinėms normoms tapo *moralaus* charakterio ir *moralios* asmenybės skiriamuoju ženklu. Intelektualų “atradimas”, kad žmonės yra skirtingi, paradoksaliai sudarė sąlygas išspręsti sociume kylančias problemas, remiantis individus niveliuojančia metodika. Tokio atsargaus pragmatizmo daigai, mūsų galva, gali būti išvelgiami dar Michelio Montaigne’io ir Blaise’o Pascasio filosofijoje. Būtent jie pateikė veiksmingų tinkamo elgesio ir gyvenimo būdo modeliavimo versijų.

Taigi, viena vertus, filosofai tapo įtraukti į sudėtingą plačiųjų liaudies masių priežiūros sistemą, kurios tikslas, kaip minėta, buvo ne “išlaisvinti” jų mąstymą, o pajungti juos griežtai disciplinai. Kita vertus, intelektualai kaip tokie tapo vis mažiau reikalingi postmodernėjančiai visuomenei. Besibaigiant industrinio kapitalizmo fazei ir įsigalint vartotojiškos visuomenės tipui, rinka tapo pagrindiniu šiuolaikinio kapitalizmo veiksnium.²²³ Rinka suvilioja vartotojus *vartoti*: nuolat geismo *įsigyti* genamų vartotojų dėka funkcionuoja kapitalistinė socialinė tvarka. Valstybės funkcija – saugoti šią sistemą nuo skurdžių – marginalų, negalinčių tapti vartotojais. Objektų sulyginamumas per pinigų formą (o tai įprastinėje marksistinėje ekonomikoje suprantama taip – konkretų naudojimą ir funkciją išstumia iš esmės idealistinis ir abstraktus “prekinis fetišizmas”) skatina prekybos išugdytų žmonių santykių įsigalėjimą. Tai ne tik pakeičia fizinį ir socialinį suvokimą – naujo pobūdžio žiūrą, naujus elgesio modelius, bet ir naują *moralę* – postmoderniąją moralę be etikos. Moralinis artumas (*proximity*), atsakomybė ir unikalumas yra nepakeičiami jokiais kitomis moralinėmis kategorijomis. Tai, anot Baumano, moralinį subjektą sudaranti triada. Moralinis subjektas be vienos iš šių kategorijų yra neįmanomas. Moralinė atsakomybė išnyksta, kai *kiekvienas yra atsakingas ar bet kas gali būti atsakingas*, nes tai prilygsta tam, kad *niekas už nieką nėra atsakingas*.²²⁴ Stiprėjant sudaiktinančioms jėgoms, tokia moralė be etikos, anot Baumano, nustelbia modernizmą. Etiniams santykiams “veidu į veidą” leviniškąja prasme, iškyla grėsmė: etinius santykius keičia prekiniai santykiai.²²⁵ Ką tai reiškia? Subjektas kaip toks netenka savo autonomijos: jis tampa objektu, kurio vertė tiesiogiai proporcinga jo

²²⁰ Ten pat, p. 40.

²²¹ Ten pat, p. 51.

²²² Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 116.

²²³ Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1995, p. 124.

²²⁴ Bauman Z. *Morality in the Age of Contingency* // ed. by Heelas P., Lash S., Morris P. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Cambridge USA, Oxford UK: Blackwell, 1996, p. 54.

²²⁵ Bauman Z. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Oxford UK; Malden USA: Polity Press, 2003, p. 65-66.

perkamajai galiai. Danielis Bellas rašo, kad postmodernusis “<...> kapitalistinės ekonomikos impulsas ir kultūrinis postmodernybės posūkis iš esmės įgalino laisvės (*liberty*) ir išsilaisvinimo (*liberation*) idėjų įkūnijimą, reiškusi “grubaus individualizmo” ekonomikoje ir “nesuvaldomo aš” kultūroje ideologijos pradžia”.²²⁶ Ir masinė kultūrinė produkcija, ir vartojimas – drauge su globalizacija ir nauja informacine technologija – yra visiškai integruotos į prekinę sistemą. Leviniškosios etikos priesakas *mylėk kitą, kaip pats save* netenka galios: Levino, kaip ir Kanto etika Kitą traktuoja ne kaip priemonę, o kaip tikslą. Postmoderniosios vartotojiškos visuomenės įsiviešpatavimas liudija apie žmoniškumo kaip tokio pabaigą. Baumanas pažymi: “Moralė – tai ne kas kita kaip prigimtinio žmoniškumo manifestacija. Moralė netarnauja jokiam tikslui ir nėra vedina naudos, patogumo, šlovės ar savęs aukštinimo siekių”.²²⁷ “Atsakomybę už Kitą desperatiškai siekiama riboti, Levino santykio *aš-tu* asimetriją – kategoriškai ir besąlygiškai nuneigti”, – priduria Baumanas.²²⁸ Kaip pastebi mąstytojas, naujosios informacinės ir komunikacinės technologijos vartotojų visuomenėje steigia naujojo – globalizuoto – pobūdžio asimetriją: asimetriją tarp eksteritorinės galios ir “teritorinio gyvenimo” visumos.²²⁹ Remiantis Theodoru W. Adorno, plačiosios liaudies masės nepajėgia reflektuoti postmoderniosios kultūros industrijos svarbos, todėl ši užduotis turi būti skirta intelektualams. Tokia refleksija, anot mąstytojo, būtina, nes antraip masinė popkultūra kaip tam tikra monopolija paneigs bet kokią moralinės erdvės galimybę.²³⁰

Toks radikalus aplinkybių pasikeitimas palaužė intelektualų kaip grupės pasitikėjimą savimi. Jų galia nusavinta reklamos, rinkos vadybininkų, viešųjų ryšių ekspertų, televizijos prodiuserių, pramogų verslo atstovų – taigi popkultūros – iškilimo.²³¹ Kultūrai iš esmės tapus masinei, intelektualų vaidmuo čia tampa minimalus. Įsigalėjus naujoms kultūros taisyklėms, intelektualai ne tik praranda kultūros kūrėjų vaidmenį, bet ir esmiškai iškrenta iš vartotojiškos popkultūros žaidimo. Alvinas Gouldneris rašo, kad postmodernusis kultūrinis “aparatas” ir sąmonės “industrija” yra paralelė atskalūniškam postmoderniosios sąmonės pobūdžiui. Tokia sąmonė – tai kultūrinio pesimizmo ir technologinio optimizmo junginys. Kodėl? Nes kultūrinį “aparata”, anot Gouldnerio, sudaro ekologinės krizės, politinė korupcija ir klasinis šališkumas. Sąmonės “industrija” tampa tokio kultūrinio “aparato” įkaite.²³²

Įstatymų leidėjai tapo interpretatoriais. Jie ėmėsi uždavinio iširti, kas sudaro kultūrinių stilių mozaikos pagrindą ir išanalizuoti įvairių kalbų reikšmės formas, įtvirtintas skirtingų gyvenimo būdų. Tokia misija, galime sakyti, buvo pasirinkta dar tokių mąstytojų kaip Wilhelmas Dilthey’us. Tai buvo hermeneutinio rato strategijos dalis: nusakyti santykį tarp specifinių lokalių kultūrų tradicijų ir bendrųjų filosofinių principų. Postmodernusis interpretatorių vaidmuo neapima absoliučios tiesos paieškų. Jurgeno Habermaso manymu, postmoderniąją “<...> kultūrą formuoja vyraujantis hedonizmas, socialinio tapatumo ir paklusnumo stoka, sumažėjusi valstybės

²²⁶ Bell D. Modernism, Postmodernism, and the Decline of Moral Order // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990, p. 324.

²²⁷ Bauman Z. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Oxford UK; Malden USA: Polity Press, 2003, p. 92.

²²⁸ Bauman Z. *Individualized Society*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 177.

²²⁹ Ten pat, p. 188.

²³⁰ Adorno Th. W. Culture Industry Reconsidered // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990, p. 278.

²³¹ Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 117.

²³² Gouldner A. Ideology, the Cultural Apparatus, and the New Consciousness Industry // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990, p. 313.

svarba individo gyvenime, nuolatinė konkurencija laimėti. Kita vertus, tokia masinė kultūra neabejotinai įtakoja postmoderniąją sąmonę.²³³ Baumanas rašo, kad interpretatoriai turi dvi užduotis. Pirmoji – verstti paskiros bendruomenės kalbą į tokią formą, kad kitų bendruomenių nariai ją galėtų suprasti. Ką tai reiškia? Intelektualai skatina dialogą tarp skirtingų konkurencinių ar viena kitai priešišku bendruomenių. Jie įneša svarbų indėlį kuriant “civilizuoto dialogo meną”.²³⁴ Antroji – kurti strategines pozicijas bendruomenių viduje – apibrėžti ar kodifikuoti šių bendruomenių vertybių sistemas. Taigi pagrindinis intelektualų atsakas postmodernybei būtų toks: formuoti vertybių sistemas bendruomenėse. Tuomet kyla klausimas: ar tai nėra įstatymų leidėjų prerogatyva? Baumanas tokią poziciją vadina kvazileidybine. Jo manymu, intelektualai negrižtamai prarado savo pozicijas postmoderniosios masinės kultūros sraute. Baumano manymu, bendruomenės negali būti sąmoningai kuriamos. Jos susiformuoja savaime. Be šių dviejų intelektualų išsikeltų užduočių – skirtingų subkultūrų ar reikšmių sistemų dialogo skatinimo ir strateginių pozicijų kūrimo paskirose subkultūrinėse bendruomenėse, Baumanas palieka trečią išeitį – pasitraukti iš išorinio pasaulio ir kontemplanuoti grynąsias idėjas. Arba – ne toks drastiškas kelias būtų toks: susitelkti į ezoterinį mokslą, aukštąją kultūrą ar tapti varomąja socialinio gyvenimo jėga.²³⁵

Baumanas, kalbėdamas apie postmoderniąją valstybę, anot Smitho, piešia smukusio autoriteto kaip tokio paveikslą. Kiekvienas valstybės fragmentas (tauta, draugija, bendruomenė) remiasi tam tikromis racionaliomis technologijomis ir, iš esmės, tarnauja rinkai.²³⁶ Tačiau, paradoksas: tokie “suskilusios” valstybės fragmentai skatina iracionalų švaistymą. Nei tauta, nei bendruomenė tampa nepriklausoma nuo valstybės. Vienintelis šių fragmentų tikslas – kad sėkmingai funkcionuotų rinka.²³⁷ Užuo priešinusis tokios sistemos švaistūniškumui, postmodernioji visuomenė ieško pasitenkinimo kaip individualūs vartotojai. Rinka užtikrina situaciją, kad vartotojai niekada nepasiektų visiško pasitenkinimo. Juos skatina nuolat vartoti niekada nepatenkinamas geismas.²³⁸ Individai, kaip vartotojai, turi savo asmeninę moralę. Kitaip tariant, suprekintą moralę be etikos. Moralinė erdvė vartotojiškoje visuomenėje tampa nebeįmanoma. Kodėl? Ji suspenduojama į individą kaip tokį, užuo išplėtus ją į dviejų asmenų etinius santykius – etika įmanoma tik kaip *santykis*. Tačiau kaip atsigręžti į Kitą “veidu į veidą”? Baumanas rašo: “Norint būti moralinėje erdvėje, reikia *iš naujo įeiti* į ją, ir tai įmanoma tik kuo labiau atsiribojant nuo banalių kasdienių reikalų, suskliaudus įprastines visuomenėje galiojančias elgesio taisykles ir vyraujančius papročius. Kad *sugrižtume* į etinį *aš-tu* santykį, <...> privalome išsivaduoti iš socialinių spąstų, apnuoginti save kaip asmenybę, socialinius skirtumus, dėl jų kylančias kliūtis šio etinio santykio įteisinime, savo užimamas pozicijas ir atliekamus vaidmenis visuomenėje. <...> turime būti *redukuoti* į iš esmės apnuogintą žmoniškumą, kurį steigia Levino *prigimtinė* (kursyvas mano. – J. B.) moralinė visata”.²³⁹ Baumanas siūlo dar kartą atsigręžti į intelektualus. Anot mąstytojo, būtent jie galėtų valstybei sugrąžinti “autonomijos, tobulėjimo ir autentiškumo” vertybes, visuomenei kaip tam tikram vienetui

²³³ Habermas J. *Modernity versus Postmodernity* // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990, p. 346.

²³⁴ Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1995, p. 143.

²³⁵ Ten pat, p. 195.

²³⁶ Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 120.

²³⁷ Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 2000, p. 188.

²³⁸ Ten pat, p. 189.

²³⁹ Bauman Z. *Individualized Society*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 180.

suteiksiančias daugiau racionalumo.²⁴⁰ To negalima pasiekti vartotojišką geismą skatinančios rinkos sąlygomis. Intelektualų tikslas, remiantis Baumanu, turėtų būti visuomenės racionalizavimas, individo autonomijos puoselėjimas ir demokratinės tolerancijos propagavimas.²⁴¹ Čia Baumanas išsina į Levino Kitybės etiką. Jis teigia, kad modernybės mechanizmai, reglamentavę tam tikras elgesio normas, steigė tam tikro *moralinio* charakterio tipo individus. Tuo tarpu postmodernioji vartotojų visuomenė nepripažįsta etinio *aš-tu* santykio kaip tokio, nes asmenybės niveliuojantis vartojimo žaidimas užskliaudžia jas jų pačių individualizuotame privatume. Baumanas rašo: “Kai Kitas ištirpsta Daugelyje, pirmiausia nutrinamas Veidas. Kitas dabar beveidis. Kitas kaip asmenybė tampa *asmeniu*. Asmuo reiškia kaukę, o kaukę uždengia veidą”.²⁴² Ką reiškia *kaukė*? Kaukė uždengia. Kaukė paslepia. Garantuoja anonimiškumą. Levino *aš-tu* santykio asimetrija mane apnuogina, atveria Kitam. Postmodernioji vartotojiška kaukė mane paslepia, užskliaudžia mane mano privatume. Tampu individualizuotas. Atsitveriu nuo Kito, paneigdamas etinį santykį “veidu į veidą”. Kito autonomija man tampa nesvarbi: negerbiu Kito kaip esmiškai skirtingo nuo manęs. Baumanas teigia: “Kaukė determinuoja mano santykius su kitais ir reiškia socialinių normų atitikimą. Kaukės dėka esu toks, koks ir turėčiau būti pagal socialinius standartus”²⁴³. Samuelio Fleischacherio manymu, toks moralinis kultūros vaizdas puikiai charakterizuoja postmoderniąją visuomenę: etikos pabaigą ženklina kultūrinės homogenizacijos tendencijos.²⁴⁴

Didžiulis klasinis susiskirstymas varžo kultūrą ir trukdo ją puoselėti, paverčia ją, o kartais netgi jos regimybę, mažumos privilegija, todėl kultūra tampa išsigimusia ir nuskurdusia. Aukščiausioji socialinė klasė vis labiau pajungia kultūrą savo interesams, panaudodama ją kaip savęs pateisinimo ar mistifikacijos įrankį; tą patį daro ir vyriausybė: visais atvejais kultūra dūsta. Visuomenės ir etikos darną nustelbia sąlygiškumai ir rėksminga mada. Intelektualai (kūrėjai) nebeturi publikos, o ten, kur ji yra, jie neturi galimybių pasireikšti. Priešasčių reikėtų ieškoti socialinėje ir ekonominėje sanklodoje. Emmanuelis Mounier rašo: “Kai technika, daugindama priemones, kartu daugina ir galimybes keisti (kultūros. – *J. B.*) formas, pinigai didelei siauro žmonių rato naudai visa tai (kultūrą. – *J. B.*) paverčia preke ir nupigina, suluošina menininką, kūrinį ir publiką. <...>. <...> ne mažiau kultūrą skurdina dabartinis sąžinės nuvertinimas, kurį sukelia didžiųjų vertybių (religinių, protinių ir t. t.) perspektyvų atsisakymas ir laikinas techninių utilitarinių idėjų įsiviešpatavimas”.²⁴⁵ Menininkas, dėstytojas ar mokslininkas užima padėtį tarp atstumtojo ir vergo. Tokią postmodernių intelektualų padėtį palaiko vartotojų visuomenės struktūros. Tad nenuostabu, kad etinių santykių krizę lemia utilitaristinių intencijų įsiviešpatavimas.

Įstatyminė (*legislated*) etika, anot Baumano, neatlaikė postmoderniosios vartotojų visuomenės suprekintų santykių išgalėjusio spaudimo. Tai mąstytojas vadina moralinės bendruomenės kaip tokios sunaikinimu. Sąvoka *postmodernizmas*, anot Catherine Lutz, žymi prieštarų postmodernybės epochos elementų mišinį, tam tikrą amalgamą. Postmodernizmo konceptas apibūdina vartotojiškos sąmonės geismo ir

²⁴⁰ Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1995, p. 192.

²⁴¹ Ten pat.

²⁴² Bauman Z. *Individualized Society*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004, p. 179.

²⁴³ Ten pat.

²⁴⁴ Fleischacher S. *The Ethics of Culture*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, p. 146.

²⁴⁵ Mounier E. *Personalizmas*, Vilnius: Pradai, 1996, p. 240-241.

individualizuoto tarpusavio susvetimėjimo derinį.²⁴⁶ Būtent autorės minima individualizacija ir to pasekoje kylantis tarpusavio susvetimėjimas, mūsų galva, ženklina etikos kaip tokios pabaigą. Jose Ortega y Gassetas savo raciovitalistinėje filosofijoje gyvenimo verčių traktavimu tam tikra prasme priartėja prie Levino Kitybės etikos. Kodėl? Gyvenimo vertę, anot Ortega'os y Gasseto, sudaro kažkas jam transcendentalaus, Levinas teigia, kad Kitas – absoliuti transcendencija mano atžvilgiu. Gyvenimas yra altruistiškas, mano atsakomybė už Kitą – taip pat altruistiška. Ortega y Gassetas rašo: “Gyvenimas yra kosminis altruizmo faktas, egzistuojantis tik kaip amžina migracija tarp Aš ir Kitko”.²⁴⁷ Postmodernioji individualizuota vartotojų visuomenė – egocentrinė visuomenė ir todėl svetima Kitybei. Visgi Baumanas išreiškia viltį, kad toks *etinės* sąmonės pakeitimas *vartotojiška* sąmone taps nauju keliu į savęs atradimą.²⁴⁸ Kaip? Tik suvokiant kapitalistinės vartotojiškos sąmonės ir masinės popkultūros bešakniškumą. Tai, anot mąstytojo, turėtų tapti naujuoju stimulu “sugrįžti į save” ir atsigręžti į Kitą – “veidu į veidą”. Galbūt tai būtų kelias “etikos link” – atsigręžimas į Kitybę ir Kito autonomiškumo pagarba?

²⁴⁶ Lutz C. Social Contexts of Postmodern Cultural Analysis // ed. by Jones III J. P., Natter W., Schatzki Th. R. *Postmodern Contentions: Epochs, Politics, Space*, New York, London: The Guilford Press, 1993, p. 138.

²⁴⁷ Ortega y Gasset J. Mūsų laikų tema // sud. Andrijauskas A. *Mūsų laikų tema ir kitos esė*, Vilnius: Vaga, 1999, p. 197.

²⁴⁸ Bauman Z. Morality in the Age of Contingency // ed. by Heelas P., Lash S., Morris P. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Cambridge USA, Oxford UK: Blackwell, 1996, p. 58.

4. Modernusis projektas ir Holokaustas moralinėje perspektyvoje: Nietzsche, Baumanas

Baumanas veikale *Modernybė ir Holokaustas* tęsia išsilaisvinimo iš modernybės kulminacinio proceso apmąstymus, susiedamas juos su postmoderniosios moralės problemomis. Kodėl, tyrinėjant postmoderniąją moralę, tenka kelti klausimą apie Holokaustą? Kuo šis reiškinys buvo lemtingas šiuolaikinės moralės situacijai?

Modernybėje ir Holokauste Baumanas apžvelgia visą modernybę kaip tokią socialiniu ir moraliniu aspektais. Jis analizuoja tą modernųjį racionalizmą, muštravusį minėtos epochos amžininkus. Baumanas prieina prie išvados, kad racionalumas buvo glaudžiai siejamas su centralizuota politine valdžia – tai lydinys, apjungęs pastarosios vykdomas represijas ir priešinimąsi skirtingumui (aliuzija į žydus). Baumanas išvelgia stiprią sąsają tarp žydiškosios modernybės patirties ir visos žmonijos istorijos. Jis atsigrežia į Europos, o ypač susitelkia ties Vokietijos žydais. Kodėl? Nes būtent jie pirmieji išgyveno moderniąją (ir postmoderniąją) žmogiškąją situaciją. Modernybės mechanizmai žydams tapo iš esmės lemtingi. Susitelkdamas ties Holokausto problema, Baumanas kelia klausimus: kaip buvo įmanomas Holokaustas? kodėl būtent žydai tapo pagrindinėmis Holokausto aukomis? kodėl nebuvo užkirstas kelias Holokaustui? Remiantis Baumanu, sistemingas žydų žudymas tapo įmanomas ir išlieka įmanomas, nes moralė kaip tokia buvo užgniaužta moderniosios visuomenės. Mūsų polinkis veikti kaip moraliems individams – instinktai daryti gera ir vengti blogio – yra ikisocialiniai.²⁴⁹ Žmogiškoji būtybė, kaip teigia Baumanas, turi įgimtą polinkį rūpintis kitais ir globoti silpnuosius bei tuos, kuriems reikalinga pagalba. Susidūrus su mokslinė ar politine biurokratijos kontrole, moraliniai priesakai greitai pamirštami. Socializacija reiškia išugdytą gebėjimą paklusti valdžios įsakymams, atsakomybės jausmą prilyginant pareigingumui, o savo moralines implikacijas pritaikyti prie iš išorės ateinančių atitinkamo elgesio reikalavimų.²⁵⁰ Modernybės mechanizmai, technologijos ir galios organizavimas gali būti traktuojami kaip speciali metodika iš sociumo kaip tam tikro darinio eliminuoti blogio apraiškas, t. y. visa, kas nėra tinkama moderniojoje socialinėje sanklodoje. Baumanas rašo: “Modernioji civilizacija nebuvo *pakankama* sąlyga Holokaustui; kur kas tiksliau būtų sakyti, kad tai buvo *būtina* sąlyga. Be moderniosios civilizacijos Holokausto neįmanoma nė įsivaizduoti”.²⁵¹ Nacistinis masinio europietiškosios žydijos žudymas, drįstume teigti, buvo ne tik biurokratinės visuomenės technologinis, bet ir organizacinis “laimėjimas”. Genocidas buvo dviejų dalykų junginio produktas: viena vertus, veiksmingos biurokratijos išsikeltų uždavinių vykdymo ir, kita vertus, režimo sukurti “geresnę” socialinę tvarką. Baumanas pažymi, kad veiksminga biurokratija ir kryptingi režimai (tol, kol jų atžvilgiu nėra tam tikrų naujų opozicinių judėjimų), įgalina tokius įvykius kaip Holokaustas ne tik Vokietijoje, bet ir visoje moderniojoje visuomenėje. Žydo idėja tapo iššūkiu moderniosios socialinės tvarkos atžvilgiu. Žydai nebuvo nei eretikai, nei pagonys. Būtent jie įteisino krikščionybę, dargi sukvestionavo jos tikrumą. Žydai tapo krikščionybės *alter ego*.²⁵² Kur “pritiko” žydai? Jie nebuvo nei socialinė klasė, nei atskira tauta. Ikimoderniosios socialinės tvarkos žlugimas išlaisvino žydus iš getų ir įvedė į plačiąją visuomenę. Būtent modernybės laikais, remiantis Baumanu, žydai tapo bet kokio priešiško išėjimo tašku. Šio priešiško

²⁴⁹ Bauman Z. *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, 1993, p. 179.

²⁵⁰ Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, p. 124.

²⁵¹ Bauman Z. *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, 1993, p. 13.

²⁵² Ten pat, p. 38.

ištakos slypi dar ikimodernybėje, o jas sustiprino modernybės triumfas. Žydams priskiriami nekenčiami dalykai: pražūtinga pinigų galia, industrializacijos prakeikimas, destabilizuojanti inteligentijos kritika, moderniosios valstybės iškilimas. Žydai neturėjo apibrėžtos vietos, tam tikro fiksuoto buvimo taško. Žydų intelektualai labiau buvo linkę kalbėti ne apie nacionalines dorybes, o apie universalias vertybes.²⁵³ Žydai buvo pašaliečiai, migruojantys tarp tautų ir valstybių, bet nepriklausantys nė vienai iš jų. Modernioje visuomenėje žydai tapo socialine, politine ir filosofine problema. Todėl, anot Baumano, žydai gali būti traktuojami kaip opozicija moderniosios biurokratijos modeliujamai socialinei tvarkai. Būtent todėl moderniojoje racionalistinėje santvarkoje žydai negalėjo tapti visaverčiais visuomenės nariais.

Gyvenimo sąlygų lygybė – nors tai tikrai pamatinis teisingumo reikalavimas – vis dėlto yra vienas didžiausių ir nepatikimiausių moderniosios žmonijos užmojų. Kuo vienodesnės gyvenimo sąlygos (jau minėta modernybės mechanizmų vykdoma socialinė niveliacija), tuo sunkiau paaiškinti realius skirtumus tarp žmonių, o todėl tuo daugiau nelygybės tarp pavienių žmonių ir grupių. Šis gluminantis rezultatas visiškai išryškėjo tada, kai lygybė buvo pradėta aiškinti orientuojantis nebe į visagalę būtybę – Dievą (viduramžiai) ar į neišvengiamą bendrą likimą – mirtį. Kai tik lygybė tampa kasdienišku faktu, kai ji nebematuojama ir nebeaiškinama kokiu nors kriterijumi, tada lieka itin mažai galimybių, kad ji bus pripažinta kaip paprasčiausias praktinis tokios politinės organizacijos, kurioje nelygūs žmonės turi lygias teises, principas; ji bus suvokiama neteisingai – kaip įgimta savybė, būdinga kiekvienam individui, kuris yra “normalus”, jei panašus į visus kitus, ir “nenormalus”, jei nuo kitų skiriasi. Šitoks iškreiptas lygybės perkėlimas iš politinės į socialinę sritį yra ypač pavojingas, kai visuomenėje paliekama nedaug erdvės ypatingoms grupėms ar ypatingiems individams, nes tada jų skirtumai tampa ypač pastebimi. Kaip teigia Arendt, didžioji moderniosios epochos problema, o kartu ir ypatingas pavojus yra tas, jog šioje epochoje žmogus pirmą kartą susiduria su kitu žmogumi nebesaugomas jo skirtumą įtvirtinančių aplinkybių ir sąlygų.²⁵⁴ Ir kaip ši nauja lygybės koncepcija taip apsunkino šiuolaikinius rasių santykius, nes juk šiuo atveju mes susiduriame su prigimtinais skirtumais, kurie – kad ir kaip keitūsi sąlygos – negali tapti mažiau pastebimi. Kaip tik todėl, rašo Arendt, kad lygybė reikalauja kiekvieną individą pripažinti kaip lygų kitam, konfliktai tarp įvairių grupių, kurios dėl savų priešasčių nelinkusios pripažinti viena kitai šios pamatinės lygybės, pasireiškia tokiomis siaubingomis formomis kaip Holokaustas.²⁵⁵ Štai kodėl juo panašesnės buvo žydų gyvenimo sąlygos į nežydų gyvenimo sąlygas, juo labiau stulbino žydų kitoniškumas. Šitokia padėtis ir vedė prie socialinės neapykantos žydams.

Kaip teigia Baumanas, nacistai – nesvarbu, triumfuojantys ar sugniuždyti – moralės požiūriu nėra sukilinami. Ir tai nenuostabu. Tačiau paradoksaliu būdu moralės požiūriu nėra pranašesni ir žydai – nacistų aukos. Moralės požiūriu viršesniais už pirmuosius pastarieji gali būti traktuojami tik remiantis tuo faktu, kad jie turėjo mažiau galimybių demonstruoti žiaurumą ar tokiais būti.²⁵⁶ Friedricho Nietzsche's veikale *Anapus gėrio ir blogio* plačiai aptariamas žydų kultūros ir mentaliteto reiškiny, kuris jo gyvenamuoju metu buvo plačiai diskutuojamas to meto literatūroje. Filosofas moralės požiūriu žydų tautą traktuoja kaip itin kilnią.

²⁵³ Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000, p. 126.

²⁵⁴ Arendt H. *Žydai ir visuomenė // Totalitarizmo ištakos*, Vilnius: Tyto alba, 2001, p. 83.

²⁵⁵ Ten pat.

²⁵⁶ Bauman Z. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, p. 183.

Atsiribodamas nuo antisemitinės isterijos Nietzsche sako, kad vertėtų iš Vokietijos išsiųsti antisemitinius rėksnius. “Sutikti žydą, - rašo jis, - yra palaima, suprantant, kad gyveni tarp vokiečių”.²⁵⁷ Analizuodamas žydų kultūros poveikį Vakarų civilizacijos raidai, filosofas teigia, kad “žydai padarė tą vertybių apvertimo stebuklą, dėl kurio gyvenimas žemėje porai tūkstantmečių įgijo naują pavojingą žavesį: jų pranašai “turtingą”, “bedievišką”, “blogą”, “prievartinį”, “juslinį” sulydė į vieną daiktą ir pirmą kartą žodį “pasaulis” pavertė keiksmažodžiu. Šiame vertybių apvertime <...> slypi žydų tautos reikšmė: nuo jo prasideda vergų sukilimas moralėje”.²⁵⁸ Filosofas kovoja su plačiai paplitusiais Vokietijoje antisemitiniais mitais, demaskuoja pavojingą šių “iškvailėjimo priepuolių” nesaikingumą, primityvų tendencingumą ir pats kuria naujus. Žydų tautos kultūroje, charakteryje ir siekiuose jis išvelgia bruožų, keliančių susižavėjimą šios “Dievo išrinktosios” tautos gyvybingumu, sugebėjimu surasti išmintingus sprendimus kebliausiomis istorinėmis aplinkybėmis ir kartu aiškinasi jos būties aspektus. Vokietijoje iškilusio žydų klausimo priežastis sieja su nacionalizmu ir suspenduota moraline erdve, kas skatina gėdingo nesaikingumo jausmo apraiškas. Pagrindinė šio klausimo priežastis ta, kad daug sudėtingiau nei kitose Vakarų Europos tautose, pavyzdžiui, Prancūzijoje ar Italijoje, vyko žydų integracijos į kultūrą procesas. Žydus Nietzsche laiko, kaip teigia Antanas Andrijauskas, stipriausia, atspariausia ir gryniausia rase iš visų gyvenančių dabar Europoje, kuri sugeba iškilti netgi nepalankiausiomis aplinkybėmis dėl to, kad turi tam tikrų dorybių, kurios šiandien mieliai žymimos ydos ženklų, - pirmiausia dėl ryžtingo tikėjimo, kuriam nereikia gėdytis “modernių idėjų”.²⁵⁹ Todėl galima teigti, kad žydai, remiantis Nietzsche, turėtų būti traktuojami kaip *visavertė* ir *stipri*, šimtmetines negandas pakėlusį tauta. Tai tauta, mūsų manymu, nereikalinga šopenhaueriškosios užuojautos moralės. Nietzsche rašo: “<...> sąjūdis, <...> remdamasis Schopenhauerio *užuojautos morale*, <...> yra tikrų tikriausias *decadence* moralinis sąjūdis, jis glaudžiai susijęs su krikščioniškąja morale. Stiprios epochos, *kilmingos* kultūros niekina užuojautą, “artimo meilę”, savasties ir savigarbos stoką. <...> mes, modernūs žmonės, su mūsų baiminga savigloba ir artimo meile, su tokiomis mūsų dorybėmis kaip darbas, nereiklumas, sąžiningumas, mokslingumas, mes – taupūs, ekonomiškai, mašinizuoti – esame *silpna* epocha...”²⁶⁰ Čia galima išvelgti Nietzsche’s ir Baumano, sekančiu Levino krikščioniškąja Kitybės etika, konfrontaciją. Kodėl? Baumanas, išreišdamas savo leviniškąją poziciją, teigia, kad aš esu besąlygiškai atsakingas už Kitą – būtent tai eliminuoja postmodernusis etinis diskursas. Postmodernioji moralė, o tiksliau, remiantis Baumanu, moralė be etikos, atsisako bet kokių atsakomybės už Kitą ar užuojautos Kitam kategorijų. Todėl Baumanas, apeliuodamas į Levino *aš-tu* santykio asimetriją, aštriai kritikuoja postmodernųjį etinį diskursą. Tuo tarpu Nietzsche, veikale *Anapus gėrio ir blogio* griežtai pasisakydamas prieš modernųjį antisemitizmą, užuot reiškęs užuojautą žydams, aukština juos kaip, Andrijausko žodžiais tariant, stipriausią, atspariausią ir gryniausią rasę. Nietzsche *Stabų saulėlydyje* rašo: “Visos mūsų politinės teorijos ir valstybinės santvarkos, neišskiriant nė “vokiečių imperijos”, yra nuosmukio padariniai ir neišvengiamybės <...>. Mano priekaištas <...> sociologijai yra tas, kad ji iš patirties žino tik visuomenės *nuosmukio struktūras* ir kad ji savo

²⁵⁷ Nietzsche F. *Anapus gėrio ir blogio* // *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, p. 395.

²⁵⁸ Ten pat, p. 396.

²⁵⁹ Andrijauskas A. F. Nietzsche’s klasikinės Vakarų filosofijos peržiūrėjimas // *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai-Vakarai-Lietuva)*, t. 2, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004, p. 284.

²⁶⁰ Nietzsche F. *Stabų saulėlydis, arba kaip filosofuojama kūju*, Vilnius: Strofa, 2000, p. 119-120.

pačios nuosmukio instinktus visiškai naiviai pateikia kaip sociologinio vertinimo *normą*.²⁶¹ Knygoje *Anapus gėrio ir blogio* mąstytojas kelia retorinį klausimą: “Už ką Europa turi būti dėkinga žydams?” ir atsako į jį kaip įprasta filosofui – nevienareikšmiškai. “Už daug ką, gera ir bloga, ir visų pirma už tai, kas kartu yra geriausia ir blogiausia: už didį stilių moralėje, begalinių pamokymų grėsmingumą ir didingumą, visą moralinių problemų bei dilemų romantiką ir taurumą – taigi ir už tai, kas patraukliausia, apgaulingiausia ir rafinuočiausia spalvų žaisme ir gyvenimo vilionėse, kurių atspindžiai šiandien žėri mūsų europinės kultūros danguje, jos *vakaro* (kursyvas mano.- *J. B.*) danguje, - žėri ir galbūt gęsta. Mes, artistai tarp žiūrovų ir filosofų, esame už tai žydams dėkingi”.²⁶² Tad galbūt galima teigti, kad žydų tauta, pakėlus šimtmečius vykusius persekiojimus, reikalauja ne leviniškosios atsakomybės kaip maldaujantis Kito veidas, o nyčiškosios pagarbos?

Baumanas, analizuodamas postmoderniąją moralę, atsigręžia į modernybės mechanizmus ir susieja juos su Holokausto problema. Žydų asmenybės, remiantis mąstytoju, dėl vykdytų genocido praktikų, tapo nuasmenintais individais. Tokiu būdu jų, kaip moralinių subjektų, galimybė buvo paneigta. Kodėl? Nes, anot Baumano, “<...> tik *totalūs* asmenys, tik *unikalūs* asmenys <...> gali būti moraliniai subjektai, galintys prisiimti moralinę atsakomybę. Bet moderniosios socialinės organizacijos pagrindą sudaro ne kas kita, o būtent etinių santykių suskilimas ir suirimas, taigi fragmentacija. Todėl atsakomybė tampa nepastovia – tikra moderniąja keistenybe.”²⁶³ Jei, analizuodami Holokausto problemą, remsimės Habermaso komunikacinio proto konceptu, turėsime sukvestionuoti jau aptartą Nietzsche’s antisemitizmą kritikuojančią koncepciją. Tačiau tai nereiškia, kad Habermasas teigiamai pasisako Holokausto atžvilgiu. Tai reiškia, kad jis Nietzsche’s filosofiją traktuoja kaip subjektinį šablonišką mąstymą. Habermasas rašo: “Tai, kad moralinis subjektas <...> turi pasidaryti objektu, kad ekspresyvusis subjektas pats savaime turi pasiduoti arba iš baimės įsikūnyti objekte užsisklęsti savyje, neatitinka laisvės ir išlaisvinimo (moderniosios. – *J. B.*) intuicijos <...>. <...> kol imame domėtis tik subjektus, kurie vaizduoja objektus ir juos tvarko, <...> tol socializacijos neįmanoma suvokti kaip individuacijos <...>.”²⁶⁴ Tačiau toks Habermaso modernybės apibūdinimas tam tikru būdu susitinka su Nietzsche’s antisemitizmo prielaidomis: viena vertus, Holokaustas žydų tautą iš tiesų vertė užsisklęsti subjektyvume, kita vertus, moraliniu požiūriu traktavo juos kaip objektus. Todėl socializacija žydijos atžvilgiu modernybės epochoje buvo radikaliai neįmanoma, bent jau Vokietijoje. Nenuostabu: *Postmodernybės užuominose* Baumanas pažymi, kad “<...> apibūdinami modernią visuomenę, galime nepaisyti etinių problemų arba tarti, kad jos nėra esminės.”²⁶⁵ Tad Holokaustas dėl moderniosios socialinės sąrangos tapo neišvengiamybe.

²⁶¹ Ten pat, p. 120-121.

²⁶² Nietzsche F. *Anapus gėrio ir blogio // Rinkiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, p. 454.

²⁶³ Bauman Z. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, p. 197.

²⁶⁴ Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas*, Vilnius: Alma littera, 2002, p. 330.

²⁶⁵ Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*, London and New York: Routledge, 1992, p. 203.

IŠVADOS

1. Globalizacijos fenomenas postmoderniojoje epochoje, anot Baumano, tapo lemtingas laiko/erdvės kategorijoms. Dėl laiko/erdvės susitraukimo iš esmės nebetenka veiksnio klasikinės laiko/erdvės kategorijų konceptas, teigiantis, kad laikas/erdvė yra tiesiogiai proporcingi vienas kitam. Postmodernybėje, teigia Baumanas, dėl naujų mobilumą skatinančių technologijų laikas/erdvė tampa nepriklausomi vienas nuo kito. Chronologinį ir istorinį laiką išstumia transliacinis laikas. Fizinė erdvė vis labiau „išstumiamą“ kibernetinę erdvę. Tokia laiko/erdvės kategorijų nepriklausomybė nuo fizikinių dydžių, pasak mąstytojo, tampa lemtinga socialinių sluoksnių sąrangai. Kaip? Aukštesnieji socialiniai sluoksniai darosi vis labiau globalūs ir mobilūs, žemesnieji – vis labiau lokalūs ir vis mažiau mobilūs.
2. Naujosios informacijos ir komunikacijos technologijos, Baumano manymu, gali būti traktuojamos kaip tam tikra revoliucija, civilizacijos takoskyra. Tai ir naujojo nelygybės amžiaus pradžia: socialinis skaidymasis į infoturčius ir infovargšus. Akimirksninės technologijos, virtualios realybės raida, „telerealybė“ ir „televizija“, anot mąstytojo, kuria sąlygas naujai realybės būsenai. Turtingoms valstybėms įgaunant vis didesnes galimybes naudotis kibernetine erdve, neturtingos vis labiau atkertamos nuo kibernetinės. Todėl globalių technologijų prigimtis, reikia pripažinti, yra ambivalentiška. Žinių visuomenė gali gyvuoti tik kaip pilietinė demokratinė visuomenė, *sąmoningų* piliečių bendrija.
3. Modernioji visuomenė savo narius traktavo kaip gamintojus, postmodernioji – kaip vartotojus. Dėl socialinių ir politinių priežasčių žlugęs industrializmas užbaigė darbo etiką ir užleido vietą vartojimo estetikai. Gyvenimas ir vartojimas industrinio gamybinio darbo laikais, esmiškai skirtas nuo gyvenimo; šiuolaikinio kapitalizmo sąlygomis gyvenimas ir vartojimas susilieja. Baumanas teigia, kad darbininkai, industrializmo laikotarpiu traktuoti kaip atskira socialinė klasė, šiuolaikinėje visuomenėje dėl „negalios“ būti vartotojais, yra kriminalizuojami. Rinka manipuliuoja vartotojais, pastariesiems to nesuvokiant. Baudrillard’as čia išvelgia humanistinės etikos pabaigą, o prekybos centras tampa miesto gyvenimo branduoliu.
4. Baumano *globalumas* ir *lokalumas* yra du gyvenimo būdo ir identiteto idealūs tipai. Globalumo ir lokalumo socialinė tekstūra, anot jo, gali būti suvokiama ne per *globalizacijos*, o per *glokalizacijos* (Robertsono paimtas terminas iš japonų verslo diskurso) idėją, reiškiančią nesuardomą „globalizuojančio“ ir „lokalizuojančio“ spaudimo vienybę. Globalizacija, anot Baumano, iš tikrųjų yra glokalizacija: vieni darosi vis labiau globalūs, o kiti – vis labiau lokalūs ir provincialūs.
5. Industrializmo pabaiga ir vartotojiško kapitalizmo įsigalėjimas, anot Baumano, iš esmės pakeitė tradicinės bendruomenės kaip tokios sampratą. Auganti urbanizacija, o kartu ir individualizacija tapo lemtingu posūkiu kolektyviam gyvenimui, gyvenimui-kartu. Saugios uždaros ikimoderniosios feodalinės bendruomenės nubrėžė aiškius hierarchinius valdančiųjų-valdomųjų santykius; stiprėjančios globalizacijos tendencijos vis labiau skatina individualistinio komunitarizmo įsigalėjimą. Kodėl?

Tradicinio bendrumo, jausmo ir mąstymo, tradicijos ir įsipareigojimo lydinį, anot Baumano, keičia bendruomenė kaip paskirų individų, nesaistomų jokių tarpusavio įsipareigojimų rinkinys.

6. Baumanas, analizuodamas laisvės kaip socialinio santykio problemą, atsigręžia į modernybę. Panoptinių visuomenių sąraigoje centriniu individo socialinio ir moralinio gyvenimo centro tašką – *darbą* vartotojų visuomenėje pakeičia *laisvė*. Modernybės epochoje laisvės kaip tokios privilegiją turi mažuma (Panoptikumas: mažuma stebi daugumą); postmodernybėje laisvė, kaip minėta, tampa daugumos individų moraline elgesio ir gyvenimo modeliavimo norma (Sinoptikumas: dauguma stebi mažumą). Tokiu būdu galios panaudojimo atžvilgiu reiginys keičia priežiūrą. Tačiau Baumanas pripažįsta, kad vartotojų *laisvė nėra laisva*: ji tampa pasirinkimo galimybių pseudolaisve, nes nesi laisvas nesirinkti.
7. Šiuolaikinis multikultūralizmas, anot Baumano, iškyla kaip problemiškas: viena vertus, daugybės kultūrų koegzistavimas, kita vertus, kultūrinio imperializmo galimybė. Industrialistinę masinio gamybinio darbo sistemą išstūmusi vartotojiška rinka lėmė tai, kad kapitalizmo galia tapo transnacionalinė. Visas nacionalines kultūras “inkorporavus” į globalinę kapitalistinę ekonomikos sistemą, išauga globalinė kapitalistinė monokultūra. Todėl *kultūrinės sintezės* idėja taptų išeities tašku: ne kaip svetimos kultūros elementų priėmimas į savo kultūrą, o kelių kultūrų elementų jungimas tarpusavyje ir sulydimas su savo kultūros esme. Multikultūralizmo, traktuojamo kaip kultūrinės sintezės idėja stabdytų kultūrų uzurpaciją, tauta išlaikytų kultūrinę nepriklausomybę ir identitetą. Tai taptų verdiktu *globalinei kapitalistinei monokultūrai*.
8. Laikotarpiu tarp dviejų pasaulinių karų iškilusi denacionalizuotų asmenų – pabėgėlių, tremtinių, politinio prieglobsčio ieškančiųjų problema nulėmė būtinybę pastaruosius apsaugoti nuo smurto. Baumano “*artumo moralė*” kaip kosmopolitinė nuostata, anot autoriaus, turi diegti supratimą, jog platesnis pasaulis siejasi su vietos pasauliu ir atvirkščiai. Kosmopolitui reikia aktyvios nuovokos, kad tapatumas neapsiriboja vien betarpiška vietoje, bet įtraukia ir visas žmogiškas būtybes į bendrumo ir savitarpio atsakingumo projektą. Vartotojų visuomenėje Baumanas išvelgia esminę žmogaus egzistencinio moralinio įsipareigojimo prigimties ir galimų ribų problemą. Mąstytojas kelia tikslą išplėsti kosmopolitinį solidarumą. Derrida, plėtodamas *prieglobsčio miestų* konceptą, akcentuoja tarptautinės teisės ir valstybės politikos perorientavimo būtinybę. Kantas, remdamasis pasaulinės pilietybės teise, skatina plėtoti *visuotinį svetingumą*, kurio pagrindą sudaro prigimtinė paviršiaus teisė. Kanto visuotinio svetingumo konceptas, Derrida prieglobsčio teisė, Baumano “*artumo moralė*” gali būti redukuojami į kosmopolitinės solidarumo etikos projektą.
9. Industrijos, finansų, vyriausybių kliovimasis sociotechninėmis sistemomis, paremtomis absoliučiu konkurencingumu, sukelia postmodernybės krizę, išklabinančią bet kokius etinius principus. Kaip traktuoti kitą, kelia klausimą Baumanas, jei esame pakibę moralinėje erdvėje be etikos? Čia Baumanas atsigręžia į Levino *etikos kaip pirmosios filosofijos* postulatus. Kitas, remiantis Levinu, tai “beveidis Dievas”. Aš esu totaliai atsakingas už Kitą, nereikalaudamas abipusiškumo, net jei tai kainuotų man

gyvybę. Kito veide slypinti begalybės idėja – tai moralinės sąmonės pradžia. Ji yra, anot Baumano, visų žmogiškųjų santykių prielaida.

10. Asmens tapatumas postmodernybės epochoje, anot Baumano, tampa sunkiai apibrėžiamas ir ambivalentiškas. Tai lemia globalizacijos procesas, vartotojų visuomenės bešakniškumas, socialinių tvarkos normų dinamiškumas, globaliai pakertantis tradicinius įpročius ir papročius ir paveikdamas asmeniškiausios patirties aspektus. Tapatumas, anot Baumano, nebėra hierarchizuojamas ar spraudžiamas į nacionalinio mentaliteto rėmus. Tik pats asmuo kuria savąjį *aš*. Giddensas asmens tapatumo praradimą aiškina instituciškai ir sieja su modernybės panoptinių režimų, griežtų reglamentuotų hierarchinių santykių pabaiga. Rorty's savikūros projekte teigia, kad žmogaus pasakojimas apie save niekada netampa galutiniu ir visiškai apibrėžiančiu asmenybe. Rorty žmogus kuria metaforas ir vis kitaip aprašo save. Tai esmiškai paneigia asmenybės vientisumą, ją dekonstruoja. Tokia asmens tapatumo individualizuota savikūra ir tampa suskilusio *aš* tapatumo charakteristika.
11. Postmodernybės epochoje stiprėjant sudaiktinančioms jėgoms, anot Baumano, Levino etiniui santykiui “veidu į veidą” iškyla grėsmė: etinius santykius keičia prekiniai santykiai. Subjektas kaip toks netenka autonomijos: jis tampa objektu, kurio vertė tiesiogiai proporcinga jo perkamajai galiai. Kapitalistinės ekonomikos impulsai ir kultūrinis postmodernybės posūkis įgalina ne tik išsilaisvinimą iš modernybės mechanizmų, niveliuojančių individus, bet ir grubaus individualizmo bei masinės kultūrinės produkcijos įsiviešpatavimą. Intelektualų vaidmuo postmoderniojoje visuomenėje praranda savo prasmę, o etiniai santykiai ištirpdomi prekinėje sistemoje. Tik kapitalistinės vartotojiškos sąmonės ir masinės popkultūros bešakniškumo suvokimas, anot Baumano, gali tapti keliu “etikos link”.
12. Holokausto problemą Baumanas sieja su moderniąja socialinės organizacijos sąranga. Žydų asmenybės, anot jo, vykdytos genocido praktikos tapo pasikėsiniu į žydų asmens tapatumą. Tokiu būdu jų, kaip moralinių subjektų galimybė buvo paneigta. Nietzsche, apmąstydamas antisemitizmo problemą, oponuoja Baumanui ir žydus laiko labiausiai moralia visų laikų rase. Kodėl? Net šimtmečius trukę persekiojimai ir žudymai nepalaužė žydų etinių principų. Atvirkščiai, pasak Nietzsche's, jie įvykdė vertybių apvertimą ir pradėjo sukilimą modernybės mechanizmų užgniaužtoje moralėje. Todėl, galima daryti išvadą, kad Holokausto išbandymų sukuryje žydai ne virto nuasmenintais objektais, o esmiškai išliko moraliniais subjektais.

LITERATŪRA

1. Adorno Th. W. *Culture Industry Reconsidered* // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
2. Andrijauskas A. F. Nietzsche's klasikinės Vakarų filosofijos peržiūrėjimas // *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai-Vakarai-Lietuva)*, t. 2, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004.
3. Arendt H. Nacionalinės valstybės nuosmukis ir žmogaus teisių pabaiga // *Totalitarizmo ištakos*, Vilnius: Tyto alba, 2001.
4. Arendt H. Žydai ir visuomenė // *Totalitarizmo ištakos*, Vilnius: Tyto alba, 2001.
5. Baranova J. Kategorinis imperatyvas ir Kito veidas: Immanuelis Kantas, Emmanuelis Levinas // *Logos*, Nr. 33, 2003 m. balandis-birželis.
6. Baranova J. Richardas Rorty: aš – tai mano metaforos // *Metai*, 2003 m., Nr. 1.
7. Baudrillard J. Beyond Use Value // ed. by Lee M. J. *The Consumer Society Reader*, Oxford UK; Malden USA: Blackwell, 2000.
8. Baudrillard J. Hipermarketas ir hiperprekė // *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002.
9. Baudrillard J. Prasmės implozija medijoje // *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002.
10. Baudrillard J. Simuliakrai eina pirma // *Simuliakrai ir simuliacija*, Vilnius: Baltos lankos, 2002.
11. Bauman Z. *Globalizacija: Pasekmės žmogui*, Vilnius: Strofa, 2002.
12. Bauman Z. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Oxford, UK; Malden, USA: Polity, 2001.
13. Bauman Z. *Freedom*, Open University Press, 1988.
14. Bauman Z. *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge UK, Malden USA: Polity Press, 2004.
15. Bauman Z. *Individualized Society*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004.
16. Bauman Z. *In Search of Politics*, Cambridge UK, Oxford UK: Polity Press, 1999.
17. Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*, London and New York: Routledge, 1992.
18. Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1995.
19. Bauman Z. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995.
20. Bauman Z. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Oxford UK; Malden USA: Polity Press, 2003.
21. Bauman Z. *Liquid Modernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000.
22. Bauman Z. *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, 1993.
23. Bauman Z. Morality in the Age of Contingency // ed. by Heelas P., Lash S., Morris P. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Cambridge USA, Oxford UK: Blackwell, 1996.

24. Bauman Z. *Postmodernity and its Discontents*, New York: New York University Press, 1997.
25. Bauman Z. *Postmodern Ethics*, vol. 2, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1994.
26. Bauman Z. *Thinking Sociologically*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993.
27. Bauman Z. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge and Oxford UK, Malden USA: Polity Press, 2004.
28. Bauman Z. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 1998.
29. Bell D. Modernism, Postmodernism, and the Decline of Moral Order // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
30. Bentham J. *Panopticon; or, the Inspection House...* // <http://cartome.org/panopticon2.htm>
31. Berking H. Solidary Individualism: The Moral Impact of Cultural Modernisation in Late Modernity // ed. by Lash S., Szerszynski B., Wynne B. *Risk, Environment and Modernity*, London: Sage, 1996.
32. Būgaitė E. Emmanuelis Levinas: etika kaip pirmoji filosofija // sud. Stančienė D. M. *Etika globalizacijos sąlygomis*, Vilnius: Kultūros, meno ir filosofijos institutas, 2004.
33. Caws P. Identity: Cultural, Transcultural, and Multicultural // ed. by Goldberg D. Th. *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1997.
34. Chicago Cultural Studies Group. Critical Multiculturalism // ed. by Goldberg D. Th. *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1997.
35. Derrida J. *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford, California: Stanford University Press, 1994.
36. Derrida J. On Cosmopolitanism // *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London and New York: Routledge, 2001.
37. Eco U. Reports from the Global Village // *Travels in Hyperreality: Essays*, vol. 3, London: Picador, 1987.
38. Featherstone M. Lifestyle and Consumer Culture // ed. by Lee M. J. *The Consumer Society Reader*, Oxford UK; Malden USA: Blackwell, 2000.
39. Fleischacher S. *The Ethics of Culture*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
40. Foucault M. *Disciplinuoti ir bausti: Kalėjimo gimimas*, Vilnius: Baltos lankos, 1998.
41. Freud S. *The Future of an Illusion*, London: Hogarth Press, 1973.
42. Friedman J. Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethics and Nations in an Era of De-hegemonization // ed. by Werbner P., Modood T. *Debating Cultural Hybridity*, London: Zed Books, 1997.
43. Giddens A. *Modernybė ir asmens tapatumas: Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje*, Vilnius: Pradai, 2000.
44. Globalization and the New Poor // ed. by Beilharz P. *The Bauman Reader*, Malden USA, Oxford UK: Blackwell Publishers, 2001.

45. Gouldner A. Ideology, the Cultural Apparatus, and the New Consciousness Industry // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
46. Habermas J. *Modernybės filosofinis diskursas*, Vilnius: Alma littera, 2002.
47. Habermas J. Modernity versus Postmodernity // ed. by Alexander J. E., Seidman S. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
48. Hannerz U. Cosmopolitans and Locals in World Culture // ed. by Featherstone M. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage, 1990.
49. Held D., McGrew A., Goldblatt D., Perraton J. Globalizacija, kultūra ir tautų likimas // *Globaliniai pokyčiai: politika, ekonomika ir kultūra*, Vilnius: Margi raštai, 2002.
50. Im Hof U. *Švietimo epochos Europa*, Vilnius: Baltos lankos, 1996.
51. Jameson F. Vaizdinio transformacijos postmodernybėje // *Kultūros posūkis: Rinktiniai darbai apie postmodernizmą, 1983-1998*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002.
52. Jonas H. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago University Press, 1984.
53. Kanišauskas S. Anoniminės kultūros grėsmė ir universitetinės studijos // sud. Morkūnienė J. *Šiuolaikinė filosofija: globalizacijos amžius*, Vilnius: Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras, 2004.
54. Kant I. Į amžinąją taiką // *Politiniai traktatai*, Vilnius: Aidai, 1996.
55. Lasch Ch. The Narcissistic Personality of Our Time // ed. by du Gay P., Evans J., Redman P. *Identity: A Reader*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2000.
56. Lash S., Urry J. *Economies of Signs and Space*, London: Sage, 1994.
57. Levinas E. *Etika ir begalybė: Pokalbiai su Philippu Nemo*, Vilnius: Baltos lankos, 1994.
58. Levinas E. From Ethics to Exegesis // *In the Time of the Nations*, London: The Athlone Press, 1994.
59. Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969.
60. Lin N. Cybernetworks and the Global Village: The Rice of Social Capital // *Social Capital: A Theory of Structure and Action*, Cambridge University Press, 2002.
61. Ludavičienė J. Tinklo viduje // *Šiaurės Atėnai*, 2003 m. gegužės 24 d. Nr. 22 (656).
62. Luke T. W. Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-Time Compression // ed. by Heelas P., Lash S., Morris P. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell, 1996.
63. Lutz C. Social Contexts of Postmodern Cultural Analysis // ed. by Jones III J. P., Natter W., Schatzki Th. R. *Postmodern Contentions: Epochs, Politics, Space*, New York, London: The Guilford Press, 1993.
64. Malpas J. E. The Obscurity of Place // *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, 1999.

65. Mathiesen Th. The Viewer Society: Michel Foucault's "Panopticon" Revised // *Theoretical Criminology*, 1997.
66. Mill J. S. On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to It // *Collected Works*, vol. 4, London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
67. Morris P. Community Beyond Tradition // ed. by Heelas P., Lash S., Morris P. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell, 1996.
68. Mounier E. *Personalizmas*, Vilnius: Pradai, 1996.
69. Morkūnienė J. Žinių visuomenė šiuolaikinėje socialinio pažinimo sampratoje // sud. Morkūnienė J. *Globalizacija: taikos kultūra, žinių visuomenė, tolerancija*, Vilnius: Lietuvos teisės universiteto Leidybos centras, 2003.
70. Nietzsche F. Anapus gėrio ir blogio // *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1991.
71. Nietzsche F. *Stabų saulėlydis, arba kaip filosofuojama kūju*, Vilnius: Strofa, 2000.
72. Nisbet R. A. *Sociologijos tradicija*, Vilnius: Pradai, 2000.
73. Norkus Z. Globalumas, lokalumas, interlokalumas, regionalumas, deterritorizacija: skeptiški klausimai ir pastabos // ats. red. Mickevičius A. *Globalumas ir lokalumas: Mokslinės konferencijos medžiaga, 2003 m. gegužės 2-3 d.*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2003.
74. Ortega y Gasset J. Mūsų laikų tema // sud. Andrijauskas A. *Mūsų laikų tema ir kitos esė*, Vilnius: Vaga, 1999.
75. Robertson R. Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // ed. by Featherstone M., Lash S., Robertson R. *Global Modernities*, London: Sage, 1995.
76. Rorty R. *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
77. Rorty R. *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999.
78. Schiller H. I. Transnational Media and National Development // ed. by Nordenstreng K., Schiller H. I. *National Sovereignty and International Communication*, Norwood, NJ: Ablex, 1979.
79. Schusterman R. *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1992.
80. Sennett R. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton, 1998.
81. Sennett R. The Myth of Purified Community // *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Style*, London: Faber & Faber, 1996.
82. Smith D. *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000.
83. Stelmokas S. Kultūrų sintezė – kultūros politikos modelis ir neišvengiamybė // ats. red. Mickevičius A. *Globalumas ir lokalumas: Mokslinės konferencijos medžiaga, 2003 m. gegužės 2-3 d.*, Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2003.
84. Šaulauskas M. P. "Homo informaticus" apžavai: du prietarai, trys svajos, <http://www.infovi.vu.lt/publikacijos.html>

85. Šaulauskas M. P. *Pirmoji paskutinė dekada: tinklažmogio – homo irreticus – pradžios*, <http://www.infovi.vu.lt/publikacijos.html>
86. Tomlinson J. Deteritorizacija: globalizacijos kultūrinės sąlygos // *Globalizacija ir kultūra*, Vilnius: Mintis, 2002.
87. Tomlinson J. Kosmopolitizmo galimybė // *Globalizacija ir kultūra*, Vilnius: Mintis, 2002.
88. Touraine A. Light and Shadow // *Critique of Modernity*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1997.
89. Touraine A. Faux et vrais problemes // *Une Societe fragmentee? Le multiculturalisme en debat*, Paris: La Decouverte, 1997.
90. Virilio P. The Overexposed City // *The Lost Dimension*, Brooklyn, New York: Semiotext(e), 1991.
91. Wertheim M. The Pearly Gates of Cyberspace // ed. by Elin N. *Architecture of Fear*, New York: Princeton Press, 1997.

SUMMARY

Z. BAUMAN'S POSTMODERN SOCIAL PHILOSOPHY

Postmodern social philosophy of Z. Bauman is considered in this master's thesis making emphasis on its main frames and aspects. The thinker analyses the phenomenon of globalization basing on dialectics of globalism and localism and states that globalization in fact is glocalization, that means some are becoming more and more global while others become more local and provincial. Globalization and localization are two sides of this process: some are globalizing because others are localizing, and there are no any without others. In Z. Bauman's opinion, the phenomenon of globalization has become vital for the concept of the society itself. Release from the panoptical individuals' levelling mechanisms and regimes of modernity marks the end of the traditional community as well as reign of individualistic communitarianism. In his philosophy, Z. Bauman emphasizes significance of growing urbanization and individualization as its result for decay of collective relations. This problem discloses transformations of postmodern ethics and morality. Z. Bauman defines postmodern morality as morality without ethics. Following E. Levinas' asymmetry of *I-Thou* relation, the thinker analyses problems of individual's identity, mass culture and Holocaust.

Z. Bauman's social research of postmodernity is essential for philosophic consideration of certain transformations of modernity phenomena in the era of postmodernity and for defining of modernity and postmodernity relation as well distinguishing the uniqueness and revolutionism of the living world in the context of history, sociology and philosophy.

Key words: *community, ethics, globalization, modernity, morality, postmodernity, sociology.*