Święte kłamstwo i gorycz prawdy: antropologia życia bez fundamentów

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Esej stanowi głęboką analizę kondycji współczesnego człowieka w obliczu zaniku obiektywnych fundamentów aksjologicznych. Autor wychodzi od koncepcji Mircei Eliadego, ukazując, jak dawne cywilizacje budowały swoją tożsamość na „trudnej prawdzie" i micie, który porządkował rzeczywistość. W dobie społeczeństwa postrytualnego i wszechobecnej postprawdy, tradycyjne reżimy prawdy zostają zastąpione przez relatywizm emocjonalny i racjonalność instrumentalną. Tekst konfrontuje klasyczne teorie sprawiedliwości, m.in. Johna Rawlsa i Marthy Nussbaum, z wyzwaniami ery algorytmicznej i technokratycznej. Poprzez pryzmat etyki dyskursywnej Habermasa oraz myśli Adorno, artykuł poszukuje dróg odzyskania sensu i moralności w systemowo zdeprawowanym świecie. To wezwanie do intelektualnego oporu i próba zdefiniowania nowej antropologii, która potrafi zmierzyć się z goryczą prawdy bez ucieczki w kojące, lecz puste symulakra.

This essay offers a profound analysis of the condition of contemporary humanity in the face of the decline of objective axiological foundations. The author draws on Mircea Eliade's concept, revealing how ancient civilizations built their identities on "difficult truth" and the myth that structured reality. In the era of post-ritual society and ubiquitous post-truth, traditional regimes of truth are being replaced by emotional relativism and instrumental rationality. The text confronts classical theories of justice, including those of John Rawls and Martha Nussbaum, with the challenges of the algorithmic and technocratic era. Through the lens of Habermas's discursive ethics and Adorno's thought, the article seeks paths to reclaiming meaning and morality in a systemically depraved world. It is a call for intellectual resistance and an attempt to define a new anthropology capable of confronting the bitterness of truth without retreating into soothing but empty simulacra.

Artykuł analizuje kryzys prawdy we współczesnym świecie, wskazując na jej fundamentalne znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa. Autor dowodzi, że prawda, rozumiana jako rytuał

porządkujący chaos i spajający wspólnotę, uległa erozji w dobie relatywizmu emocjonalnego i marketingowego pluralizmu. W konsekwencji, zanika zdolność odróżniania faktów od manipulacji, a debata publiczna ustępuje miejsca plemiennej mobilizacji. W artykule zbadano również, jak sprawiedliwość i etyka, niegdyś oparte na fundamencie prawdy, stają się podatne na instrumentalizację i wypaczenia. Autor odwołuje się do myśli takich filozofów jak Arendt, Baudrillard, Rawls, Nussbaum, Sen, Walzer, Adorno i Habermas, aby zdiagnozować przyczyny i konsekwencje tego kryzysu. Podkreśla, że odzyskanie prawdy wymaga postrzegania jej nie jako dogmatu, lecz jako cnoty praktycznej, opartej na odwadze kwestionowania własnych przekonań i pokorze wobec ograniczeń własnej perspektywy. Artykuł stawia tezę, że w epoce postprawdy kluczowe jest pielęgnowanie etyki sprzeciwu wobec systemów generujących krzywdę oraz dążenie do dialogu i porozumienia.

SŁOWA KLUCZOWE

społeczeństwo postrytualne | relatywizm emocjonalny | reżim prawdy | symulakrum | postprawda | zasłona niewiedzy | racjonalność instrumentalna | etyka dyskursywna | racjonalność systemowa | teoria zdolności | sfery sprawiedliwości | sprawiedliwość algorytmiczna | antropologia smutku | gnoza internetowa | rozum komunikacyjny

Rytuał prawdy: fundament spójności wspólnoty

Wielkie cywilizacje wznoszono na fundamencie prawdy. Stanowiła ona aksjologiczne jądro mitu, twardy rdzeń rytuału i osnowę, z której tkano kodeksy wyryte w kamieniu. Jej świętość nie brała się z wygody, lecz przeciwnie – z jej nieustępliwej trudności. To, co po prostu jest, domagało się szacunku, a przynajmniej pokory. Nie bez powodu Mircea Eliade pisał, że „mit to opowieść prawdziwa, ponieważ mówi o rzeczach rzeczywistych”. Społeczności, które miały przetrwać, nie mogły sobie pozwolić na luksus traktowania swoich mitów jako zaledwie opowieści; musiały wierzyć, że są one realne.

Dziś jednak żyjemy w społeczeństwie postrytualnym, w którym świątynia debaty publicznej świeci pustkami. Już nie celebruje się w niej prawdy. Ołtarz jest pusty, a ofiarą stało się to, co wspólne, zastąpione przez hałaśliwe targowisko opinii. Każdy ma swój głos, swoje przekonanie, swoje „ja to widzę inaczej” – tak jakby samo istnienie perspektywy było wystarczającym dowodem jej słuszności, zwalniającym z obowiązku poszukiwania czegoś więcej.

Prawda jako rytuał porządku

Z perspektywy antropologicznej prawda jest czymś znacznie więcej niż tylko wartością. Jest rytuałem – zbiorowym aktem porządkowania chaosu i sakramentem wspólnego znaczenia, bez którego żadna wspólnota nie może istnieć. Jak zauważył Peter Berger, „rzeczywistość społeczna to struktura znaczeń, która musi być stale potwierdzana przez zbiorowe rytuały i interakcje". Gdy prawda przestaje być takim rytuałem, gdy odmawia się jej uznania, obrony i celebracji, cała konstrukcja zaczyna się chwiać. Wówczas sens tracą również pojęcia tak fundamentalne jak sprawiedliwość czy wolność.

Społeczeństwa archaiczne opierały swój rytuał na głębokim przekonaniu, że istnieje porządek, który nas przekracza – kosmos, logos, transcendentna rzeczywistość. Dziś w jego miejsce wkracza relatywizm emocjonalny, czyli pogląd, że ostatecznym kryterium staje się to, co czuję, a nie to, co jest. To echo gorzkiej diagnozy Allana Blooma, który pisał, że „współczesny człowiek nie zna niczego, co byłoby warte poznania – poza sobą samym". W ten sposób zamykamy się w solipsystycznym kokonie własnych odczuć, tracąc z oczu świat.

Reżim prawdy Foucaulta w kleszczach algorytmów

Prawda od zawsze stanowiła instrument władzy. Władza, która dzierży monopol na prawdę, nie potrzebuje bowiem przemocy, by rządzić. Jak twierdził Michel Foucault, „każde społeczeństwo posiada swój reżim prawdy, swoją ogólną politykę prawdy", które wyznaczają granice tego, co sensowne, a co musi zostać wykluczone jako szaleństwo. Dziś ów reżim przybrał postać marketingowego pluralizmu, w którym każda prawda ma własną wersję, własną bańkę informacyjną i własny algorytm. Królestwo rozumu zostało sprywatyzowane.

W tym rozproszeniu, paradoksalnie, narasta głód Objawienia. Nie jest to jednak głód religijny, lecz gnostycki – pragnienie wiedzy tajemnej, mrocznej i zakazanej. Wiara w ukrytą prawdę jest dziś potężniejsza niż kiedykolwiek wcześniej. Internetowe gnozy karmią się teoriami spiskowymi, podsycają mesjanistyczne nadzieje i apokaliptyczny lęk. Trafnie ujęła to Hannah Arendt, pisząc, że „gdy wszyscy kłamią bez przerwy, nikt nie wierzy już w nic – nawet w oficjalne kłamstwa".

Symulakrum Baudrillarda: triumf kopii nad oryginałem

Jean Baudrillard trafnie zdiagnozował, że współczesny świat nie tyle fałszuje rzeczywistość, ile symuluje prawdę, tworząc jej doskonałą kopię bez oryginału. „Symulakrum nie ukrywa prawdy – ono ukrywa, że prawdy już nie ma". W erze deepfake'ów i algorytmicznych baniek informacyjnych prawda przestaje być

problemem etycznym, a staje się kwestią estetyki. Liczy się wiarygodność, nie zgodność z rzeczywistością. Liczy się echo, nie źródło. Toteż można trwać w komforcie „własnej prawdy", ignorując płomienie trawiące świat.

Hannah Arendt: kłamstwo niszczy przestrzeń publiczną

„Gdy wszyscy kłamią bez przerwy, nikt nie wierzy już w nic – nawet w oficjalne kłamstwa". Ta intuicja Hanny Arendt nie jest westchnieniem moralistki, lecz chłodną diagnozą mechanizmu. Erozja prawdy odbiera bowiem wspólnocie kluczową umiejętność: odróżniania sporu od manipulacji, a rzetelnej debaty od plemiennej mobilizacji. Współcześni badacze nazywają ten stan postprawdą – rzeczywistością, w której związek słów z faktami ustępuje miejsca ich związkowi z tożsamością i emocjami grupy. Wartość wypowiedzi nie jest już weryfikowana, lecz „wyznawana". Kluczowe pytanie nie brzmi: „Czy to jest prawdziwe?", ale: „Czy to jest nasze?". I właśnie wtedy owa „antropologia smutku" przestaje być figurą retoryczną, a staje się kliniczną obserwacją. Bez wspólnego rytuału prawdy wspólnota traci oś i rytm, a jednostki – moralny kompas, który niegdyś zapewniał im mit. Ostrzeżenie Arendt, że rozpad prawdy paraliżuje instytucje i rozmywa odpowiedzialność, materializuje się na naszych oczach. Wystarczy spojrzeć na politykę i media społecznościowe, gdzie siła emocji zastępuje dowód, a tożsamościowy spektakl wypiera rzeczową debatę.

Antropologia smutku: życie w świecie bez fundamentów

Mimo wszystko tęsknimy. W głębi duszy wiemy bowiem, że bez prawdy nie da się kochać, budować ani ufać. Człowiek, jako istota z definicji narracyjna, potrzebuje osi, a dawniej to właśnie prawda nią była. Jej utrata to nie tylko kryzys poznawczy, lecz także głęboka żałoba po wspólnocie, którą spajała. To śmierć mitu, który nadawał sens, i narodziny egzystencjalnej samotności.

Mircea Eliade pisał, że śmierć mitu oznacza wygnanie z sakralności, a więc odarcie z sensu. Dziś jesteśmy wygnani z prawdy i dotkliwie to czujemy – jak chłód bez ognia, jak ciszę bez modlitwy. Prawda była rytmem, który scalał, niczym bicie serca całej wspólnoty. Teraz każde serce bije osobno, lecz nikt już nie słyszy pulsu całości.

John Rawls: bezstronność fundamentem sprawiedliwości

John Rawls w „Teorii sprawiedliwości” zaprasza do jednego z najsłynniejszych eksperymentów myślowych, zwanego „zasłoną niewiedzy”. Wyobraźmy sobie, że projektujemy fundamentalne zasady społeczeństwa, nie wiedząc, kim w nim będziemy: uprzywilejowanym czy wykluczonym, zdrowym czy dotkniętym chorobą, kobietą czy mężczyzną. W takiej sytuacji, dyktowanej czystą racjonalnością, wybralibyśmy porządek maksymalizujący szanse najsłabszych i gwarantujący każdemu nienaruszalny pakiet podstawowych wolności. Sprawiedliwość przestaje być tu odkryciem odwiecznej prawdy, a staje się wynikiem uczciwej procedury, laboratoryjną symulacją bezstronności.

Ta elegancka konstrukcja myślowa nie pozostała jednak bez odpowiedzi. Martha Nussbaum zarzuciła Rawlsowi, że jego model jest zbyt abstrakcyjny, odcieleśniony i ignorujący surową materię ludzkiego losu: płeć, ograniczenia fizyczne czy kulturowe zakorzenienie. Jej własna teoria „zdolności” (capabilities) postuluje, że sprawiedliwość należy mierzyć realnymi możliwościami, jakie ludzie posiadają, by prowadzić życie, które sami uznają za wartościowe. Akcent przesuwa się zatem z formalnej równości praw na materialne warunki, które umożliwiają godne istnienie.

Amartya Sen: sprawiedliwość przez usuwanie krzywd

Tę linię argumentacji rozwija Amartya Sen, odrzucając potrzebę budowy jednej doskonałej teorii sprawiedliwości na rzecz bardziej pragmatycznego zadania. Jego zdaniem nie musimy posiadać precyzyjnej mapy utopii, by skutecznie demontować mechanizmy jawnego zła i cierpienia. Wystarczy skupić się na eliminowaniu konkretnych niesprawiedliwości, bowiem, jak pisał Sen, są one znacznie łatwiejsze do rozpoznania niż zdefiniowanie sprawiedliwości.

Michael Walzer: pluralizm autonomicznych sfer dóbr

Michael Walzer w „Sferach sprawiedliwości” podważył ideę jednolitego standardu. Istnieją wszak różne dobra – zdrowie, edukacja, pieniądz, miłość, prestiż – i każde z nich domaga się odrębnych zasad dystrybucji. Gdy jedna sfera kolonizuje inne, rodzi się tyrania; jeśli pieniądz zaczyna kupować nie tylko towary, ale i władzę polityczną czy godność, dochodzi do degeneracji wspólnoty. Sprawiedliwość polega więc na pilnowaniu granic i właściwych zasad w obrębie każdej z tych sfer.

Algorytmy i AI: nowa definicja sprawiedliwości

Współczesność stawia przed nami pytanie stare jak filozofia, lecz w formie dotąd niewyobrażalnej: jak stosować pojęcie sprawiedliwości w świecie algorytmów? Modele predykcyjne, stanowiące kręgosłup współczesnego sądownictwa, finansów czy opieki społecznej, czerpią z danych będących w istocie archiwum historycznych nierówności. Sprawiedliwość algorytmiczna, czyli próba narzucenia systemom AI kryteriów bezstronności, jest technokratyczną odpowiedzią na ten etyczny dylemat. Jednakże każde z tych kryteriów – czy to równość szans, czy równość wyników, czy równość w dystrybucji błędów – ucieleśnia odmienną, często sprzeczną filozofię sprawiedliwości. Tu właśnie, w kodzie źródłowym, ujawnia się na nowo prawda o „zmienności desygnatu": to, jak ostatecznie zdefiniujemy sprawiedliwość, zależy wyłącznie od tego, jakich wartości zdecydujemy się bronić w praktyce.

Habermas: systemowa kolonizacja świata życia

Już Max Weber na progu XX wieku diagnozował, że nowoczesność przynosi racjonalizację, która staje się „żelazną klatką" – siecią procedur i kalkulacji podporządkowujących życie logice bezwzględnej skuteczności. To, co miało być narzędziem emancypacji, zrodziło systemy, które same dla siebie stały się celem. Dziedziczymy po tym projekcie świat biurokracji, korporacji i cyfrowych algorytmów, a Jürgen Habermas opisał tę logikę jako dominację „racjonalności systemowej", która kolonizuje sferę życia wspólnotowego. W takim porządku etyka, rozumiana jako fundamentalne pytanie o dobro, nie ma naturalnego miejsca. Wypycha się ją na margines, traktując jak sentymentalny balast lub luksus dla filozofów. A jednak to właśnie na tym wygnaniu, w cieniu totalizującego systemu, etyka odzyskuje swoją moc. Staje się formą sprzeciwu.

Theodor Adorno: niemożliwość etyki w złym świecie

Adorno, spoglądając na świat po katastrofie Auschwitz, był znacznie mniej ufny. W jego ujęciu sama możliwość etyki została radykalnie zakwestionowana przez doświadczenie masowej zbrodni. „Nie da się żyć dobrze w złym świecie" – pisał w Minima Moralia. Nie jest to bynajmniej prowokacja, lecz chłodna diagnoza: gdy niemoralność staje się systemowa, zwyczajne reguły moralne przestają obowiązywać. Wówczas etyka nie polega na budowaniu nowego systemu, lecz na sprzeciwie wobec tego, co jest. Jest gestem negatywnym: odmową udziału w reprodukcji zła. Adorno pisał też, że „przetrwa tylko ten, kto potrafi żyć bez schronienia" – to wezwanie do moralności bez iluzji, do odwagi w świecie pozbawionym gwarancji.

Etyka negatywna Adorna jest pesymistyczna, ale nie nihilistyczna. To etyka nieustannej czujności, która każe nam pytać o każde współuczestnictwo w systemach generujących krzywdę. Nie chodzi tu o heroiczne zrywy, lecz o codzienne, niemal niewidoczne akty niezgody: odmowę uczestnictwa w języku pogardy, odmowę współpracy z instytucjonalną niesprawiedliwością, odmowę banalizacji cierpienia. To właśnie te drobne akty negacji – te wszystkie „nie" – w świecie, którego logiką stała się deprawacja, urastają do rangi najważniejszych gestów moralnych.

Etyka dyskursywna: narzędzie oporu wobec systemu

Jürgen Habermas wprowadza fundamentalne rozróżnienie, które stanowi wyzwanie dla całej nowoczesności: przeciwstawia rozum komunikacyjny chłodnej logice racjonalności instrumentalnej. Według niego normy moralne czerpią swoją moc nie z boskiego nadania czy tradycji, lecz wyłącznie z potencjalnej zgody wszystkich, których mogłyby dotyczyć. Etyka przestaje być kamiennym monolitem przykazań, a staje się procesem – praktyką dialogu, argumentacji i nieustannej gotowości do korekty. Habermas formułuje to zwięźle: „Każda norma może być uzasadniona, o ile mogłaby znaleźć akceptację wszystkich potencjalnie zainteresowanych uczestników dyskursu". Moralność rodzi się zatem nie z przymusu, lecz z wolnej rozmowy, w której każdy głos ma znaczenie.

Taka etyka dyskursywna ma jednak charakter ascetyczny: zobowiązuje nas do porzucenia schronienia prywatnych przekonań i poszukiwania tego, co dałoby się racjonalnie obronić wobec innych. W świecie zdominowanym przez imperatyw efektywności, optymalizacji i zysku, takie podejście staje się radykalnie kontrkulturowe. Jest tym, czym być musi w swojej istocie: etyką jako formą sprzeciwu. Habermas nie ofiarowuje łatwego pocieszenia, lecz surowy ideał – życie moralne jest możliwe, lecz tylko pod warunkiem gotowości do słuchania, argumentowania i, co najtrudniejsze, rewizji własnych stanowisk.

Etyka odporności: moralność w dobie automatyzacji

W tej perspektywie przyszłość etyki nie polega na jej ostatecznym triumfie, na stworzeniu uniwersalnej, algorytmicznej moralności. Jej przeznaczeniem jest raczej stać się etyką odporności – rozproszoną formą sprzeciwu wobec porządków, które czynią krzywdę czymś naturalnym, a odpowiedzialność trywializują. Jest to etyka z natury hybrydowa, fragmentaryczna, często niesystemowa. Ale właśnie dlatego odważna. Nie dlatego, że posiadła wiedzę o dobru, lecz dlatego, że nie ustaje w zadawaniu pytań. Dlaczego więc tak niewielu jeszcze pyta? Dlaczego godzimy się na milczenie wobec cierpienia, które systemy starają się ukryć?

Tryptyk wartości: jedność prawdy, etyki i słuszności

Prawda jako rytuał wspólnoty, sprawiedliwość jako hipoteza ostatnia i etyka jako forma sprzeciwu – te trzy figury splatają się w nierozerwalny węzeł. Nie mogą istnieć w izolacji, bowiem każda z osobna staje się własną karykaturą. Prawda pozbawiona sprawiedliwości jest tylko suchym faktem, statystyką w raporcie bez moralnej wagi. Sprawiedliwość bez prawdy degeneruje się w cyniczne kreowanie wizerunku i narzędzie manipulacji. Etyka, odcięta od obu, zamienia się w bezsilny, sentymentalny gest. Dopiero razem tworzą chwiejny trójkąt, który nie gwarantuje stabilności, lecz wyznacza minimalne warunki nawigacji w stronę przyzwoitego życia.

Ten niepokój ma swoich wielkich kronikarzy. Jean Baudrillard ostrzegał, że nadmiar informacji nie prowadzi do nadmiaru sensu. John Rawls, proponując sprawiedliwość jako bezstronność, zmuszał do namysłu nad regułami, które wybralibyśmy, nie znając własnego miejsca w społeczeństwie. Theodor Adorno rzucił ponurą diagnozę, że nie da się żyć dobrze w złym świecie, a Jürgen Habermas uczył, że normy czerpią moc jedynie z przestrzeni wspólnego, rozumnego dyskursu. Wreszcie Simone Weil przypominała o egzystencjalnej stawce: kto raz pokochał prawdę, nie potrafi już żyć w kłamstwie.

Te rozproszone w czasie głosy układają się w jeden, potężny apel. Fundamenty pękły, ale odpowiedzialność trwa. Skoro prawda, sprawiedliwość i etyka nie są już danymi nam z góry strukturami, muszą stać się naszymi świadomymi praktykami. Nie będą wiecznymi gwarancjami porządku, lecz mogą być codziennymi aktami odwagi. I to właśnie te akty – rozmowa wbrew polaryzacji, sprzeciw wobec niesprawiedliwości, świadectwo w czasach fałszu – wciąż czynią nas ludźmi.

Odwaga i misterium: droga do odzyskania prawdy

Jeśli prawda nie wróci jako dogmat naukowy, w jakim sensie możemy ją „odzyskać”? Klucz tkwi w postrzeganiu prawdy nie jako właściwości zdań, lecz jako cnoty praktycznej. Praktyka prawdomówności domaga się bowiem odwagi i pokory: odwagi, by kwestionować interesy własnej grupy, oraz pokory, by uznać poznawcze ograniczenia własnej perspektywy. Simone Weil, dla której prawda była rodzajem łaski etycznej percepcji, dostrzegła, że „między prawdą a nieszczęściem istnieje naturalne przymierze”. Wrażliwość na los drugiego człowieka oczyszcza spojrzenie z egoistycznych projekcji, dzięki czemu prawda staje się warunkiem społecznej miłości, a nie jej zaprzeczeniem. W jej zapiskach odnajdujemy też intuicję, że prawda polega na powstrzymaniu się od zniekształcenia; na „niechceniu zmiany myślą” tego, co jest, tylko dlatego, że tak nam wygodniej. W tym ujęciu „misterium prawdy” nie jest mistycznym wtajemniczeniem, lecz cnotą: trudną umiejętnością widzenia bez przemocy. To propozycja zaskakująco aktualna: w epoce

danych i modeli prawda znów staje się skromną, lecz niezbędną praktyką – zdolnością, by nie ulegać heurystykom, czyli umysłowym skrótom dopasowującym świat do naszych pragnień.

> W świecie, w którym fundamenty prawdy, sprawiedliwości i etyki uległy erozji, pozostaje nam jedynie świadome praktykowanie tych wartości. Nie są one już dane, lecz wymagają odwagi i nieustannej troski. Czy w obliczu wszechobecnego chaosu zdołamy przekształcić tęsknotę za prawdą w siłę sprawczą, zdolną do budowania bardziej przyzwoitego świata?

Inspiracje

[1] **"Etyka życia publicznego"** Jan Hartman

Jan Hartman jest polskim filozofem specjalizującym się w bioetyce, metafilozofii i filozofii politycznej. Jest profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, kierownikiem Katedry Filozofii i Bioetyki. Jest także publicystą i byłym politykiem.

Jan Hartman *is a Polish philosopher specializing in bioethics, metaphilosophy, and political philosophy. He is a professor at Jagiellonian University, head of the Department of Philosophy and Bioethics. He is also a publicist and former politician.*

Jagiellonian University

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Filozofia"**

Jan Hartman

2024 | WN PWN, Warszawa | ISBN: 9788301233105

[2] **"Philosophical Heuristics: Translated by Ben Koschalka"**

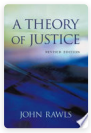
Jan Hartman

[3] **"Zmierzch filozofii"**

Jan Hartman

2023 | Austeria, Kraków | ISBN: 9788378666561

Literatura pokrewna (Google Scholar):



[4] **"A Theory of Justice"**

John Rawls

2009 | Harvard University Press | ISBN: 9780674042582

Google Scholar

[5] **"Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return"**

Mircea Eliade

1959 | Taylor & Francis | ISBN: 9780824063603



[6] **"Creating Capabilities: The Human Development Approach"**

Martha Nussbaum

2011 | Harvard University Press | ISBN: 9780674050549

Google Scholar

[7] **"Histoire de la sexualité, Vol. 1: La volonté de savoir"**

Michel Foucault

1976 | Gallimard

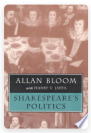


[8] **"Justice as Fairness: A Restatement"**

John Rawls

2001 | Harvard University Press | ISBN: 9780674244290

Google Scholar



[9] **"Shakespeare's Politics"**

Allan Bloom, Harry V. Jaffa

1964 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226060415

Google Scholar

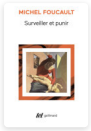


[10] **"Simulacra and Simulation"**

Jean Baudrillard

1994 | University of Michigan Press | ISBN: 9780472065219

Google Scholar



[11] "Surveiller et punir: Naissance de la prison"

Michel Foucault

2014 | Editions Gallimard | ISBN: 9782072176609



[12] "The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students"

Allan Bloom

2012 | Simon & Schuster | ISBN: 9781451683202

Google Scholar

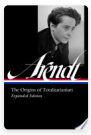


[13] "The Human Condition"

Hannah Arendt

2019 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226586748

Google Scholar



[14] "The Origins of Totalitarianism"

Hannah Arendt

2025 | Library of America | ISBN: 9781598538076

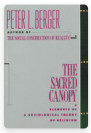
Google Scholar

[15] "The Sacred and the Profane: The Nature of Religion"

Mircea Eliade

1957 | Harcourt, Brace & World

Google Scholar

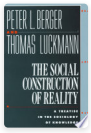


[16] "The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion"

Peter L. Berger

1990 | Anchor | ISBN: 9780385073059

Google Scholar



[17] "The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge"

Peter L. Berger, Thomas Luckmann

1967 | Anchor | ISBN: 9780385058988

Google Scholar



[18] "The System of Objects"

Jean Baudrillard

2020 | Verso Books | ISBN: 9781788739436

Google Scholar



[19] **"Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions"**

Martha Nussbaum

2001 | Cambridge University Press | ISBN: 9781107078420

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Accessing Imagined Communities and Reinscribing Regimes of Truth"**

Sherrie Carroll, Suhanthie Motha, Jeremy N. Price

2008 | Critical Inquiry in Language Studies

[2] **"Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice"**

Martha Nussbaum

2003 | Feminist Economics

Google Scholar

[3] **"Evolution of Political Simulacra in Digital Society (on the Examples of “fake news” and “post-truth”)"**

V. P. Miletskiy, O. A. Nikiforova

2020 | Discourse

Google Scholar

[4] **"Failure to Engage: Art Criticism in the Age of Simulacrum"**

Daniel Rubinstein

2017 | Journal of Visual Culture

Google Scholar

[5] **"From Simulation to Hyperreality: The Role of Simulacra in Visual Formats in the News Production and Consumption Process by Citizen Journalists"**

Andreas Eckhardt

2025

Google Scholar

[6] **"Human Rights and Asian Values"**

Amartya Sen

1997 | The New Republic

[7] **"John Rawls's Concept of Justice as Fairness"**

Edor J. Edor

2020 | Pinisi Discretion Review

[8] **"Justice as Fairness"**

John Rawls

1958 | The Philosophical Review

[9] **"Negative Ethics: Taking the Bad with the Good. An Introduction"**

Corinna Howland

2022 | L'Homme

Google Scholar

[10] **"Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach"**

Martha Nussbaum

1993

Google Scholar

[11] **"Patterns in comparative religion"**

Mircea Eliade

1958

[12] **"Political Action: The Problem of Dirty Hands"**

Michael Walzer

1973 | Philosophy and Public Affairs

Google Scholar

[13] **"Politics as a Vocation"**

Max Weber

1919

[14] **"Radical Needs and Moderate Reforms"**

Amartya Sen

1997 | Indian Development: Selected Regional Perspectives

[15] **"Reżimy prawdy" i „reżimy fikcji" – Foucault o związkach sztuki z nauką"**

Paweł Bytniewski

2012 | Przegląd Socjologii Jakościowej

Google Scholar

[16] **"Science as a Vocation"**

Max Weber

1917

[17] **"Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy"**

Mircea Eliade

1964

[18] **"Simulacra and Digital Media: A Study on Baudrillard's Media Theory"**

Yifan Wang

2023

Google Scholar

[19] **"Simulacra and Media Technology: A Study of Baudrillard's Theory of Simulacra"**

Yifan Wang

2025 | Lecture Notes in Education Psychology and Public Media

Google Scholar

[20] **"Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion"**

Peter L. Berger

1974 | Journal for the Scientific Study of Religion

[21] **"The problem of theodicy and the sociological construction of reality"**

Peter L. Berger

1967 | Journal for the Scientific Study of Religion

[22] **"The Russian Simulacrum"**

Nadia Mankovskaya

1997 | Dialogue and Universalism

Google Scholar

[23] **"The Subject and Power"**

Michel Foucault

1982 | Critical Inquiry

Google Scholar

[24] **"Truth and Power"**

Michel Foucault

1977 | Interview in Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977

[25] **"What is a “Regime of Truth”?"**

Daniele Lorenzini

2015 | Le foucaldien

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[26] **"Czym jest dzisiaj bioetyka?"**

Jan Hartman

[27] **"Local Loyalty-Universal Responsibility"**

Jan Hartman

[28] **"Tożsamość etyka, czyli uprawianie etyki jako problem moralny"**

Jan Hartman

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 2c23fdb2-b4d2-41e9-8c46-927f4e8edc02