

## Recenzje

Zygmunt Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przełożyła J. Bauman, przekład przejrzał Z. Bauman. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, 335 stron.

Książki Zygmunta Baumana wzbudzają rozliczne spory i niewielu czytelników pozostawiają obojętnymi. Tak było z *Nowoczesnością i zagładą* (Biblioteka Kwartalnika Masada, Warszawa 1992), w której została postawiona nader kontrowersyjna teza, iż Holocaust byłby niemożliwy poza kontekstem nowoczesnej cywilizacji europejskiej, wywodzącej się z Oświecenia i szczytującej się swym racjonalizmem, swymi osiągnięciami naukowo-technicznymi i postępami w dziedzinie inżynierii społecznej. Tak było również z *Dwoma szkicami o moralności ponowoczesnej* (Instytut Kultury, Warszawa 1994), w której autor (rozwijając pewne wątki obecne już w poprzedniej książce) nadzwyczaj sugestywnie dowodził, że upadek kodeksów etycznych, konstruowanych przez myślicieli nowoczesnych opanowanych żądzą prawodawstwa, tj. odkrywania i racjonalnego uzasadniania uniwersalnych reguł postępowania obowiązujących każdego członka społeczeństwa, nie jest bynajmniej końcem moralności. Wręcz przeciwnie, dopiero moralność wyzwolona z więzów systemowej kodyfikacji, uwolniona od kazuistycznych „przepisów” etycznych może zajaśnieć pełnym blaskiem, bowiem aktywizuje siły wewnętrznej odpowiedzialności moralnej jednostki (stąd tytuł jednego ze szkiców: *Moralność bez etyki*). Jak z tego wynika, Bauman zakłada, że muszą istnieć jakieś przedspołeczne źródła moralności, co sprawia, iż w pewnych dramatycznych sytuacjach (jakich tak wiele zdarzało się w czasach ludobójstwa hitlerowskiego) zachowanie moralne wymaga od jednostki przeciwstawienia się autorytetom społecznym i zaufania raczej swemu instynktowi moralnemu niż prawom etycznym, mającym rzekomo za sobą sankcję rozumu.

Zadziorność myślenia, zdolność formułowania zaskakujących hipotez i wniosków, umiejętne używanie perswazji, nie opuszczają Baumana także w najnowszej książce, której angielski tytuł brzmi: *Modernity and Ambivalence* (1991). Jej bohaterem jest obcy — obcy poddany ciśnieniu nowoczesności, wystawiony na działanie jej ujednoliciających sił i zarazem wydany na pastwę ambiwalencji. Ambivalentny jest bowiem stan psychiczny obcego, który szczerze pragnie się asymilować, nawet kosztem utraty swej tożsamości etnicznej i kulturalnej. Ambivalentna jest także sama nowoczesność; która obsesyjnie dążąc do zaprowadze-

nia powszechnego ładu, do racjonalizacji wszystkich dziedzin życia, faktycznie powiększa tylko obszar chaosu, niepewności, nieokreśloności i nieprzewidywalności. To właśnie Bauman nazywa głównym „paradoksem nowoczesności”: aktywność porządkująca za sprawą samej nowoczesności pomnaża jedynie zasoby wieloznaczności (s. 29–30).

Autor nie ukrywa wcale, że nie lubi nowoczesności; ze szczególną niechęcią odnosi się przy tym do nowoczesnego państwa narodowego, które określa mianem „państwa ogrodniczego”. Państwo nowoczesne kieruje się poczuciem misji, zmierzającej do przekształcenia całego społeczeństwa w ogród, szczegółowo zaprojektowany przez rozum naukowy. Zrozumiałe, że w owej wizji ogrodniczej jest miejsce jedynie dla roślin zaliczonych przez prawodawczy rozum do użytecznych, a wszelkie chwasty jako „element niepożądany” muszą zostać bezlitośnie wyeliminowane. W realizacji owego ambitnego przedsięwzięcia wspólnie uczestniczą myśliciele nowoczesni, wyznający ideał wiedzy pewnej (absolutnej) oraz politycy, opanowani pragnieniem zastąpienia żywiołowych procesów społecznych mechanizmem w pełni kontrolowanym przez państwo.

Bauman nie wyjaśnia dokładnie, jaki charakter miała współpraca takich „fundamentalistycznych filozofów”, jak np. Kartezjusz, Spinoza, Locke, Kant, z równie „fundamentalistycznymi politykami”, stawiającymi sobie za cel zbudowanie od podstaw nowego społeczeństwa i nowego człowieka ściśle według wskazań Rozumu Oświeceniowego. W jednych partiach książki socjolog ostrożnie mówi o „odpowiedniości”, „zbieżności”, „podobieństwie” i „wybiórczym powinowactwie” między strategią prawodawczego rozumu formułującego uniwersalne prawdy a działaniami władzy państwowej, usiłującej ująć w karby powszechnego ładu niesformą rzeczywistość. W tym sensie nowoczesna mentalność scjentystyczna „współgrała” z praktycznymi zadaniami państwa występującego w roli ogrodnika (s. 44–45). W innych miejscach Bauman mocniej akcentuje społeczny wymiar prawdy (prawda jest stosunkiem społecznym, podobnie jak władza, własność czy wolność; jest aspektem hierarchii zbudowanej z elementów wyższości/nizszości; dokładniej zaś — aspektem hegemonicznej formy panowania lub intencji panowania drogą hegemonii), co sprawia, że również odpowiedzialność „fundamentalistycznych filozofów” za praktyczne skutki nowoczesnej polityki, tępiącej wszelką odmiennność, ulega zwiększeniu: zmagania prawdy z błędem w dziedzinie świadomości były odpowiednikiem wojny ładu z chaosem w sferze praktycznego zawiadywania światem ludzkim. Ład miał być powszechny przez to, że racjonalny; to samo dotyczyć miało prawdy. Programy ładu politycznego i reżimu prawdy składały się na projekt świata rządzonego przez zasady pewne i jednoznaczne, a wolnego od przygodności i ambiwalencji — perspektywa pewności, jaką przyniesie prawda absolutna, zlewała się w jedno z wizją panowania i kontroli nad światem przyrodniczym i ludzkim (s. 262).

Pozwala to Baumanowi kategorycznie (chyba zbyt kategorycznie) stwierdzić, że próby globalnej „inżynierii społecznej”, podejmowane przez dwa najbardziej

zbrodnicze reżimy XX wieku — stalinowski i hitlerowski — nie były bynajmniej erupcją przednowoczesnego barbarzyństwa, lecz stanowiły „pełnoprawny wytwór nowoczesnej mentalności”, marzącej o społeczeństwie harmonijnym, doskonale zorganizowanym, wolnym od wszelkich zakłóceń. Narodowy socjalizm doprowadził do kresu utopijną wiarę w ostateczne rozwiązanie wszystkich bez wyjątku problemów społecznych poprzez wprowadzenie w życie nakazów „higieny rasowej”, uzasadnianych przez poważne autorytety naukowe z początku XX wieku. Natomiast komunizm sowiecki był najradykałniejszym i najbardziej konsekwentnym z uczniów Wieku Świąt. Prometejska wizja absolutnego porządku społecznego, zaprowadzonego dzięki rządowi Rozumu, miała usprawiedliwiać wszelki gwałt i wszelkie okrucieństwo wobec klas „pasożytniczych”.

Wydaje się, że Bauman wyprowadzając dwa, tak różne przeciw ruchy polityczne naszego stulecia, jak niemiecki faszyzm i rosyjski komunizm, z ducha francuskiego Oświecenia, zanadto upraszcza skomplikowane losy dwudziestowiecznych ideologii społeczno-politycznych. W każdym razie elegancja wywodu Baumana nie może przesłonić nam narodowej specyfiki obu totalitaryzmów. To prawda, że w intencji bolszewików rewolucja miała dokonać dzieła modernizacji Rosji, lecz do dzisiaj wybitni historycy idei spierają się o to, czy komunizm był prawowitym dziedzicem tradycji kultury rosyjskiej (Bierdiajew), czy też obcym (tj. zachodnio-europejskim) produktem, narzuconym zdrowemu moralnie narodowi rosyjskiemu przez zdegenerowaną, ateistyczną inteligencję (Sołżenicyn). Pierwsze stanowisko chyba najdobitniej wyłożył Richard Pipes, który w *Rosji carów* (polski przekład: wyd. „Krağ”, Warszawa 1990) starał się wykazać, iż autorytarny ustrój radziecki ma swój bezpośredni rodowód w despotycznych formach rządów carskiej Rosji (w Polsce podobnego poglądu bronił wcześniej Jan Kucharzewski w książce *Od białego do czerwonego caratu*). Jeśli zaś chodzi o nazizm, to — jak słusznie zauważył Jerzy Szacki w swej recenzji z *Nowoczesności i zagłady* — ideologia ta zawierała liczne elementy kłójące się wyraźnie z tym, co zwykliśmy kojarzyć z nowoczesnością. Najważniejsza jednak obiekcja Szackiego pod adresem koncepcji Baumana dotyczy tego, iż „Holocaust zdarzył się tylko w jednym miejscu, a przeciwko niemu wystąpiły państwa należące do kręgu tej samej «nowoczesności», a może nawet bardziej w niej zaawansowane” („Nowe Książki” 1991, nr 1, s. 81).

Jakkolwiek Bauman rysuje nader czarny obraz epoki nowoczesnej, to jednak nie może zaprzeczyć, że to właśnie w Oświeceniu narodziła się idea demokracji liberalnej, że to rewolucja francuska 1789 roku proklamowała hasła wolności, równości i braterstwa, bez których raczej nie do pomyślenia byłby cały późniejszy program asymilacji kulturalnej, adresowany do wszystkich „obcych”, w tym przede wszystkim do Żydów (gdyż to oni jako „prototyp obcości” głównie interesują autora). Oferta asymilacyjna — wedle Baumana — od początku podszyta była jednak fałszem. Ci, którzy z nią wystąpili, nie zamierzali dotrzymać obietnicy i bez zastrzeżeń uznać „obcych” pukających do drzwi narodowego

państwa za przyjaciół, włączyć ich do swej wspólnoty. Stąd nieustanne mnożenie przeszkód wobec pretendentów, zmienianie reguł w trakcie gry, podwyższanie poprzeczki itp. Co więcej, pozornie wielkoduszna propozycja asymilacji kryła w sobie sprzeczność wewnętrzną: „dowodziła wszak określną drogą tego, o czego udowodnienie szło w pierwszym rzędzie — wyższości, szlachetności i dobrej woli panujących” (s. 102).

Rozdziały traktujące o owej dwuznaczności przedsięwzięcia asymilacyjnego, podejmowanego przez nowoczesne państwo liberalne, należą niewątpliwie do najciekawszych faktograficznie i najbardziej nasyconych refleksją socjologiczną w omawianej książce. Każdy, kogo ciekawi to, jak wspólnoty narodowe radzą sobie z „problemem obcych” (rozdz. 2: *Spółeczna konstrukcja wieloznaczności*), jak sami obcy radzą sobie ze swą „sytuacją egzystencjalną obcego” (rozdz. 3: *Autokonstrukcja wieloznaczności*) znajdzie w pracy Baumana wiele ważkich i błyskotliwych spostrzeżeń. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział czwarty *Studium przypadku z zakresu socjologii asymilacji: w pułapce wieloznaczności*, będący małym studium monograficznym, traktującym o presji asymilatorskiej wywieranej na Żydów niemieckich. Ich dramat, zdaniem autora, polegał na tym, iż „działali pod naciskiem potrzeby udowodnienia swojej niemieckości, ale tę właśnie próbę udowadniania miano im za złe, widząc w niej świadectwo obłudy i być może wywrotowych nawet zamiarów” (s. 167). A jednak wysiłek asymilatorski nie poszedł chyba całkiem na marne, skoro tytuł Żydów, których nazwiska przytacza Bauman we wspomnianych rozdziałach, na trwałe zapisało się w kulturze europejskiej. Jak wyglądałaby owa kultura, gdyby zabrakło w niej na przykład Heinricha Heinego, Karola Marksa, Franza Kafki, Lwa Szestowa, Karla Mannheima, Theodora Adorno, Maxa Horkheimera, Georga Lukácsa, Zygmunta Freuda, Ludwiga Wittgensteina?

Bylibyśmy niesprawiedliwi, gdybyśmy nie odnotowali także tych uwag Baumana, które ukazują nowoczesność w nieco korzystniejszym świetle. To prawda — mówi socjolog — że nowoczesność była w istocie swej projektem totalitarnym, że jej celem nadrzędnym pozostawało maksymalne ujednolicenie świata, wchłonięcie obcych (*resp.* innych), zniwelowanie wspólnot lokalnych i wreszcie — gruntowna „przeróbka” samej natury ludzkiej. Tak pojmowana nowoczesność wytworzyła „mentalność racjonalno-instrumentalną”, która w swej skrajnej postaci umożliwiła ludobójstwo hitlerowskie i stalinowskie (w tym kontekście Bauman powtarza swą wcześniejszą tezę z *Nowoczesności i zagłady*: „Uwolniony celowe działanie z więzów moralnych, nowoczesność uczyniła ludobójstwo możliwym. Choć nie jest wystarczającą przyczyną ludobójstwa — jest nowoczesność jego warunkiem nieodzownym”, s. 75). Prawdą jest wszakże i to — podkreśla autor — że „wyprodukowała nowoczesność zarówno truciznę, jak i odtrutkę” (s. 77).

Otóż ową „odtrutką”, owym czynnikiem zdolnym zneutralizować, a w końcu i rozbroić ludobójczy potencjał nowoczesności jest pluralizm władzy politycznej oraz towarzyszący mu pluralizm opinii społecznej. Złożoność współczesnego

życia sprawia, że jednostka ulega swoistej „dyslokacji” — pełni wiele ról w różnych podsystemach życia społecznego, przy czym żadna rola i żaden podsystem nie określają jej całkowicie i bez reszty. W takim świecie każdy jest w jakimś stopniu obcym; inaczej mówiąc, nastąpiła „prywatyzacja obcości” (s. 133), „obcość stała się uniwersalna” (s. 137). Każdy musi zatem własnymi siłami budować swoją tożsamość, którą niegdyś otrzymywał w darze od wspólnoty. Wykorzenienie i odczucie wieloznaczności świata stały się udziałem każdego z jego dzisiejszych mieszkańców. Przygodność i ambiwalencja, które w epoce nowoczesnej były losem obcych, teraz — w czasach ponowoczesnych — stały się nieodłącznym składnikiem egzystencji ludzkiej. Czyżby więc ponowoczesność zlikwidowała wreszcie „problem obcości” poprzez podniesienie obcości do rangi powszechnej kondycji ludzkiej? Czyżby w radykalnie spluralizowanym świecie różnorodność stała się „normą”, a tolerancja zajęła miejsce niedawnych praktyk nawracania i zniewalania wszelkich innych?

Czym jest owa ponowoczesność, z którą Bauman zdaje się wiązać tak duże nadzieje? Najkrótsza definicja brzmi: „Ponowoczesność to nowoczesność, która pogodziła się z tym, że jej pierwotny projekt jest niewykonalny” (s. 138). Innymi słowy, ponowoczesność to nowoczesność dojrzała, pozbawiona swych złudzeń, nowoczesność samokrytyczna, sceptyczna i trzeźwa, z dystansu dokonująca bilansu zysków i strat (por. s. 314). Nie znaczy to wcale, że ponowoczesność jest antynowoczesnością. Wręcz przeciwnie, wiele zjawisk w kulturze i w życiu społecznym charakterystycznych dla epoki modernistycznej ciągle się utrzymuje (por. np. rozdz. 5: *Wieloznaczność sprywatyzowana*, pokazujący, że typowo ponowoczesny problem, jakim jest konieczność indywidualnego budowania przez człowieka własnej tożsamości nadal bywa rozwiązywany przy pomocy nowoczesnych praktyk „ekspertyzy”, a „nowoczesna żąda uniformizmu i pewności” nie przestaje kierować zachowaniami ludzi). Ponowoczesność — tak jak ją widzi Bauman — stanowi kolejną fazę (etap) rozwoju formacji modernistycznej. Jest to jednak (i na tym m. in. polega swoistość stanowiska socjologa z Leeds wobec innych analityków postmodernizmu) stadium odrębne, forma życia zdolna do samodzielnego istnienia. Ponowoczesność posiada własną infrastrukturę społeczno-ekonomiczną oraz własną — odpowiadającą owej infrastrukturze — postać kultury.

Najistotniejsza zmiana w sferze infrastruktury polega na tym, iż czynnikiem organizującym życie społeczne nie jest już produkcja przemysłowa i scentralizowane państwo utrzymujące dyscyplinę wśród obywateli, lecz rynek i napędzana przezeń konsumpcja wytworzonych dóbr (czy jednak można te sprawy oddzielać?; żeby konsumować, trzeba produkować, żeby konsumować więcej, trzeba jeszcze więcej produkować! — T. Sz.). Ponowoczesne państwo nie musi już posługiwać się nadzorem i przymusem, zamiast sterowania i kontrolowania stosuje „uwodzenie” przez konsumpcję. Patriotycznym nieledwie obowiązkiem lojalnego obywatela staje się nieustanne nabywanie towarów i usług. Oczywiście,

Bauman przyznaje, że z owej wspólnoty spożywców, nawet w najbogatszych krajach, wyłączone są liczne grupy ludzi upośledzonych ekonomicznie, z góry przegranych w ogólnym wyścigu o udane życie pod auspicjami postmoderny (lecz i oni — twierdzi badacz — pozostają we władzy wyobrażeń o szczęściu jako nieustannym konsumowaniu).

Gruntowne przeobrażenia dotknęły również dziedzinę kultury duchowej w epoce ponowoczesnej. Kultura uwolniona od obowiązku cementowania wspólnoty narodowej, od pełnienia funkcji spoiwa życia społecznego, uzyskała niespotykaną dotąd wolność. Jest to jednak wolność gorzka, bowiem towarzyszy jej świadomość bezsilności, utraty dawnej powagi. Stan ten Bauman określa jako „nową nieważkość kultury” (s. 317). Naczelne wartości kultury ponowoczesnej (wolność, różnorodność i tolerancja) zawierają w sobie pokąźny potencjał emancypacyjny, niosą nadzieję na uwolnienie dyskryminowanych dotychczas grup ludzi od stygmatu obcości, na rozbudzenie kreatywnych zdolności jednostek, mogących swobodnie kształtować swój styl życia, obraz swej osoby. Bauman przestrzega jednak przed łatwym optymizmem. Wprawdzie kultura ponowoczesna „unieważnia” praktykę krucjat ideologicznych i przymusowej asymilacji, lecz jednocześnie zawiera w sobie liczne antynomie, brzemienne nowymi zagrożeniami.

Na każdej z trzech wymienionych przez Baumana wartości, tworzących etos kultury ponowoczesnej, wyciska swe piętno wszechobecny rynek. Powoduje to, iż wszystkie one mogą ulec degeneracji. Wolność może przybrać kaleką postać wolności realizującej się wyłącznie w sferze konsumpcji („wolność spożywców”). Lecz nawet tak okrojona wolność — dodaje Bauman — pozostaje nadal przywilejem, nie dla wszystkich jest dostępna. Różnorodność może zostać sprowadzona jedynie do zróżnicowania w ramach oferowanych przez rynek modeli konsumpcji (paradoks reklamy obiecującej stworzenie jednostce oryginalnej „tożsamości” poprzez zakup standardowych produktów). Tolerancja w ponowoczesnej wersji nie tyle łączy ludzi więzami solidarności, ile prowadzi do ich wzajemnej izolacji, nacechowanej obojętnością, lekceważeniem, a nawet pogardą. „Co najważniejsze — nie popada taka tolerancja w konflikt z ustaloną hierarchią zwierzchnictwa i podporządkowania (...) ci inni, którzy są przedmiotem tolerancji, tracą prawo do równości przez sam fakt bycia tolerowanymi; tolerancja utwierdza okreśłą drogą niższość tolerowanych. Wyrzeczenie się intencji do nawracania idzie w parze z wycofaniem obietnicy równości” (s. 318).

Szansą ponowoczesności jest, według Baumana, jedynie tolerancja w swej wyższej postaci — tolerancja jako solidarność, tj. taka postawa wobec innego, która organicznie łączy się z szacunkiem: „Trzeba uszanować w innych ich inność, a w obcym jego obcość, pamiętając — wraz z Edmondem Jabsem — że «unikalność jest uniwersalna», że to właśnie przez odróżnianie się od siebie jesteśmy do siebie podobni, i że nie mogę czuć szacunku do własnej odrębności, jeśli wpraw nie uszanuję odmienności jako takiej (...) Prawo innego człowieka do jego odrębności jest jedynym sposobem, w jaki moje własne prawo może się

wyrazić, okrzepnąć i skutecznie bronić przed pogwałceniem. To z praw innych składa się własne moje prawo” (s. 266–267).

Trudno jednoznacznie zakwalifikować książkę Baumaną do określonej dyscypliny wiedzy humanistycznej. Jest to studium, które w fascynujący sposób łączy podejście socjologiczne z kulturologicznym, filozoficzno-antropologicznym i etycznym. A wszystko to nosi na sobie znamię znakomitego stylu literackiego. Nie bez znaczenia dla całościowej oceny pracy jest także jej przesłanie moralne. Bauman jest bowiem nie tylko świetnym analitykiem kultury ponowoczesnej, lecz z pasją broni jej czołowych wartości — wolności, różnorodności i tolerancji — nie zamykając przy tym oczu na możliwość ich deformacji pod wpływem rynku. Otrzymaliśmy zatem książkę, która z pewnością dostarczy nowych impulsów toczącej się w naszym kraju debacie postmodernistycznej.

Omawiana publikacja ma również pewne braki. Powodem niedosytu jest np. niedostateczne oświetlenie roli religii w ponowoczesnym świecie, a zwłaszcza roli chrześcijaństwa. Reakcją jednostki na ponowoczesną przygodność bytu i ambiwalencję, na kłopoty związane z koniecznością samodzielnego budowania tożsamości w świecie pozbawionym centrum aksjologicznego i niepodważalnych autorytetów, jest gorączkowe poszukiwanie zakotwiczenia w spontanicznie tworzonych i nie-trwałych wspólnotach symbolicznych (por. fragment traktujący o zjawisku tzw. „nowoplemienności”, s. 279–287). Czy jednak ludzie gotowi wyrzec się trudnej wolności w imię bezpieczeństwa duchowego nie sięgają znacznie częściej ku bardziej sprawdzonym strategiom przednowoczesnym? Czy niewątpliwy nawrót fundamentalizmu religijnego w różnych krajach świata nie jest świadectwem narastającej tęsknoty za przynależnością i zakorzenieniem? Czy rzeczywiście nie musimy już bać się odrodzenia szowinizmu, rasizmu i ksenofobii?

Recenzował Tadeusz Szkolut

*Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie im Auftrage von Johann-Gottlieb Fichte-Gesellschaft. Hg. von Klaus Hamacher (Aachen), Richard Schottky (Wuppertal), Wolfgang H. Schrader (Siegen), Editions Rodopi B.V., Amsterdam — Atlanta, GA 1990–1994.*

Od pięciu lat ukazują się w Niemczech, pod auspicjami Towarzystwa Johanna Gottlieba Fichtego, tomy studiów poświęconych myśli autora *Powstania człowieka*. Jak dotąd, doczekaliśmy się sześciu numerów tych *Fichte-Studien*, noszących podtytuł *Przyczynki do historii i systematyki filozofii transcendentalnej*. Każdy z nich, z wyjątkiem pierwszego, poświęcony jest przede wszystkim dyskusji