

Recenzje

Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i zagłada*. Warszawa 1991, Wydawnictwo Biblioteka Kwartalnika „Mosada”, s. 283.

Niewiele jest książek wydanych w ostatnich latach, które dawałyby do myślenia z równą mocą, jak rozprawa Zygmunta Baumana – *Nowoczesność i zagłada*. Nie tylko socjologom, historykom czy przedstawicielom innych gałęzi współczesnej humanistyki, ale po prostu nam wszystkim, którym przyszło żyć i myśleć w kilkadziesiąt lat po doświadczeniu Holocaustu. To nie przypadek, że tego rodzaju praca powstała dopiero dziś. Potrzebny był wprawdzie wysiłek kilku pokoleń historyków i historiografów Holocaustu, by zgromadzić materiał niezbędny do przeprowadzenia wnikliwego namysłu socjologicznego i filozoficznego. Potrzebny był również dystans, nie tylko teoretyczny, ale przede wszystkim emocjonalny, aby namysł nie miał charakteru kolejnej rozprawy o „winie i karze”. Nie idzie przy tym o chłód i tzw. „obiektywizm” badawczego spojrzenia, ślepego na perspektywę aksjologiczną. Przeciwnie, praca Z. Baumana nie rezygnuje bynajmniej z oceny, tyle że stara się ją zweryfikować i na nowo uzasadnić. Jest w pełni świadoma wagi problematyki i nie zamierza zamykać się w wąskich ramach naukowości i akademickiego dyskursu. Choć jej właściwym terenem jest obszar socjologii, choć koncentruje się na społecznym wymiarze doświadczenia Holocaustu, stanowi wyzwanie dla wszystkich myślących „po Holocaustie”. Stawia wobec konieczności przemyślenia nie jakiegoś wydarzenia z przeszłości – choćby wielkiej wagi – ale zmusza, byśmy samych siebie – takich, jakimi jesteśmy „tu i teraz” – przemyśleli w świetle i cieniu tego wydarzenia. Poniekąd nas samych stawia pod znakiem zapytania.

Holocaust nie dokonał przełomu w naszych wyobrażeniach o współczesnej cywilizacji. Nie dał nam dotąd do myślenia, ściśle rzecz biorąc, to my nie podjęliśmy wyzwania, jakim był. Niewiele pojęliśmy z tej lekcji. Ponadto, nie zdajemy sobie jasno sprawy z tego, że „warunki, które już raz zrodziły Holocaust, nie uległy zasadniczej zmianie”, że te okoliczności, w których „zawarta jest potencjalna możliwość Holocaustu” wciąż są jeszcze integralnymi składnikami współczesnej kultury i cywilizacji. Że w pewnym istotnym sensie: Holocaust wciąż jeszcze jest. „Nie chodzi o to, że nie możemy pojąć Holocaustu w całej jego monstrualności. Problemem jest zrozumienie zachodniej cywilizacji, objawionej nam przez Holocaust – i to w momencie, kiedy wydawało się nam, że wszystko o niej wiemy, że zrozumieliśmy jej ukryte sprężyny, a nawet jej perspektywy i kiedy dokonuje ona kulturowej ekspansji bez precedensu na całym świecie”. Siła, z jaką doświadczenie Holocaustu zakwestionowało pewną siebie i, zdawałoby się, przejrzystą dla samej siebie cywilizację zachodnią, nie została właściwie

rozpoznana i zdiagnozowana. Dlaczego? Z. Bauman nie odpowiada wprawdzie na to pytanie wprost, ale odpowiedź daje się wyczytać pośrednio: narzędzia, z którymi przystąpiliśmy do próby oswojenia tego doświadczenia, okazały się niewspółmiernie nieadekwatne. A Holocaustu niepodobna „łatwo wyjaśnić przy pomocy utartych, »zwyczajowych« pojęć. Te wydarzenia zostały zapisane w swoim własnym kodzie, który trzeba złamać, żeby zrozumieć”. Wydeptane potocznymi wyobrażeniami i naukowymi metodami ścieżki nie prowadzą do istoty wydarzenia Holocaustu. Znaczna część pracy Z. Baumana poświęcona jest wykazywaniu bezdrożności tych utartych szlaków. Historia Holocaustu traktowana była przede wszystkim jako wiedza specjalistyczna, zarezerwowana dla kręgu badaczy-specjalistów, przeważnie historyków. Niech specjaliści zrobią to za nas! Ponadto, od kilkudziesięciu lat trwa, przekonuje autor, „proces sterylizacji potocznych wyobrażeń o Holocaustie”, którego efektem jest uśpienie opinii publicznej, uspokojenie i niezachwiana równowaga zbiorowej pamięci (raczej niepamięci). Pytania, wobec których postawił nas Holocaust, nie zakłócają dobrego samopoczucia świadomości potocznej. Proces przebiegał kilkoma torami, z których najważniejszymi jest nie kończąca się dyskusja o podziale winy, zastępująca analizę przyczyn, oraz eksponowanie „niemieckości” zbrodni jako aspektu zasadniczego, wyjaśniającego istotę rzeczy. Wrażliwość społeczna została stępiona do tego stopnia, że „w świadomości współczesnego społeczeństwa problem w ogóle nie istnieje”. Największą odpowiedzialność za ten stan rzeczy obarcza Z. Bauman współczesną socjologię, która nie tylko nie zainteresowała się problemem Holocaustu jako kwestią dla współczesnej cywilizacji podstawową, lecz podjęła wiele starań, by pomniejszyć znaczenie Holocaustu. Robiła to za pomocą dwóch wypróbowanych metod. Po pierwsze, przedstawiała Holocaust jako wewnętrzne wydarzenie z historii żydowskiej („sprawę wyłącznie żydowską”), wybijając na plan pierwszy motyw antysemityzmu. Tymczasem, antysemityzm, nieodłączny wprawdzie od Holocaustu i stanowiący element konieczny do zrozumienia całości wydarzenia, nie pozwala wyjaśnić jego wyjątkowości. Antysemityzm był zjawiskiem historycznie powszechnym. „Holocaust był natomiast wydarzeniem bez precedensu. We wszystkich aspektach był zjawiskiem wyjątkowym, nie dającym się sensownie porównać z żadną inną masakrą, nawet krwawą, których dokonywano wobec grup uprzednio określanych jako obce, wrogie czy niebezpieczne”. Po wtóre, Holocaust traktowany bywa – i ta tendencja jest w socjologii silniejsza – jako zjawisko z kategorii wydarzeń nie do uniknięcia w dziejach, poniekąd „naturalne”, tak jak czymś naturalnym jest choroba albo aberracja umysłowa. Jako swoistą patologię społeczną, nie dostarczającą nam żadnej wiedzy o funkcjonowaniu zdrowego, normalnego organizmu społecznego, czy też jako błąd w procesie rozwoju cywilizacji, a nie jego immanentny produkt. Obie tendencje służą temu samemu na gruncie świadomości potocznej: sankcjonują niechęć do ujrzenia przez nowoczesne społeczeństwo swojej własnej – ukrytej na co dzień – „drugiej twarzy”, jaka odsłoniła się w doświadczeniu Holocaustu. Praca Z. Baumana kieruje się pod prąd, usiłuje podważyć utrwalone socjologiczne paradygmaty i poddać rewizji nieskuteczne wobec zjawiska Holocaustu teorie socjologiczne. Nie tylko po to jednak, by „pewnym specjalistycznym odkryciem otworzyć drogę do ogólnego ich zastosowania w naukach społecznych”. To byłby cel ograniczony do „dyskusji w rodzinie” socjologów. Zasadniczy zamiar jest szerszy i dalekosiężny: wykazać zgodność Holocaustu z duchem nowoczesnej cywilizacji, udowodnić, że jest świadectwem

jego rozwoju, a nie dysfunkcjonalnego błędu czy anomalii historycznej i cywilizacyjnej, a zarazem – traktując go jako „znaczący probierz ukrytych możliwości nowoczesnego społeczeństwa” – wyciągnąć z lekcji Holocaustu właściwe socjologiczne, psychologiczne, antropologiczne, polityczne, a nade wszystko – etyczne wnioski dla współczesnego człowieka i nowoczesnego społeczeństwa. *Hic et nunc*. W tym sensie Holocaust jawi się jako zjawisko charakterystyczne dla cywilizacji współczesnej, które trzeba odczytywać w kontekście właściwych jej tendencji kulturowych i postępu technicznego. Mając na uwadze jednocześnie „dialektyczny problem unikalnych i normalnych cech Holocaustu”. Teza główna brzmi zatem: „Holocaust pojawił się jako rezultat niezwykle spiętrzenia szeregu czynników, z osobna całkiem zwykłych i normalnych, a odpowiedzialność za takie spiętrzenie należy przypisać nowoczesnemu państwu z jego monopolem na środki przemocy oraz jego daleko idącymi ambicjami w kierunku inżynierii społecznej; państwa, które w znacznym stopniu uwolniło się od kontroli społecznej, krok po kroku pozabawiając wszelkie formacje społeczne i pozapolityczne środków i możliwości działania”. „Wyjątkowość” i „normalność” Holocaustu – w tym „i” poszukiwać trzeba wedle Z. Baumana splotu napięć, które otworzą nam dostęp do zrozumienia istoty tego wydarzenia, którego doświadczyliśmy i które nas doświadcza po dziś dzień.

Na czym polega „normalność” Holocaustu jako istotnego symptomu rozwoju cywilizacyjnego? Współczesna cywilizacja stanowi, zdaniem Z. Baumana, konieczny, choć niewystarczający warunek „zjawisk typu Holocaust”. Elementem niezbędnym do przeprowadzenia zagłady na tak wielką skalę jest potężna machina administracyjno-biurokratyczna współczesnego państwa. Z chwilą ustanowienia celu ideologicznego – *judenfrei* – do akcji wkroczyli eksperci opracowujący zgodnie z zasadami racjonalnego planowania i działania środki do jego realizacji. Masowa eksterminacja nie była założona od początku – o czym świadczy historia zmieniających się sposobów realizacji „zadania” – ale okazała się sposobem racjonalnie najwłaściwszym, tj. najskuteczniejszym. „Umiejętność dokonywania masowych morderstw musiała być wykorzystana po prostu dlatego, że została wypracowana”, a została wypracowana nieprzypadkowo. Holocaust „był produktem rutynowych czynności biurokracji: kalkulacji celu i środków, bilansu budżetowego, opracowania metod realizacji. Stawiając problem jeszcze ostrzej: był to efekt rzetelnego wysiłku, by znaleźć racjonalne rozwiązanie dla wciąż nowych »problemów« w zmiennych okolicznościach”. Reguły instrumentalnej racjonalności nie tylko nie są tedy zdolne do zapobiegania tego typu zjawiskom, ale w pewnych warunkach indukują je i wspomagają ich powstanie. „Twierdzę również – pisze Z. Bauman – że to właśnie duch racji instrumentalnej, w swojej nowoczesnej, biurokratycznej postaci instytucjonalnej sprawił, że rozwiązania w stylu Holocaustu stały się nie tylko możliwe, ale i »zasadne« – i wzmógł prawdopodobieństwo wyboru takich rozwiązań”. Ani ludzie, ani instytucje odpowiedzialne za Holocaust nie miały charakteru patologicznego z psychologicznego i socjologicznego punktu widzenia. „Normalność” Holocaustu polegała więc na „pokrewieństwie z wyboru”. Elementami sprzyjającymi masowej zagładzie były ponadto charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa procesy wytwarzania moralnej obojętności, maksymalnego zawężania zakresu ocen moralnych i uwalniania spod ich zasięgu coraz szerszych obszarów życia społecznego. Społeczna produkcja moralnej obojętności i ślepoty moralnej stanowi zawiły splot tendencji cywilizacyjnych, zmierzających do oddzielania przemocy od ocen moralnych i do emancypacji założeń instrumentalnej racjonalności od wpływu

norm etycznych, oraz skomplikowanego historycznie procesu ideologizacji antysemityzmu. Kluczowa rola przypada w tym procesie, dowodzi Z. Bauman, chrześcijaństwu i jego instytucjom. Dla chrześcijaństwa Żydzi stanowili zawsze zagrożenie podstawowych prawd wiary, dzieląc zarazem z chrześcijaństwem ważny obszar źródeł. „W przeciwieństwie do innych herezji nie byli lokalnym problemem, ani też epizodem o wymiernym czasie trwania. Stanowili dla chrześcijaństwa nieprzemijającą konkurencję, coś w rodzaju *alter ego* chrześcijańskiego Kościoła”. To oskarżenie brzmi bardzo radykalnie – zwłaszcza na polskim gruncie – ale trudno odmówić mu istotnych racji. Abstrakcyjne pojęcie „Żyda” – niezależne od okoliczności historycznych – było w dużej mierze produktem chrześcijaństwa, które swą samoidentyfikację opierało na wyobcowaniu narodu żydowskiego i w opozycji do niego. Współczesne ideologie rasistowskie nie musiały więc go tworzyć, otrzymały poniekąd gotowy produkt. Wystarczyło z nieobecności „Żyda” uczynić warunek ukształtowania doskonałego świata – a tego właśnie dokonały nowoczesne „ideologie ogrodnicze” – aby nieokreślona możliwość Holocaustu zaczęła ewoluować ku coraz bardziej określonej rzeczywistości.

W tym jednak miejscu wkraczamy już na obszar wyznaczony przez pytania o „wyjątkowość” wydarzenia. „Nowoczesny Holocaust jest wyjątkowy w dwojakim sensie. Jest wyjątkowy w porównaniu z innymi historycznymi przypadkami ludobójstwa, gdyż jest nowoczesny. Jest wyjątkowy wobec codzienności nowoczesnego społeczeństwa, gdyż doprowadza do zetknięcia pewnych elementów nowoczesności, które normalnie się nie stykają”. W tym drugim znaczeniu, wyjątkowe jest więc zetknięcie, a nie same stykające się elementy. „Jak każda rzecz przeprowadzona w sposób nowoczesny – racjonalny, planowy, oparty na naukowej informacji, ekspertyzie, fachowym zarządzaniu i kierowaniu – Holocaust daleko za sobą zostawił wszelkie wcześniejsze analogiczne zdarzenia, bijąc je na głowę jako prymitywne, niepewne i nieskuteczne”. Przeprowadzony został perfekcyjnie w sensie techniczno-racjonalnym. Działający spontanicznie, inercyjnie i tylko w określonym czasie oraz w szczególnych okolicznościach tłum, dokonujący pogromów, zastąpiony został przez fachowy i funkcjonujący niemal bezbłędnie aparat administracyjny; krótkotrwałe namiętności ustąpiły miejsca bezwzględnemu posłuszeństwu wobec władz zwierzchnich. „Realizatorom zimnego, wyrachowanego i systematycznego ludobójstwa, takim jak Stalin i Hitler, nasze nowoczesne, racjonalne społeczeństwo utorowało drogę”. Skala eksterminacji była tylko efektem zastosowanych środków. Najistotniejszym jednak wyróżnikiem Holocaustu w stosunku do wcześniejszych znanych wypadków ludobójstwa była jego racjonalna celowość, wpisana w ideologiczną wizję budowy nowego, doskonałego, radykalnie odmienionego społeczeństwa. „Nowoczesne ludobójstwo jest elementem inżynierii społecznej, mającym na celu dokonanie zmian w istniejącym porządku społecznym, tak by dostosować go do wizji społeczeństwa doskonałego”. W terminologii Z. Baumana utopia ideologiczna ma tu charakter „wizji ogrodnika rzutowanej na cały świat” – takiej wizji świata i społeczeństwa, zgodnie z którą budowa „nowego wspaniałego świata” wymaga przede wszystkim eliminacji chwastów. „Chwastów ludzkich”, zanieczyszczających dotychczasowy nieuporządkowany, a więc nie nadający się do racjonalnej uprawy ogród społeczny („higiena polityczna” w retoryce nazistowskiej). Ludobójstwo okazuje się w tej wizji aktem tworzenia, a nie destrukcji. Realizowany za pomocą metod inżynierii społecznej wariant antysemityzmu nie ma historycznego precedensu, mógł być dokonany tylko na gruncie nowoczesnej cywilizacji.

Recepta jest czytelna: należy zmieszać ze sobą nowoczesne „ogrodnicze marzenia ideologiczne”, absolutną władzę zdolną do zmonopolizowania nowoczesnych narzędzi racjonalnego działania, uwolnić ją spod kontroli społecznej, a społeczeństwu zaaplikować odmoralniające środki nasenne. „Twórcy wielkich planów na czele nowoczesnej administracji państwa, uwolnionej od spętania przez niepolityczne (ekonomiczne, społeczne, kulturowe) siły – oto przepis na ludobójstwo. Ludobójstwo pojawia się jako integralny składnik procesu realizacji wielkiego planu. Plan daje mu rację istnienia, państwowa administracja daje narzędzie, a społeczny paraliż oznacza sygnał »wolnej drogi«”. Zło ukazuje się zaiste w banalnym przebraniu. A może, przeciwnie, jest to nieznany, ukryty w szatach banalności nowoczesny demonizm? Monstrualność zła demonostrująca się pod postacią zgoła niedemoniczną?

Holocaust jest demaskatorski, bezlitośnie zdiera maski, pod którymi skrywa się „druga twarz” współczesnego społeczeństwa. Jednym z najbardziej bolesnych aktów tej operacji jest ujawnienie bankructwa wszelkich nowoczesnych zabezpieczeń, mających nie dopuszczać do wydarzeń „typu Holocaust”. Racjonalna, zinstrumentalizowana i uwolniona od aksjologii nauka nie tylko wykazała całkowitą bezradność wobec ludobójstwa, ale, na odwrót, wspomagała czynnie jego realizację. „Kult racjonalizmu, zinstytucjonalizowany w postaci nowoczesnej nauki, okazał się w najlepszym wypadku bezradny wobec przemiany w narzędzie zorganizowanej zbrodni; w najgorszym – przyczynił się w istotny sposób do dokonania tej przemiany”. Równie nieskutecznymi jawią się w perspektywie doświadczenia Holocaustu wszelkie tradycyjne moralne mechanizmy obronne społeczeństwa. Wyhodowane na gruncie tej samej idei instrumentalnej racjonalności i w tym samym społecznym przedsiębiorstwie ogrodniczym. Milczenie Kościołów wszelkich religii rzuca dodatkowe światło na skuteczność tradycyjnych regulacji etycznych, poddanych presji „ogrodniczych” ideologii. Ich przewrotność i wyrafinowanie – czy nie iście diaboliczne – ujawniły się najpełniej w uwieńczonej sukcesem próbie wprzęgnięcia do dzieła zagłady indywidualnego racjonalizmu ofiar zorganizowanego ludobójstwa. Indywidualny racjonalizm ofiar – w wykreowanej z precyzją sytuacji, w której ofiarom podsuwało się każdorazowo wybór „mniejszego zła” (choćby tym mniejszym złem miała być „szybka śmierć”) – działał skutecznie w służbie zbiorowej zagłady. I był jednym z nieodzownych warunków racjonalnej realizacji „zadania” na tak wielką skalę. Zachodnia cywilizacja dokonała ostatecznej autodemaskacji. Holocaust postawił ją pod radykalnym znakiem zapytania.

Studium Holocaustu Z. Baumana nie ogranicza się do opisu w nowych kategoriach badanego zjawiska i do weryfikacji tradycyjnych socjologicznych sposobów opisywania i wyjaśniania, nieskutecznych względem doświadczenia Holocaustu. Nie poprzestaje również na zdiagnozowaniu go jako wydarzenia wpisanego w główne tendencje procesu cywilizacyjnego i stanowiącego wciąż potencjalne zagrożenie dla współczesnego społeczeństwa. Autora interesuje nie tylko pytanie, jak mogło dojść do Holocaustu oraz co się składa na jego „normalność” i „wyjątkowość”, ale także źródła i konsekwencje moralne tego wydarzenia. W tym bowiem wymiarze Holocaust stanowi najbardziej surową i gruntowną lekcję dla „nas współczesnych”. W tym wymiarze wychodzi na jaw współczesność Holocaustu z całą jaskrawością i mocą zakwestionowania nas samych. „Żadna analiza Holocaustu nie może być uznana za kompletną bez skrupulatnego rozważenia zależności między społeczeństwem a za-

chowaniem moralnym, ze względu na kluczową rolę tego zagadnienia w realizacji Holocaustu. Rozważania takie są konieczne tym bardziej, że wszystkie istniejące dotąd socjologiczne teorie zjawisk moralnych okazują się, po uważnym rozpatrzeniu, niedostateczne, by w sposób zadowalający wyjaśnić doświadczenie Holocaustu". Rozprawa Z. Baumana stanowi więc również niezwykle ważne studium z zakresu socjologii moralności, choć nie pretenduje do ostatecznych i całościowych rozstrzygnięć („bardzo jeszcze daleko do sformułowania alternatywnej socjologicznej teorii zachowań moralnych"). U podstaw tych rozważań leży nie postawione wprost, lecz *implicite* obecne pytanie o możliwość przeciwstawienia się destrukcyjnej sile wydarzeń typu Holocaust (w tle pozostaje bowiem równie niszczycielskie doświadczenie „Kołomy") – inaczej mówiąc, o możliwość podważenia „wszechmocy zła". A to pytanie wykracza już daleko poza zagadnienia interesujące socjologię moralności. „Holocaust przewyższył pod każdym względem wszystkie wcześniej przekazane i utrwalone w pamięci wyobrażenia o złu. Zarazem zmienił nasze utrwalone pojęcia o tym, co jest złym uczynkiem. Nagle okazało się, że najstraszliwsze zło w historii ludzkości wcale nie wynikło z pogwałcenia porządku, lecz przeciwnie, w skutek ustanowienia niepodważalnych, bezbłędnych i niezmiennych zasad tego porządku". I w tym właśnie sensie Holocaust jest wyzwaniem dla „nas współczesnych", którzy nie potrafimy mu do dziś sprostać, wybierając najczęściej metodę najbardziej prostą: uchylając się od konfrontacji z pytaniami, wobec których nas postawił. Tymczasem „najbardziej przerażającą informacją wyniesioną przez Holocaust i to, czego dowiedzieliśmy się o jego wykonawcach, jest nie przypuszczenie, że »to« mogłoby się przydarzyć również nam, ale że również my moglibyśmy tego dokonać". Czy „my" oznacza „każdy z nas"?

Zgodnie z jednym z tradycyjnych nurtów socjologii moralności, sięgającym Oświecenia (przede wszystkim: Monteskiusz), a skodyfikowanym przez Durkheima, moralność stanowi produkt uwarunkowań społecznych. Istota moralności sprowadzalna jest do potrzeby społecznej integracji, a swoją trwałość zawdzięcza sile regulującej i sankcjonującej sferę zachowań moralnych. W lapidarnej formule: „każde społeczeństwo ma taką moralność, jakiej potrzebuje". Ważną konsekwencją takiego ujęcia jest konstatacja, że moralność może istnieć tylko i wyłącznie na gruncie społecznym; społeczeństwo jest jedynym aktywnym czynnikiem kształtującym postawy moralne; ostatecznie zaś: poza społeczeństwem nie ma moralności. W efekcie, zachowania niemoralne interpretowane są tu jako manifestacje postaw aspołecznych czy „popędów przed- i pozaspołecznych", wyłamujących się spod społecznej kontroli i presji. Taka wizja źródeł moralności odpowiada ściśle, wedle Z. Baumana, zachodniej „kulturze ogrodniczej" i zachodniemu modelowi „społeczeństwa ogrodniczego", wypróbowanemu praktycznie i utrwalonemu zwłaszcza w naszym stuleciu. Holocaust możliwy był tylko na gruncie „ogrodniczej moralności", wspieranej i sankcjonowanej przez nowoczesne państwo, dążące niekiedy do monopolu w dziedzinie ustanawiania ocen moralnych, i preferującej zachowania społecznie konformistyczne.

Z. Bauman proponuje radykalną rewizję takich redukcjonistycznych i relatywistycznych w konsekwencjach koncepcji genealogii moralności. Źródeł zachowań moralnych szukać trzeba przed i poza społeczeństwem, w sferze „międzyludzkiej, ale nie społecznej". Uwarunkowania i potrzeby społeczne są nieistotne dla moralności w sensie ścisłym. Zgodnie z ustaleniami H. Arendt, na które powołuje się autor, prawdziwie „moralna odpowiedzialność" rodzi się „wbrew społeczeństwu". Aby uzasadnić ten

kierunek poszukiwań, Z. Bauman sięga przede wszystkim do filozoficznych rozważań Emmanuela Levinasa. Od niego czerpie istotną inspirację dla opisu pozaspołecznej sfery, którą nazywa elementarną sytuacją „przestawiania z innymi” – naturalnego żywiołu tego, co „międzyludzkie”. Ujmując rzecz najlakońiczniej, sytuacja ta ufundowana jest na fenomenie „odpowiedzialności za innego”, bezwarunkowym, wyprzedzającym wszelką moją wiedzę i wszelkie moje intencje „spotkaniu z innym”. Jest on pierwotną egzystencjalną strukturą, która daje źródło prawdziwej moralności, niezależnej od czynników pozamoralnych. Pytania, które się tu od razu nasuwają, wiążą się przede wszystkim ze statusem Levinasowej inspiracji w pracy Z. Baumana. Część z nich – mniej ważna – dotyczy nieporozumień interpretacyjnych i te tylko zasygnalizuję: 1. Nie sposób bez dodatkowych wyjaśnień, jeśli nie założeń obcych Levinasowi, wyklądać fenomen odpowiedzialności jako konstytutywny dla ludzkiej podmiotowości. Odpowiedzialność za innego to ruch, które kwestionuje mnie jako podmiot, stawia mnie jako „wyjściową” i nieredukowalną „daną” pod znakiem zapytania. 2. Refleksja Levinasa nie interesuje się ponadto moralnością jako sferą regulacji zachowań międzyludzkich, poszukuje źródłowej przestrzeni etycznej, która warunkuje i poprzedza wszelką ontologię. 3. Fenomen odpowiedzialności nie jest też redukowalny do pojęcia bliskości międzypodmiotowej, jak interpretuje to Z. Bauman; w doświadczeniu tym wychodzi przede wszystkim na jaw radykalna odmienność Innego i nieprzekraczalna separacja. Nie mówiąc o tym, że wezwanie do zaakceptowania tej inności Twarzy Innego płynie z metafizycznego pragnienia nieskończoności. To są jednak kwestie szczegółowe. Poważniejsze problemy kryją się gdzie indziej. Jeśli bowiem stawia się tezę pozaspołecznych źródeł moralności i poszukuje się ich w elementarnej sytuacji egzystencjalnej, to – aby nie była to wyłącznie hipoteza – trzeba wprowadzić jakieś jej uzasadnienie. I to jest, moim zdaniem, jedno z najsłabszych miejsc w rozprawie Z. Baumana. „Wiemy, że istnieje sposób spojrzenia na elementarne warunki ludzkiego bytu, który wzmacnia powszechną ludzką odrazę do zabijania, opór przed przysparzaniem cierpień innej ludzkiej istocie, skłonność do pomagania cierpiącym; w rzeczywistości potęguje osobistą odpowiedzialność za pomyślność innych”. Niepodobna zadać w tym miejscu prostego pytania: skąd to wiemy? Skąd wiemy, że są to odruchy elementarne i powszechne? A przecież nadaje się im status fenomenów pierwotnych, nieredukowalnych, „sił moralnych, wynikających w sposób spontaniczny z ludzkiej bliskości”. „Obowiązek moralny musi szukać siły w powrocie do pierwotnych źródeł: elementarnej ludzkiej odpowiedzialności za Innego”. Uzasadnienie nie może tu mieć, rzecz oczywista, charakteru empirycznego. Inspiracja Levinasowa, odcięta od właściwej jej próby metafizycznego uzasadnienia – Z. Bauman nie korzysta z niej, prawdopodobnie rozmyślnie – zawisa w hipotetycznej, a ściśle arbitralnej próżni. W myśl założeń fenomenologicznych Levinas opisuje źródłowe struktury ludzkiej egzystencji – fenomen „odpowiedzialności za innego” (w metaforycznej projekcji: „epifanii Twarzy Innego”) jest właśnie dla niego takim doświadczeniem. Po wtóre, sankcję źródłowości tego typu doświadczeń odnajduje Levinas w metafizycznym pragnieniu nieskończoności (sc. Transcendencji). Z. Bauman odrzuca metafizyczną sankcję, a przynajmniej się na nią nie powołuje. I w tym momencie zaczynają się poważne kłopoty socjologa. Chcąc uzasadnić tezę o istnieniu pozaspołecznych, elementarnych „popędów moralnych”, stosować musi pojęcie „moralności” w sensie normatywnym, a nie opisowym. I rzeczywiście tak postępuje, wykorzystując zresztą

kilka wariantów tej możliwości. Zabieg ten wychodzi na jaw z całą oczywistością w próbie przeprowadzenia najistotniejszego dla tej partii rozważań Z. Baumana wywodu. A chodzi w nim o udowodnienie niezgodności, a nawet w radykalniejszej wersji – przeciwstawności sfery pierwotnych i nierelatywnych zachowań moralnych oraz relatywnego, czy wręcz w niektórych momentach nihilistycznego systemu społecznej moralności. Proces socjalizacji polega, zdaniem autora, na manipulowaniu pierwotnymi popędami moralnymi, a nie na produkowaniu moralności. Alternatywą dla źródłowej odpowiedzialności, która wynika z bliskości innego, jest dystans społeczny. „Istnieją silne popędy moralne mające źródła przedspołeczne, podczas gdy niektóre działania nowoczesnych organizacji społecznych mają wpływ negatywny na ich siłę oddziaływania i w efekcie społeczeństwo może w niektórych przypadkach wspierać działania niemoralne zamiast je tłumić”. Co więcej, w tej perspektywie przewartościowania domagają się nasze stereotypowe wyobrażenia odnośnie do tego, co „moralne”. „Pierwotna ludzka umiejętność regulowania wzajemnych relacji na podstawie odpowiedzialności moralnej uległa erozji i zapomnieniu. Zatem to, co przedstawiane jest jako barbarzyństwo, nad którym trzeba zapanować, przy bliższym przyjrzeniu się okazuje się być właśnie popędem moralnym neutralizowanym przez proces cywilizacyjny”. W demaskatorskiej pasji – popartej, co trzeba podkreślić, niezwykle wnikliwą rzeczową analizą, precyzyjnie udokumentowaną historycznie – Z. Bauman posuwa się chwilami do pełnego utożsamienia tego, co „moralne”, z tym, co „pozaspołeczne”, a w konsekwencji: „ludzkie”. Komentując szokujące wyniki badań amerykańskiego socjologa, S. Milgrama, stwierdza: „nieludzkość to sprawa stosunków społecznych. Gdy się je zrationalizuje i udoskonalą technicznie, udoskonalenia te obejmują tak samo możliwość i skuteczność społecznej produkcji zachowań niehumanitarnych”. I gdzie indziej: „Gdy bliskość ulega erozji, zostaje stłumiona odpowiedzialność. [...] Proces transformacji polega na społecznej separacji”. Dobro jawi się tu synonimem „przed- i pozaspołecznego”, zło – odpowiednikiem „społecznego”. W paradoksalnej skądinąd dla socjologa konsekwencji – „ludzkie” (moralne – w sensie wartościującym, moralnie dobre – w sensie neutralnym) okazuje się równoważnikiem aksjologicznym „aspołecznego”, i na odwrót – „nieludzkie” (niemoralne, i odpowiednio: moralnie złe) to „socjalne”. Parabolicznie powraca tu pytanie o sposób uzasadnienia tego rozdziału, którego to uzasadnienia w rozprawie Z. Baumana brak. Albo też ukrywa się ono w arbitralnie założonej metafizycznej koncepcji natury człowieka.

Dramatyzm tej problematyki – bynajmniej nie tylko teoretycznej – przenika całe studium Z. Baumana. Rzecz jest bowiem przez cały czas o Holocauście. „Holocaust można było przeprowadzić jedynie pod warunkiem stłumienia podstawowych popędów moralnych, odizolowania maszyny mordów od sfery, na którą takie popędy wywierają wpływ i sprawienie, by popędy moralne stały się marginalne lub zgoła zbędne”. Działalność nowoczesnego, biurokratyzowanego i wyposażonego w gigantyczny aparat środków przymusu państwa nazistowskiego, musiała „przede wszystkim skupić się na neutralizowaniu wpływu moralnego tej specyficznie ludzkiej postawy”. Realizacja Holocaustu wymagała, jak przekonuje – powołując się na najnowsze studia historyczne – Z. Bauman, neutralizacji „postaw zwyczajnych Niemców w stosunku do Żydów, a nie ich mobilizacji”. Autor opisuje z precyzją i wnikliwością ten proces w hitlerowskim państwie, który – w perspektywnym skrócie – polegał na systematycznej i rozłożonej na wiele pośrednich etapów transformacji „Żyda, bliskiego

sąsiada” w abstrakcyjne pojęcie „Żyda w ogóle”. Do tego procesu postępującej i skutecznej depersonalizacji wprzęgnięta została cała machina ideologiczno-propagandowa. Opis tego procesu jest u Z. Baumana przeprowadzony w oparciu o wcześniejsze ustalenia socjologiczno-moralne. „Związana nierozzerwalnie z ludzką bliskością, moralność zdaje się stosować do praw optycznej perspektywy: bliżej oczu staje się bardziej widoczna. Wraz ze wzrostem odległości maleje odpowiedzialność za innego, moralny wymiar obiektu maleje, aż oba osiągną postać znikającego punktu i umkną z pola widzenia”. „Moralność ma skłonność do pozostawiania w domu i w czasie teraźniejszym”, a „opory moralne nie działają na odległość. Są nieodłącznie związane z ludzką bliskością”. Zasady te mają sens, rzecz jasna, tylko przy uprzednio przyjętym założeniu o istnieniu takiej źródłowej i bezwarunkowej sfery moralnej odpowiedzialności. „Wizualna moc popędu moralnego, ograniczona ze swej natury odległością, pozostaje wartością stałą, podczas gdy dystans, na który działanie ludzkie może przynosić skutki, a tym samym liczba ludzi potencjalnie dotkniętych takim działaniem, gwałtownie rośnie. Sfera interakcji pozostająca pod wpływem popędów moralnych staje się coraz bardziej znikoma w porównaniu z rosnącą liczbą działań będących poza ich zasięgiem”. Bez tego procesu neutralizacji i separacji – charakterystycznej zresztą nie tylko dla państwa nazistowskiego, ale w ogóle dla nowoczesnego społeczeństwa (wymownym tego przykładem jest produkcja nowoczesnych rodzajów broni „dalekiego zasięgu”, eliminujących czynnik moralnej odpowiedzialności za zabójstwo) – „Holocaust byłby nie do pomyślenia”. Kiedy proces dobiegł końca – a jego realizacja przebiegała w postaci wykonywania „racjonalnego zadania dla techniki i administracji, jako coś, czego należało dokonać z określoną kategorią obiektów przy pomocy odpowiednich ekspertów i wyspecjalizowanych organizacji” – Holocaust natknąć się mógł już tylko na problemy natury technicznej. „Żyd jako taki”, „ludzka wesz”, odczłowieczona istota usunięta została poza nawias wartościowań moralnych – „poza dobro i zło”. „Inny» jako pojęcie abstrakcyjne po prostu nie koresponduje z tym »innym«, którego znam. Ten drugi należy do świata moralności, podczas gdy pierwszy został z niego relegowany”.

Trudność fundamentalna. Cała przedstawiona tu konstrukcja wspiera się rzeczywiście na fundamencie, którym jest arbitralnie zakładane rozumienie „natury ludzkiej”. I ten fundament wydaje mi się kruchy. Dlaczego ze sfery źródłowych i elementarnych popędów moralnych usunięte zostało dążenie do zła? Na jakiej podstawie odmawia mu się równoźródłowego statusu, jak popędowi do dobra? Dlaczego pierwotny ruch ku dobru wpisany jest w naturę człowieka, a odruch zła ma być czymś „niehumanalnym”? W istocie swej „społeczny”? Samo zło zaś posiadać ma charakter „socyjalny”? Na czym polegałby wówczas wybór moralny? I na czym polegałaby „odpowiedzialność za innego”? By pytań nie mnożyć: dlaczego Kain nie jest człowiekiem? Tych pytań nie da się uniknąć. Tym bardziej, że w całym ich dramatyzmie i aktualizmie stawia je przed nami właśnie samo doświadczenie Holocaustu. Umieszczając je w szerszej perspektywie, trzeba pytać dalej i jeszcze radykalniej niż w swoim znakomitym studium zrobił to Z. Bauman. Czy rewizja, której się domaga w stosunku do paradygmatów ortodoksyjnej socjologii moralności, nie powinna być znacznie bardziej gruntowna? Czy doświadczenie Holocaustu nie kwestionuje – nie tej czy innej koncepcji moralnej (zwłaszcza socjologicznej), nie tej czy innej teorii etycznej, nie tej czy innej doktryny aksjologicznej – lecz moralności, etyki, aksjologii jako takich, wypracowanych w dziejach

zachodniej kultury i cywilizacji? Czy nie jest to doświadczenie, które wykazuje ich całkowitą nieskuteczność i bezradność w obliczu niepojętego dla nich wydarzenia? Czy nie doświadcza nas w ten sposób, że domaga się od nas radykalnej i gruntownej rewizji całego naszego myślenia o dobru i złu? Zwłaszcza o złu? Czy konfrontując nas ze złem w takiej postaci, której nie jest w stanie ująć żadna z dotychczasowych wizji aksjologicznych, nie żąda od nas zasadniczej reorientacji i weryfikacji tradycyjnych odpowiedzi na pytanie, co jest dobrem i złem? Co to znaczy „ludzkie” i „nieludzkie”? I wreszcie: czy nie skłania nas do myślenia zła – jakkolwiek paradoksalnie miałyby to zabrzmieć – jako fenomenu „poza dobrem i złem”?

Recenzował *Cezary Wodziński*