

ROMAN LEPPERT

DWA SPOŁECZEŃSTWA – DWIE ETYKI

Uwagi na marginesie *Prawodawców i tłumaczy* Zygmunta Baumana

„Uświadomić sobie względność swoich przekonań (...),
a mimo to trwać przy nich niezachwianie.
Oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy.”

Isaiah Berlin

Wstęp

Zaprezentowany przyczynek powstał przez zastosowanie postulowanej przez Lecha Witkowskiego strategii „pasożyta”. Charakteryzując kulturę zagęszczonej semiotyczności, zaproponował on trzy typy orientacji umożliwiających zyskiwanie zdolności do poruszania się w sytuacji nieprzejrzystości, splątania symbolicznego, w przestrzeni, którą charakteryzuje ambivalencja kulturowa. Owe orientacje to rozeznawanie się w tym, co

- słuszne,
- inne,
- własne (Witkowski, 1997).

Drugiej z wyróżnionych orientacji, zakładającej że kontakt z innością może być życiodajny, dający do myślenia, towarzyszy strategia (postawa) „rozumnego i chłodnego pasożyta”. Mimo negatywnych skojarzeń związanych z tym terminem „pasożyt jest bardzo inteligentnym stworzeniem. (...) Umieć być pasożytem w kulturze oznacza umieć przyssać się choćby i na moment do tej inności, żeby z niej «wydusić» tylko tyle i aż tyle, żeby wystarczyło do budowania mojego rusztowania, czy zaplecza, wyposażenia kategorialnego, mojego wnętrza” (tamże, s. 31).

W jaki sposób strategię tę można zastosować wobec lektury *Prawodawców i tłumaczy* Zygmunta Baumana? Jak zauważa Autor przywołanej

propozycji: „mogę «wziąć» Platona, Tomasza z Akwinu, Szekspira czy Herberta nie po to, aby powiedzieli mi prawdę o tym świecie, ani nie po to, abym uznał, że ja ich w pełni nie rozumiałem. Warto ich studiować choćby dlatego, aby wydobyć soczyste miejsca, które właśnie dla mnie okażą się istotne intelektualnie, emocjonalnie – jednym słowem: życiodajne” (tamże, s. 31). W dalszej części tekstu próbuję dowieść, że takie życiodajne impulsy można znaleźć na kartach przywołanej w tytule pracy.

Kontekst

Poszukiwanie istotnych intelektualnie dla mnie miejsc w lekturze Baumana umieszczam wśród przesłanek, które tworzą:

- teza autorstwa M. Ziółkowskiego, zgodnie z którą dokonujące modernizacji społeczeństwo polskie jest w znacznej mierze grupą „naśladowczą” w stosunku do społeczeństw rozwiniętych („przodujących”),

- hipoteza sformułowana przez Z. Kwiecińskiego, zakładająca, że Polska końca XX wieku ma przed sobą jednocześnie i łącznie do pokonania wszystkie te kryzysy i te fazy modernizacji, które cywilizowana część ludzkości zdołała pokonać przez dwa ostatnie stulecia.

Źródło pierwszej z przesłanek stanowi rejestrowana przez socjologów prawidłowość, z którą zgodnie naśladujemy – tzn. „obiektywnie oddziałują na nas, są nieświadomie przyjmowane bądź rozmyślnie wprowadzane w życie – instytucje, wzory zachowań i wartości należące przynajmniej do kilku faz rozwojowych społeczeństw rozwiniętego kapitalizmu” (Ziółkowski, 1999, s. 42). Fazy te dają się – w uproszczeniu – sprowadzić do trzech:

- pierwsza to etap „wczesnej nowoczesności” (społeczeństwa przemysłowego), charakteryzuje ją etos oszczędzania, inwestowania, rzetelnej pracy, użyteczność, skuteczność, odracanie gratyfikacji, sukces, marnotrawstwo i nadmierna konsumpcja jest w tej fazie grzechem,

- druga to okres „późnej nowoczesności” (społeczeństwa postindustrialnego, usługowego), charakteryzujący się dominacją zewnątrzsterowności i konsumpcji – nierzadko ostentacyjnej; konsumpcja staje się w tej fazie głównym regulatorem życia społecznego, mechanizmem napędzającym system gospodarczy, wyznacznikiem struktury społecznej, grupowych i indywidualnych interesów i wartości, osobowości i stylu życia,

- trzecia to stadium „ponowoczesności”; z jednej strony rejestrowany jest w niej dalszy wzrost roli konsumpcji – coraz bardziej ulegającej przejścio-

wym modom i oddalającej się od poziomu niezbędnych potrzeb, z drugiej następuje narastanie orientacji postmaterialistycznej, ogromnego znaczenia nabiera tu kultura popularna i środki masowego przekazu, które coraz bardziej kształtują potoczne rozumienie rzeczywistości, zmienia się charakter władzy, internalizuje się ona w przyjemności, działa nie poprzez przymus, ale poprzez uwodzenie, staje się rozproszona, niewidzialna (Ziółkowski, 1997, 1999).

W Polsce fazy te występują obecnie jednocześnie, nakładając się na interesy i wartości pochodzące z dwojakiej przeszłości: społeczeństwa tradycyjnego („przedsocjalistycznego”) oraz społeczeństwa „realnego socjalizmu”.

Hipoteza Z. Kwiecińskiego (1999) została oparta na fazach modernizacji wyróżnionych przez A. Giddensa oraz kryzysach, jakie przechodziła w swoim rozwoju ludzkość według J. Habermasa.

Według A. Giddensa proces modernizacji, (który rozpoczął się w Europie na początku XIX wieku, a potem rozpowszechnił się na inne obszary świata) przeszedł przez trzy fazy modernizacji:

- ewolucyjnej (charakteryzowała ją wiara w naukę, postęp techniczny, powszechną oświatę, specjalizację naukową i zawodową);
- technokratycznej (w tej fazie nastąpił zwrot ku szerszemu stosowaniu metod nauk ścisłych, przeniesienie naukowego modelu wydajności na obszary niegospodarcze, rozwój masowej informacji i komunikacji);
- refleksyjnej (wymaga ona nowego typu organizacji rozumianej jako forma zbiorowego uczenia się, nowego typu człowieka: myślącego krytycznie i twórczo, ale zarazem zdolnego do współdziałania).

Wyróżnione przez J. Habermasa kryzysy to: przetrwanie, wytwarzanie dóbr wystarczających dla wszystkich, sprawiedliwej ich dystrybucji, jakości i sensu życia.

Nałożenie się trzech faz modernizacji jednocześnie, wystąpienie wszystkich czterech kryzysów równocześnie sprawia, że „w czasie, gdy na Zachodzie głosi się upadek mitu nauki i oświecenia, gdy ogłasza się śmierć idei postępu, na rzecz koncentracji na poszukiwaniu sensu życia, my mamy – być może – do odrobienia obydwie wcześniejsze fazy (typy) ewolucji cywilizacji europejskiej, co nie uwalnia nas od problemu fazy ostatniej: kryzysu sensu i spełniania modernizacji refleksyjnej” (Kwieciński, 1999, s. 21).

Tytułowe rozróżnienie (1) – dwie etyki

Bardziej zasadne byłoby w tym miejscu pytanie: etyka czy moralność? (Leppert, 1997). Inspirację do jego sformułowania stanowiła lektura eseju *Moralność bez etyki* (Bauman, 1994). Esej ten – jak zauważa A. Miś (1995) – w wielu punktach nawiązuje do innych opublikowanych ostatnio prac Zygmunta Baumana, można by powiedzieć, że jest skondensowanym i wyrazistym obrazem jego poglądów. Uzasadnieniem dla uczynienia *Moralności bez etyki* punktem odniesienia dla formułowanych w tej części uwag, pytań, wątpliwości, komentarzy może być fakt, że „chłodna analiza jest w nim połączona z pasją demaskatora, argumenty są szczegółowe, ale zamysł bardzo szeroki – chodzi o filozoficzną krytykę całej naszej epoki” (tamże, s. 129). Nie bez znaczenia jest także eseistyczny charakter wypowiedzi Z. Baumana, który sprawia, że znajdujemy w niej wiele sądów bardzo zdecydowanych i bardzo ogólnych. Skutek jest taki, że przywoływana lektura daje się czytać na wiele sposobów, czytelnik może skupiać się na różnych fragmentach, może ona budzić wiele skojarzeń. Dla przyjętej przeze mnie postawy „pasożyta” nie jest to bez znaczenia.

Jak uzasadnia Bauman tytułowe rozróżnienie? Co różni etykę od moralności? Ta pierwsza „jest czymś więcej niż opisem tego, co ludzie czynią, jest więcej nawet niż opisem ich poglądów na to, co czynić powinni, aby być ludźmi przyzwoitymi, sprawiedliwymi lub dobrymi – aby ogólnie biorąc «być w porządku». Zdania etyczne we właściwym tego słowa znaczeniu to takie zdania, których prawdziwość nie zależy od tego, co ludzie czynią, ani od tego, co uważają, że czynić powinni. W wypadku sprzeczności między zdaniami etycznymi a postępkami lub wierzeniami «zwykłych ludzi» etycy oznajmniają bez wahania, że «zwykli ludzie» są w błędzie. Jedynie etyka jest w stanie i jedynie etyka ma prawo orzekać o tym, co naprawdę czynić należy, by dobru stało się zadość. Etyka doskonała jawi się na kształt kodeksu przepisów prawnych, określających czyny poprawne p o w s z e c h n i e – to znaczy, właściwie dla wszystkich ludzi wszystkich czasów; takich przepisów, jakie rozróżniają uczynki dobre od złych raz na zawsze i bez względu na okoliczności lokalne. Z tego właśnie powodu wypowiedzanie sądów etycznych winno być powierzone ludziom szczególnego pokroju – filozofom, wychowawcom, kaznodziejom – wobec których można założyć, że ustawieni są w życiu w sposób szczególnie sprzyjający dochodzeniu prawdy powszechnej, ponadczasowej i ponadlokalnej. Z tego też powodu przyznać wypada tym szczególnym ludziom, ekspertom etycznym, pozycję o szcze-

gólnym autorytecie wobec «zwykłych ludzi», takich co to pogrążeni w drobnych i miałych sprawach codziennych powodowani są w swym postępowaniu siłą przyzwyczajenia, i co to nie potrafiliby powiedzieć, nawet przyciśnięci do muru, jakim to regułem ich czyny są podporządkowane i dłaczego tym regułem, a nie innym. Autorytet ekspertów etycznych jest zarazem autorytetem prawodawców i sędziów. To oni, eksperci etyczni, układają prawa i oni też orzekają, na ile postęпки zgodne lub niezgodne są z duchem i literą prawa. Twierdzą oni, że posiadają dla pełnienia obu tych nader odpowiedzialnych ról kwalifikacje dla zwykłych ludzi nieosiągalne – a to dzięki rozmowom z duchami przodków, studiowaniu przez Boga powierzonych dokumentów, czy też rozszyfrowaniu, *sine ira et studio*, bezstronnych i nieznoszących sprzeciwu nakazów Rozumu” (Bauman, 1994, s. 41-42).

Ten – przydługi być może – cytat ze stanowiącego źródło inspiracji eseju odzwierciedla istotę zawartego w tytule niniejszego fragmentu przeciwstawienia. Podczas gdy etyka jest zajęciem filozofów, wychowawców i kaznodziejów, których zadaniem jest tworzyć kodeksy czynów powszechnie poprawnych, moralność staje się udziałem „zwykłego człowieka”. Każdy z nas jest „wrzucony” w dziesiątki (któż je policzy?) sytuacji moralnych, sytuacji wyboru między dobrem a złem. W miejscu tworzonych przez etyków kodeksów pojawia się odpowiedzialność jednostki. Stanowi ona pierwszy krok na drodze bycia człowiekiem moralnym, bowiem „przyjęcie odpowiedzialności za odpowiedzialność jest warunkiem koniecznym dobra, ale wcale nie warunkiem wystarczającym, co już bynajmniej nie gwarantuje, że dobro się stanie” (Bauman, 1995, s. 17). Zatem: bycie istotą moralną to tyle, co przyjęcie odpowiedzialności za swoją odpowiedzialność.

Przeciwstawienie powinności i odpowiedzialności koresponduje z opozycją nowoczesność – ponowoczesność. Nowoczesność – zdaniem Baumana – była i musiała być wiekiem etyki, w innym przypadku nie byłaby nowoczesnością. Etyka poprzedzała wówczas moralność, „moralność nie mogła być pomyślana inaczej niż jako wytwór etyki; zasady etyczne były narzędziami jej produkcji; etyka była technologią przemysłu moralnego, dobro zamierzonym produktem, zło odpadem lub brakiem fabrycznym” (Bauman, 1994, s. 71). Ponowoczesność ufundowana na idei różnicy, ambiwalencji jest „wręcz naturalnym moralności stanem, oznaką zdrowia i werwy. Jest ambiwalencja jedyną glebą, w której moralność może zapuścić korzenie; bez niej nic by istoty moralnej nie skłoniło do nastawienia uszu na milczenie nakazu, czy wyteżenia oczu, by odczytać treść odpowiedzialności. W swych

niekończących się poszukiwaniach sensu nakazu i odpowiedzialności jaźń moralna nigdy nie znajduje pewności, jakiej szuka; ale tylko szukając jej (i nie znajdując), może stać się jaźnią moralną właśnie i nią pozostać” (Bauman, 1995, s. 22).

Czy dokonane przez Baumana rozróżnienie jest zasadne? Czy rzeczywiście można nazywać nowoczesność wiekiem etyki, ponowoczesność natomiast wiekiem moralności?

Tytułowe rozróżnienie (2) – prawodawcy i tłumacze

Poszukując w nowoczesności tego, co wspólne, jej „rodzinych więzów”, autor *Prawodawców i tłumaczy* wskazuje trzy cechy:

1. Wszystkie, pojawiające się od wieku XVII, aż po drugą połowę wieku XX, wizje zakładają – otwarcie lub *implicite* – nieodwracalny charakter zmian dokonujących się w toku „unowocześniania”. Zmiany te mogły być różnie oceniane, jednakże „żadna z wizji nie pociągała za sobą (w każdym razie nie organicznie) wątpliwości co do tego, że w ostatecznym rachunku społeczeństwo nowożytne ma nieuchronną przewagę nad formami poprzednimi” (Bauman, 1990, s. 7).

2. Czasy nowoczesne są w tych wizjach opisywane za pomocą terminów procesualnych, jako projekt niedokończony – będący w trakcie realizacji. Otwartość – według Baumana – uważano za definicyjny atrybut nowoczesności.

3. Społeczeństwo nowoczesne jest w tych wizjach ukazywane „od wewnątrz”, miało ono „bogatą prehistorię, ale nie posiadało historycznego kresu; nie widać było żadnej innej formy, jaka mogłaby je zastąpić – a więc dostarczyć punktu widzenia do jego relatywizacji lub obiektywizacji, dzięki czemu nowożytność zamknęłaby się w świadomości jako epizod zakończony, o znaczeniu ograniczonym, nieuniwersalnym” (tamże, s. 8).

Właściwa erze nowoczesności jest zatem pewność siebie, wyrażająca się przekonaniem o własnej wyższości nad innymi formami życia, które są spostrzegane jako historycznie lub logicznie „prymitywne”. Towarzyszy jej także wiara w to, że przewaga nad wcześniej istniejącymi społeczeństwami i kulturami nie jest historycznym zbiegiem okoliczności, ma ona bowiem obiektywne, absolutne podstawy oraz powszechną ważność.

Jaką rolę mają w nowoczesności do spełnienia uczeni? U progu tej epoki następuje sprzężenie działalności umysłowej z ambitnymi – na niespotykaną

przedtem skalę – zamiarami inżynierii społecznej. Wystarczy wspomnieć tu Franciszka Bacona (1561-1626), który – jak zauważa Władysław Tatarkiewicz (1995) – wbrew grecko-średniowiecznemu ideałowi spekulacyjnej wiedzy i uprawianiu wiedzy dla niej samej pojął ją jako środek do realizacji praktycznych celów (zob. także: Szczepański, 1991). Oczekiwania kierowane pod adresem uczonych u progu ery nowoczesnej dają się sprowadzić do dwóch:

- wypracowania formuł legitymujących ówczesną władzę,
- przedstawienia godnych zaufania wskazówek dotyczących metod, technik, strategii sprawowania władzy i realizowania przeobrażeń.

Sposób, w jaki uczeni pełnili rolę prawodawców uległ – w trakcie trwającej ponad trzy wieki nowoczesności – zmianom. Zmieniał się również sposób odtwarzania ładu społecznego, który po okrzepnięciu mógł trwać dalej bez ingerencji odgórnej, a tym samym bez legitymacji, która tę ingerencję uzasadnia. Współcześnie istotę tego procesu dobrze oddaje pojęcie „wiedzy-władzy”, w znaczeniu nadanym mu przez Michela Foucaulta. Nastąpił akt wywłaszczenia: intelektualiści zostali pozbawieni funkcji i uprawnień, które skłonni byli uważać za własne, ich miejsce w nowej technologii władzy zajęła biurokracja. „Współczesny świat – według Baumana (1990, s. 12) – nie pasuje do tradycyjnej prawodawczej roli intelektualistów; to, co w naszej świadomości jawi się jako kryzys cywilizacji, albo jako niepowodzenie określonego projektu historycznego, jest prawdziwym kryzysem pewnej szczególnej roli, i refleksem tego kryzysu w doświadczeniu zespolonym kategorii, która w odgrywaniu tej roli się wyspecjalizowała”.

Najbardziej charakterystyczną cechą naszych czasów, niezależnie od tego, jakiego terminu użyjemy na ich określenie, jest popularność liczby mnogiej; rzeczowniki, które wcześniej występowały tylko w liczbie pojedynczej, obecnie pojawiają się w postaci oznaczającej wielość, różne warianty, odmiany, wersje. Ponowoczesność, zgodnie z tą właściwością, to tyle, co zmierzch uniwersalnego projektu, który nie uznaje liczby mnogiej, czyli superprojektu. Jak zauważa Autor *Prawodawców i tłumaczy* „dziś żyjemy *projektami* nie *projektem*. Projektowanie i zabiegi, jakich spełnianie projektów wymaga, uległy *prywatyzacji, deregulacji i fragmentaryzacji*. Zajęci jesteśmy, jak dawniej, rozwiązywaniem problemów i załatwianiem spraw – ale ani nasze zajęcia podejmowane w pojedynkę czy grupowo, ani same sprawy i problemy, jakich dotyczą, nie składają się w całość, a nadto, co najważniejsze, nie ma wśród nich «problemu problemów», metaproble-

mu, «problemu, jak skończyć z problemami», jak załatwić załatwianie spraw na zawsze» (Bauman, 1995a, s. 19).

Stan ten prowadzi do zróżnicowania, pluralizmu, a w konsekwencji do niemożności osiągnięcia konsensusu w takich sprawach, jak światopoglądy czy wartości. Te ostatnie wydają się mocno tkwić we własnych tradycjach kulturalnych, a mówiąc językiem teorii Pierre'a Bourdieugo, w autonomicznych instytucjonalizacjach władzy (zob.: Jacyno, 1997). Głównym problemem naszych czasów staje się komunikacja między tymi tradycjami, umożliwiająca porozumiewanie się i współistnienie mimo różnic. Nic nie wskazuje na to, że problem ten szybko przestanie być aktualny, na przykład przez jakąś odmianę masowego nawrócenia politycznego, religijnego czy jakiegokolwiek innego. Potrzeba nam zatem „specjalistów od przekładu jednej tradycji kulturalnej na inną. Takich właśnie specjalistów lokuje on [problem naszych czasów – dop. mój – R.L.] na najbardziej centralnej pozycji pośród ekspertów, jakich usług domaga się życie współczesne” (Bauman, 1990, s. 28). Rolą owych „specjalistów” staje się sztuka cywilizowanej konwersacji, stanowiąca reakcję na konflikt między odmiennymi racjami, światopoglądami, wartościami. To, czego nam potrzeba w świecie, w którym taką popularność zyskała liczba mnoga, można zawrzeć w formule: „Raczej rozmawiać z ludźmi niż z nimi walczyć, raczej ich rozumieć, niż usuwać z drogi czy likwidować jako mutantów; poszerzać własną tradycję przez swobodne czerpanie doświadczenia z innych zbiorników, zamiast odcinania się od obcych prądów ideowych” (tamże, s. 28). Do wykonania takiego zadania najlepiej przygotowani są uczeni, uważa Bauman, dzięki tradycji niekończących się dyskusji prowadzonych w ich środowisku.

W rozmowie z Anną Zeidler-Janiszewską i Romanem Kubickim, która zaowocowała książką *Humanista w ponowoczesnym świecie*, pojawia się wypowiedź „wieszczka”, głoszącego nadejście ery tłumaczy, mogąca stanowić kwintesencję tej części tekstu. „W ponowoczesnym świecie zaloty intelektualne do władz ziemskich, na tyle potężnych i na tyle zarozumiałych, by podjąć się uniwersalizacji ludzkiej kondycji, są stratą czasu; nie ma kandydatów do małżeństwa. Nie ma do kogo smalić cholewki, ale kawalerskie życie, które coraz bardziej staje się losem intelektualistów można przecież i z pożytkiem przekuć na powołanie. Mariaż intelektualistów z prawodawstwem był zdarzeniem historycznym, a nie koniecznością egzystencjalną. Można być intelektualistą na więcej niż jeden sposób. Nie sądzę, by groziło nam bezrobocie (choć posad, a już szczególnie państwowych, może zabraknąć...). Co więcej, stan kawalerski oznacza też rozwiązanie

(a raczej niezwiązanie) rąk. A spraw ważnych, które na te ręce czekają, nie-mało przecież” (Bauman i inni, 1997, s. 86).

Kim jest uczony dzisiaj?

Wpisane w rolę uczonego (intelektualisty) napięcia można wyrazić m.in. za pomocą opozycji pomiędzy:

- odkrywczą leżących u podstaw istnienia reguł a autorem kolejnych nar-racji,
- osobnikiem służącym swoją działalnością eliminacji cierpienia będą-cego udziałem ludzkości – jej szczęściu a istotą kierującą coraz to nowe wersje swojej tożsamości,
- legislatorem uprawomocniającym swoją twórczością władzę w różnych jej postaciach a kontestatorem istniejącego porządku,
- obmyślającym coraz to nowe strategie technologiemi a mędrce, który tym się różni od reszty społeczeństwa, że własne działanie czyni przedmio-tem refleksji,
- zalotnikiem flirtującym z dysponentami państwowych posiadłości a kawale-rem nie myślącym o ożenku, nawet z obawy przed zniedołężniałą starością,
- dającym się uwodzić usługodawcą uwodzącym mniej wtajemniczonych członków klanu a pragnącym zachować niezależność bywalcem rynku, będącego często targowiskiem,
- głosicielem Prawdy – tej jedynej i niepodważalnej a uczestnikiem dyskursów, których rezultatem bywa rozumienie, nie mające jednak nigdy końca,
- przekonanym o własnej przewadze uczestnikiem kultury wysokiej a przemieszczającym się między różnymi światami interpretatorem codzien-ności,
- bywalcem wyspy Utopia a turystą goszczącym na ładach opatrzonych wspólnym mianem: rzeczywistość,
- wyznawcą idei postępu a wiecznie wątpiącym agnostykiem,
- mieszkańcem wieży z kości słoniowej a konsumentem goszczącym w supermarketach idei (Leppert, 1999).

Czy sformułowane opozycje są zasadne? Czy nieaktualne są już pierw-sze człony przedstawionych tu alternatyw? Jak w ponowoczesnym świecie pytać o to, kim jest uczony?

Literatura

- Bauman Z., 1990, *Upadek prawodawców*, „Studia Filozoficzne”, 4.
- Bauman Z., 1994, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, IK, Warszawa.
- Bauman Z., 1995, *O strategii życia moralnego. Myśli przez Logstrupa i Levinasa wypowiedziane*, [w:] J. Sójka (red.), *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część 2*. Wyd. Fundacja HUMANIORA, Poznań.
- Bauman Z., 1995a, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wyd. UMK, Toruń.
- Bauman Z., 1998, *Prawodawcy i tłumacze*, IFiS PAN, Warszawa.
- Bauman Z., Kubicki R., Zeidler-Janiszewska A., 1997, *Humanista w ponowoczesnym świecie*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Jacyno M., 1997, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, IFiS PAN, Warszawa.
- Kwieciński Z., 1999, *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, [w:] J. Gnitecki, J. Rutkowiak (red.), *Pedagogika i edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, PTP, Warszawa – Poznań.
- Leppert R., 1997, *Etyka czy moralność? Pedagogika wobec aksjologicznego dylematu ponowoczesności*, [w:] T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, RW KUL, Lublin.
- Leppert R., 1999, *Uczony i pedagog: od Manna do Baumana*, [w:] A. Pluta (red.), *Szkice o edukacji i kulturze*, Wyd. Fundacja HUMANIORA, Poznań.
- Miś A., 1995, *Wojowanie byt nasz podniebny*, [w:] J. Sójka (red.), *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część 2*, Wyd. Fundacji HUMANIORA, Poznań.
- Szczepański J., 1991, *Intelektualiści*, [w:] A. Kłoskowska (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław.
- Tatarkiewicz W., 1995, *Historia filozofii*, Tom II, PWN, Warszawa.
- Witkowski L., 1997, *O metaaksjologiczne przesłanki reformy edukacji (trójkąt orientacji w kulturze)*, [w:] A. Bogaj (red.), *Realia i perspektywy reform oświatowych*, IBE, Warszawa.
- Ziółkowski M., 1997, *Interesy i wartości społeczeństwa polskiego w okresie systemowej transformacji*, [w:] J. Brzeziński, Z. Kwieciński (red.), *Polacy na prog...* Forum Oświatowe, 1-2.
- Ziółkowski M., 1999, *O imitacyjnej modernizacji społeczeństwa polskiego*, [w:] P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, PWN, Warszawa – Kraków.