

## Włóczystwo filozoficzne

### ESEJ O ZYGMUNCIE BAUMANIE

1.

Zygmunt Bauman jest jednym z tych niewielu dzisiejszych myślicieli, z którymi warto współmyśleć o naszej ponowoczesnej kondycji, owo „współmyślenie” jednak nie musi oznaczać bynajmniej podążania jego szlakami i przyjmowania jego konkluzji – może oznaczać również myślenie biegnące równoległe do jego przemyśleń, czasami przecinające się z nim w jakichś punktach zbieżnych, czasami oddalające się od niego z rozmaitych, często indywidualnych i idiosynkratycznych względów. Choć lektura Zygmunta Baumana wymaga wytężonej uwagi, bowiem poszczególne jego prace zazębiają się ze sobą, wzajemnie dopełniają i uzupełniają, to uwaga owa ze wszech miar popłaca.

Perspektywa hermeneutyki socjologicznej jest niezwykle płodna dla dzisiejszego myślenia o kulturze – tak sama w sobie, jak i w zestawieniu z innymi propozycjami krytyków ponowoczesności, zwłaszcza krytyków (w mocnym sensie) filozoficznych. Zachodzi tu swoisty paradoks, jak się zdaje, przynajmniej tak to widzę jako filozof właśnie, iż Baumanowe pytania przemawiają poprzez swoją metaforyczność bardziej do filozoficznego dyskursu ponowoczesności, niż do dyskursu socjologicznego. Powstało i wciąż powstaje wiele książek socjologicznych o dzisiejszych „intelektualistach”, jednak żadna z nich nie może się chyba równać swą intelektualną nośnością z diagnozami i propozycjami autora *Legislators and Interpreters*.<sup>1</sup>

Spór, który toczy się od kilkunastu lat we Francji i w Stanach Zjednoczonych pośród filozofów, znajduje u Baumana swoje interesujące dopełnienie. Dlatego właśnie, przekraczając tradycyjne dziedzinowe podziały wiedzy, warto czytać go w kontekście dyskusji **filozoficznych**, bowiem w dyskusji tej głos Baumana – choć niebezpośredni i spoza głównego nurtu dyskursu filozoficznego – jest głosem zasługującym na najwyższą uwagę. I niech nie ma mi zbytnio za złe autor *Intimations of Postmodernity* faktu, iż staram się tutaj usilnie wiązać go z czymś,

co jest mu może nie najbliższe, może nie pierwszych lotów w jego własnej perspektywie. Jest jednak tak – i podajmy to tytułem uzasadnienia – iż *habent sua fata libelli*. Książki żyją swoim własnym życiem, ich los zależy od tego, w którym kierunku je popchniemy (my – czytelnicy), obok jakich innych książek umieścimy je w olbrzymiej bibliotece ludzkości. Zależy od tego, co uda nam się z nimi zrobić, w jakim celu postaramy się je wykorzystać, jakie będą nam w tym przyświecały interesy. Pisał o tym Nietzsche, pisał Walter Benjamin, posłużył się tym wreszcie Richard Rorty, gdy pytano go w polemikach, co uprawomocnia jego odczytania Donalda Davidsona z jednej strony, a Jacquesa Derridy z drugiej.<sup>2</sup> Davidson ustosunkowuje się niezbyt życzliwie do zabiegów Rorty’ego, sprowadzających go do roli intelektualnej tarczy w potyczkach samego neopragmatyzmu Rortowskiego z przeciwnikami, Derrida, o ile wiem, milczy na ten temat. A jednak wielkie polemiki trwają i są w najwyższym stopniu interesujące, tworzą się obozy „obrońców” obydwu wymienionych filozofów przed ich Rortowskim „spragmatyzowaniem”, dbające o czystość i niezakłóconą transmisję poglądów mistrzów...<sup>3</sup> Przy pewnej (a)metodologicznej życzliwości być może warto nie wnikać szczegółowo w istotę „nieporozumienia” w takich odczytaniach dzieł Davidsona, Derridy (czy Baumana), które sugerują (nie istniejące nawet) związki i paralele, bowiem los książek jest równie przygodny jak cały nasz postmodernistyczny byt. Nie istnieją fundamenty nieprzygodne i uniwersalne, nie istnieje zatem również jakiś autorski fundament tekstu, nadający mu z góry większe prawa i donioślejszy głos w toczącej się kulturowej konwersacji. Głos autora, tradycyjnie ważny, staje się dzisiaj zarazem jednym z równoprawnych głosów odczytujących i komentujących. Z jednej strony trzeba brać pod uwagę ową „skromność wieku”, o której w formie niemal manifestu pisze Philippe Lacoue-Labarthe<sup>4</sup>, z drugiej jednak strony to właśnie mocą owej skromności filozofia coraz bardziej ma możliwość – szansę? – stania się komentarzem do powstałych i powstających dzieł filozoficznych, komentarzem do wciąż rozrastającego się i zmieniającego kanonu dzieł, komentarzem do komentarzy. A komentarz zawsze rodzi pokusę (Bloomowskiego) *strong misreading, poetic misprision*, bo przecież, jak pisze on w *The Anxiety of Influence; the meaning of a poem can only be a poem, but another poem – a poem not itself*<sup>5</sup>.

A zatem – poemat Baumana czytany w zwierciadle innych poematów... Skłania do takiego odczytania również niebylewale metaforyczny i wysoce indywidualny sposób pisania autora. Bywa przecież u Baumana i tak, że książka cała wspiera się na kilku metaforach dobranych z imponującą erudycją i pomysłowością. Trudno wyobrazić sobie „racjonalną” dyskusję tradycyjnego filozofa z metaforami; metaforze można przeciwstawić inną metaforę, nie są one jednak zestawialne w taki sposób, w jaki zestawia się ze sobą argumenty, wybierając w końcu bardziej przekonujący, bo „prawdziwy”. Podobnie jak u Rorty’ego konstrukcja „ironisty” rodzi dystans i obraca ostrze ironii w dwie przeciwne strony jednocześnie (“mówię to, ale może jednak mówię coś innego? mówię to, ale tylko „ironicznie”,

nie mógłbym przecież tak myśleć, „poważnie” itd.), w zależności od kierunku ataku i stopnia wysublimowania polemiki, tak i u Baumana oparcie wizji nowoczesności i ponowoczesności na starannie wybranych metaforach rodzić może podobną bezsilność (tradycyjnego) krytyka. Bowiem czym jest opozycja metafor „prawodawców” i „tłumaczy”, „pielgrzymów” i „wędrowców”, czym są metafory „wagabundów”, „nomadów”, „turystów” czy „flaneurów”<sup>6</sup>, gdyby chcieć spojrzeć na nie chłodnym okiem obcego i niewrażliwego na poezję słów i magię obrazów analityka współczesności i deszyfranta tekstów jej poświęconych? Metoda odcyfrowywania, deszyfrowania – tak jak deszyfruje się prawdę – musi zawieść tu na całej linii, pozostaje czytelnikowi jedynie (Nietzscheańska) świadomość perspektywiczności interpretacji i wyjście poza to, czego żądała zawsze od niego cała historia zachodniej metafizyki, jak to po raz pierwszy zauważył Derrida w polemice z Lévi-Straussem w *Strukturze, znaku i grze w dyskursie nauk humanistycznych*.<sup>7</sup> Nie można bezkarnie deszyfrować metafor, bo przecież argumentacyjnie ścierając się z metaforą, i obalając ją w konsekwencji, pozostajemy z niewiele znaczącym, ogołoconym z sensów tekstem.

Metafory organizują Baumana myślenie o świecie – posłuchajmy charakterystycznej wypowiedzi z *Dwóch szkiców o moralności ponowoczesnej*, skoro metafora koczownika jest jako typ idealny „ułamna i myśląca”, pozostaje jednoznaczne zadanie: „Trzeba szukać innych metafor...”<sup>8</sup> Metaforze dawnej przeciwstawia Bauman kolejną metaforę, a nie argumentację przeciw metaforze poprzedniej, wnikliwy badacz ponowoczesności nie miesza poziomów myślenia o świecie i jego odczuwania, ani u siebie, ani w konfrontacjach z innymi. Kto metaforą walczy, od metafory ginie, można by powiedzieć. Tylko czy istotnie jest tak, iż łatwo metaforę – metaforą inną – zabić, a więc czy łatwo metaforę zliteralizować? Metafora martwa to metafora zliteralizowana, ale to tego potrzeba czasu i wielkiego wysiłku kultury, z którym nieodmiennie łączy się sława... Metafora jako jedna z (postmodernistycznych) „strategii życiowych”? Metafora jako przyczynek do obrazu statusu postmodernistycznego intelektualisty? Bo tak jak trudno spierać się z metaforą, tak i trudno spierać się z metaforą, tak i trudno spierać się z kimś, kto „passes rapidly from Hemingway to Proust to Hitler to Marx to Foucault to Mary Douglas to the present situation in Southeast Asia to Ghandi to Sophocles”, jak pisze w *Consequences of Pragmatism* Richard Rorty o intelektualistach po-Filozoficznym.<sup>9</sup> Z kimś, kto jest *a name dropper*, zwawcą nazw własnych, którymi żongluje z obawy przed utknięciem w jednym słowniku, jednej – choćby przez siebie wybranej – perspektywie, w jednym i uprzywilejowanym spojrzeniu na świat. Bauman i jego metafory... Metafory w tekstach Baumana... Wyraźny – praktyczny – kres pewnego sposobu uprawiania humanistyki, filozofii, niechby i socjologii; kres pewnej postaci humanisty, do której nowoczesność zdążyła nas przyzwyczaić. Może początek nowego myślenia o kulturze w epoce poprawodawczej, pometanarracyjnej, po-Filozoficznej (jak ten stan wyrażają odpowiednio Bauman,

Liotard i Rorty)? U Baumana wynikający z głębokiej i nieusuwalnej nieufności do projektu Nowoczesności, który przecież w ostateczności, poprzez swoje „ogrodnicze” marzenia, doprowadził do Zagłady, po której „nic już nie będzie takie jakie było”. Auschwitz Lyotard nazywa *le signe d’histoire* lub *événement*, Lacoue-Labarthe określa mianem *caesura*; można by dopowiedzieć, iż poza tym, iż w Auschwitz „Bóg umarł”, iż ujawniła się tam skrywana dotąd, ciemna strona nowoczesności, umarła tam również (niemiecka) filozofia spekulatywna wraz ze swoimi emancypacyjnymi zapędami, wspartymi na Rozumie i Historii. Tę filozoficzną stronę badają Niemcy i Francuzi, od Theodora W. Adorna z *Dialektyki negatywnej*, przez Emmanuela Lévinasa choćby z tekstów o Blanchocie i przez cały *Historikerstreit* – spór historyków niemieckich z udziałem Habermasa i Tugendhadta, po Lyotarda z *Heidegger et ‘les juifs*, Lacoue-Labarthe’a z *La Fiction du politique* i wielu innych. Jak „filozofować po Auschwitz” – takie pytanie postawił pierwszy Adorno i w takiej postaci tkwi ono w kulturze do dzisiaj. Na własną rękę i własnymi drogami dochodzi do podobnych, fundamentalnych pytań o nowoczesność Zygmunt Bauman w *Nowoczesności i Zagładzie*.

„Nowoczesność to – jak pamiętamy – wiek wielkich planów społecznych, era projektantów, wizjonerów czy – bardziej ogólnie – „ogrodników”, którzy traktują społeczeństwo jak nie zaorany ugór, którego uprawę trzeba zaplanować i wprowadzić w czyn, dbając o zachowanie zaplanowanego kształtu”.<sup>10</sup> Jest to, jak się zdaje, jedna z najpiękniejszych (para)definicji nowoczesności, oczywiście znając Baumana *façon de parler* – metaforyczna. Zastanówmy się nad nią przez chwilę i odczytajmy ją nieco inaczej, od innej strony i w innych słownikach. „Projektanci” i „wizjonerzy” to – przyjmijmy poniższe rozwinięcia za „świat możliwy” – tradycyjni intelektualiści epoki moderny, o wielkich ambicjach i nadrzędnym statusie w kulturze; mniejsi i więksi, mniej i bardziej ufilozoficznieni, ci, którzy planowali jakobiński Terror i ci, którzy planowali terror bolszewicki. (Jak różne oblicza mogą przyjąć metafory projektantów mogą świadczyć „szklane domy”, dla nas za Żeromskim i niemiecką Glasarchitektur nadzieja „światlanej” – by utrzymać jednorodność metaforyki – przyszłości, dla Orwella koszmar zrealizowanej utopii, człowiek poddany spojrzeniu Innego, pozbawiony intymności, jak jest to obsesyjnie obecne u Sartre’a, Foucaulta czy Barthesa, co pięknie pokazuje – pod ogólnym hasłem „dyskredytacji wzrokowości” – Martin Jay w swoim imponującym studium<sup>11</sup>). Ogródnik Baumana to nie dyzmozmaty O’Grodnick (Gardener) Kosińskiego z *Wystarczy być* – to erudyta pewny siebie i pewny swej wyjątkowości w kulturze, tłumacz przeszłości i programator przyszłości. Ogrodnicy dbający o „nie zaorany ugór” – społeczeństwo, nie o społeczeństwo – na przykład „ogród angielski”, w którym praca to pielęgnacja i utrzymanie status quo. Ogrodnicy jako egzekutorzy – wyrywający chwasty ze społecznego pola (uskrzydleni wielką ideą „higieny rasowej”) czy usuwający zeń (choćby i Cyklonem B) pleniące się szybko i pasożytnicze z założenia robactwo. Akcja sanitarna, higieniczne wyzwanie,

pozbywanie się brudu i robactwa; co się robi z brudem? – zmywa się z zabrudzonego ciała, co się robi z robactwem? – tępi się, zanim zbytnio się nie rozpleni... Specyficzni to byli ogrodnicy, te „łobuzy od historii”, które dobrały się do „pana od przyrody”... A więc nie zaorany ugór wymagał zaplanowania – i to robili specjaliści od idei na usługach Lewiatana, i wprowadzania planów w czyn, do czego Lewiatan miał innych ludzi (kto widział poważnego filozofa w mundurze SS czy szarym szynelu NKWD?).

Cóż mógłby oznaczać eufemizm – „dbając o zachowanie zaplanowanego kształtu”? Choćby terror, do którego zaprzęgnięto biurokrację działającą w sposób precyzyjny, zdyscyplinowany i racjonalny; a biurokracji tej brakowało jedynie wielkiej wizji społeczeństwa doskonałego, wizji słusniejszego i lepszego świata (który będzie na przykład *Judenfrei*, albo w którym nie będzie kułaka, burżuja czy innego „chwastu”). „Nowoczesne marzenia zostają wyposażone we władzę absolutną” – powie Bauman, i rodzi się ludobójstwo. A wielkie wizje to postmodernistyczne *métarécits*. Lyotardowskie wielkie narracje z *La Condition postmoderne*, do których można dziś żywić jedynie nieufność; „ogrodnicza” wizja nowoczesności to wizja, w której istnieje znany *telos* – kresem teraźniejszych wyrzeczeń (i zbrodni) jest przyszła szczęśliwość, zaprojektowana byстрым umysłem tu i teraz. Przy tradycyjnej roli i modernistycznym statusie intelektualistów, owych bystrych umysłów nigdy nie brakuje, same się kreują i kreują je inni. Na szczęście dzisiaj jest coraz mniej ogrodników. Coraz mniej kandydatów na ogrodników. Bo ogród nie daje się już tak łatwo kształtować jak niegdyś, a Idea przyszłej Emancypacji już nie chwyta ludzi za serca...

## 2.

Książki Zygmunta Baumana stanowią wyśmienity pretekst – i równie wyśmienity punkt wyjścia – do dyskusji o postmodernie. Jego teksty doskonale komponują się w pewien szerszy sposób dzisiejszego myślenia o kulturze i społeczeństwie, i może dlatego chcielibyśmy przyjąć w tym eseju zasadę następującą: będziemy czytali Baumana i komentowali go na gorąco, rozbiali jego metafory i podsuwali inne, wiązali jego myślenie z myśleniem tych, do których on sam nigdy się nie odwołuje, bądź czyni to niezwykle rzadko i niechętnie. Będziemy snuli ogólniejszy komentarz do komentarza szczegółowego, będziemy pobierali próbki z różnych książek i brali je pod lupę filozoficznego namysłu. Niektóre fragmenty umieścimy we „właściwym” kontekście, czyniąc zadość propozycjom autora, inne natomiast z kontekstu gwałtownie wyrwiemy, nie bacząc na potencjalne szkody i naruszanie harmonii wypielęgnowanego autorskiego ogrodu myśli. Tekst Baumana będzie dostarczał soków życiowych naszej refleksji, będzie ją napędzał swoją siłą i swoim rozmachem. Nie będziemy więc poszukiwać jakiejś prawdy o Zigmuncie Baumana ujęciu ponowoczesności, ani jego prawdy o czymkolwiek innym. (Nie możemy zatem obiecać czytelnikowi, że z lektury wyniesie gotowy

gmach wiedzy o nim, nie wyniesie z niej przypuszczalnie nawet prefabrykatów do jego budowy. Możemy mu jedynie obiecać, że w kontekście Baumanowych refleksji postawimy kilka pytań dręczących dziś filozofię i filozofów.)

Weźmy pod rozważę pierwsze zdanie z *Freedom*, Baumana książki o wolności wydanej w 1988 r., które jest zdaniem przytoczonym przezeń z wiedzy ogólnej po to tylko, aby je natychmiast zdezwauować: „*You can say what you wish. This is a free country*”.<sup>12</sup> Autor rozbiera je na części i wsłuchuje się w nie z uwagą, powiada na przykład, że „Możemy robić to, co chcemy, bez strachu o to, że zostaniemy ukarani, wtrąceni do więzienia, że będziemy torturowani czy prześladowani. Zauważmy jednakże, że zwrot ten milczy na temat tego, na ile nasze działanie będzie efektywne. „Wolny kraj” nie gwarantuje, że to, co robimy, osiągnie swój cel, albo, że to, co mówimy, zostanie zaakceptowane (...) A zatem zwrot ten mówi nam również, że bycie w **wolnym** w kraju oznacza robienie rzeczy na własną odpowiedzialność. Człowiek jest wolny, bo może dążyć do swoich celów (a nawet mając szczęście, może je osiągnąć), ale jest również wolny, bo może błędzić.”<sup>13</sup> I wypada nam się z tym w pełni zgodzić. Możemy jednak również spojrzeć na to zdanie z innej perspektywy, z wąskiej perspektywy tego, który dotąd żył z mówienia i pisania, którego zadaniem było dotąd mówienie i pisanie, ba, którego dotąd nawet słuchano: z perspektywy obdarzonego oświeceniowym autorytetem człowieka pióra, jednego z *les philosophes*, mieszkańca *la république des lettres*, a później – od czasów sprawy Dreyfusa – po prostu *l'intellectuel*.<sup>14</sup>

A zatem: „Można mówić, co się chce. To jest wolny kraj”. Filozofia, a szerzej cała dzisiejsza kultura, wbrew łudzającym pozorom rozwiązania tej kwestii na drodze smaku, przyzwoitości, a nawet prawa, ma wciąż problemy w swoim łonie związane z tymi, którzy biorą to stwierdzenie nazbyt dosłownie. Niezmienne rodzą się tu zawilości natury etycznej. Nie bardzo wiadomo, do jakich standardów można się odwoływać, skoro wraz z wyczerpywaniem się oświeceniowego projektu, który wyniósł na niedostępne szczyty wykreowaną przez siebie postać intelektualisty, wyczerpuje się również siła, jaką to miejsce dotąd dawało i z której zainteresowani skwapliwie korzystali.<sup>15</sup> Dopóki było jasne, jaka jest rola i jakie jest miejsce intelektualisty w kulturze, dopóty można było łatwo oceniać innych, bo znany był kanon postępowania, jak wzorzec jednego métra z Sévres pod Paryżem. Dzisiaj, w zupełnie nowej i – jednak – nieoczekiwanej sytuacji, rodzą się pytania, na które nie ma gotowej odpowiedzi. W myśleniu o tych pytaniach biorą udział rzesze filozofów – pytanie stanowi iskrę, od której rozpała się zażarta polemika.

Zastanówmy się – co może stanowić podłoże takiej koncentracji uwagi i energii na prostych z pozoru pytaniach o **życie** z jednej, a **dzieło** z drugiej strony kilku postaci dwudziestowiecznej filozofii, czy na absurdalnych i pozornie łatwych do obalenia enuncjacjach kilku natchnionych historyków (rewizjonistów) Holocaustu. A zatem choćby: Heidegger, de Man, Faurisson (pamiętając o znikomości i karykaturalności ostat-

niej postaci). Co powiedział – a o czym milczał Heidegger wtedy, kiedy inni mówili albo wyjeżdżali z Niemiec ogarniętych nienawiścią, i wtedy, kiedy inni mówili po powrocie do owych Niemiec. Dlaczego Heidegger milczał aż do śmierci, nawet w wywiadzie dla „Spiegla”, przecież jego milczenie było „nieznośne” i „niewybaczalne”,<sup>16</sup> Czy Paul de Man był ukrytym antysemitą przez całe życie, czy tylko przez kilka belgijskich, okupacyjnych lat?<sup>17</sup> Co wiąże – bo jednak coś wiąże? – Nietzschego, Heideggera, de Mana, Derridę? Czym pachnie dekonstrukcja w świetle wszystkich tych, a i poprzednio znanych, „rewelacji”? I wreszcie Robert Faurisson, otwarcie negujący istnienie komór gazowych w Auschwitz: co zdradził i z czego się wyłamał, iż udało mu się wywołać taką intelektualną burzę we Francji, bo przecież coś zdradził, skoro, podobnie jak przy poprzenich kwestiach, rana zadana okazała się tak bolesna, że wymagała wieloletnich polemik z wielu stron równocześnie. Jak „żyć z Faurissonem” (traktując ów *casus* nieco szerzej), jak z nim „dyskutować”, nie wynosząc zarazem do poziomu równorzędnego dyskutanta? To są niektóre kłopoty etyczne dzisiejszej Francji i Stanów Zjednoczonych, to są niektóre pytania filozofów, przynajmniej niektórych z tych, którzy poważnie traktują kulturę i mają wrażliwe ucho na to, co się w niej dzieje. Jak kruche musi być dzisiaj miejsce intelektualisty w kulturze, jeśli taki Faurisson potrafi spędzać sen z powiek tyłu wybitnym filozofom? Pierre Vidal-Naquet we wszystkich esejach z tomu *Les Assassins de la mémoire*: „«Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionisme” powraca do podstawowej dlań kwestii: czy w ogóle „polemizować” z tezami rewizjonistów, jak uniknąć nobilitowania ich poprzez wciągnięcie w naukową debatę, jak pisać wiedząc, że dyskusja jest „absolutnie niemożliwa”<sup>18</sup>, jak walczyć z kłamstwem i złą wolą – i czy walczyć? Prawda miała się sama obronić, ale jest, jak widać, za słaba... Co powiedział Noam Chomsky w „przedmowie” do książki Faurissona *Mémoire en défense* i czy warto bronić takiej wersji prawa do swobodnej wypowiedzi? Pytania takie kłębią się dziś na całym świecie, w książkach i artykułach, na seminariach i w konferencyjnych wystąpieniach; co to jest „wolność intelektualisty” – i czym jest jego „etyka”? Gdy zachwiany jest niezakłócony byt przewodników dusz ludzkich, przewodnicy owi biorą się za autoanalizę, zajmują się sobą bądź swoimi poprzednikami, szukają własnych definicji siebie (i dlatego Zygmunt Bauman pisze w *Legislators and Interpreters*, że wszystkie definicje intelektualistów są z założenia „autodefinicjami”<sup>19</sup>). Gdy chwieje się ich autowizerunek, chwieje się ich miejsce w kulturze, życiowe powołanie, sens pracy i wysiłek kwestionowania rzeczywistości. Nieprzypadkowo pytania o wymienione przykładowo postaci są dzisiaj ważne – jeszcze dwadzieścia lat temu nikt by się nimi nie przejął, ba, nikt by na nie nie zwrócił bacniejszej uwagi.<sup>20</sup> Ukształtowany, modernistyczny etos intelektualisty jest powszechnie znany, wydawał się on dotąd na trwałe wrosnięty w naszą kulturę. Teraz kultura robi psikusa i wygląda na to, że zaczyna odbierać nadane prawa i przywileje.

Trzymając się interesującej nas tutaj optyki, weźmy przykładowo pod uwagę kilka wielkich postaci filozofii ostatnich dwustu lat, które zadecydowały o kształcie

dzisiejszej filozofii kontynentalnej – o Heglu (Kojève’a) i Nietzschem (Derridy, Deleuze’a i Kofman). Powiadał Kojève: „... przyszłość świata, a tym samym sens terażniejszości i znaczenie przeszłości, będą zależały w ostatecznej analizie od współczesnych interpretacji dzieł Hegla”<sup>21</sup>, skracając i pomijając niuanse – **przyszłość świata** będzie zależała od tego, czy będziemy **czytać Hegla**. Warto pamiętać dzisiaj o żarliwości tej wiary i stałości tego przekonania o wartości filozofii, wspólnego nawiasem mówiąc i Husserlowi z ostatnich odczytów w Pradze i Wiedniu, i Heideggerowi po „zwrocie”, któremu można by przypisać sparafrazowane powiedzenie – przyszłość (germańskiego) świata – ale i Europy – będzie zależała od tego, czy będziemy czytać Hölderlina. Czytajmy Hegla i czytajmy Hölderlina, czytajmy Myśliciela i czytajmy Poetę, a wpłyniemy na świat bezpośrednio i skutecznie...<sup>22</sup> Pytania o Hegla, jak wiadomo, zdominowały (niemal) całą powojenną filozoficzną myśl francuską – mówił Michel Foucault w wystąpieniu inauguracyjnym w Collège de France w 1970 r., że „cała nasza epoka stara się uwolnić od Hegla”, bo przecież Hegel z *Fenomenologii ducha* w zantropologizowanym odczytaniu Kojève’a panował nad dużą częścią filozoficznej wyobraźni Francuzów przez ponad ćwierćwiecze.<sup>23</sup> Gwałtownym przeciwieństwem – i antidotum na hegemonię Hegla – okazał się Nietzsche, ale nie taki Nietzsche, jak go widział przez trzydzieści lat w USA Walter Kaufman (autor wielokrotnie wznawianego dzieła *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*), ale taki właśnie, jakim widzieli go Francuzi, a następnie w Ameryce choćby Alexander Nehamas i Richard Rorty.<sup>24</sup> Nietzsche lekki i „perspektywiczny”, bardziej jako autor *Prawdy w sensie pozamoralnym* niż *Woli mocy*, bardziej jako autokreator pytający o „styl” (Derrida) i obdarzony „poczuciem humoru” (Rorty), niż jako filozof pełen powagi, „nadużywany” później przez jeszcze poważniejszych, jak Heidegger.

Przejście od Hegla do Nietzschego dokonało się w kulturze francuskiej w latach sześćdziesiątych, i od tamtej pory mało komu przychodzi do głowy twierdzić, że (Kojève’owska) „przyszłość świata” może zależeć od „odczytania Nietzschego, czy jakiegokolwiek innego filozofa. Najgłośniej mówi o tym Richard Rorty, ściągając na siebie burzę ze wszystkich stron, tak z prawicy, jaki i z lewicy (filozoficznej i politycznej), mówi o tym i Zygmunt Bauman, choć nie w słowniku historii filozofii i filozofii samej, a w słowniku namysłu socjologicznego bądź w budowanych podstawowych metaforach. Baumana „bezsilność intelektualisty”, jego „wycofywanie się do Akademii”<sup>25</sup>, subsydiowanej i pozbawionej kontaktu z oporną materią rzeczywistości, jego rozum tłumaczący a nie prawodawczy (*interpretive* w miejsce *legislative*), metafory „wagabundy” i „turysty” – przełożone na język filozoficzny – oznaczają chyba po prostu świadomość kresu tradycyjnych postaw nie tylko filozofa, ale intelektualisty w ogóle. I *Intimations of Postmodernity*, i *Legislators and Interpreters*, i wreszcie *Modernity and Ambivalence*, świadczą w zupełnie innym słowniku o tym samym zjawisku ponowoczesnego świata: przez Lyotarda, zdiagnozowana *l’incrédulité á l’égard des métarécits*, nieufność



powszechna i uzasadniona, pociąga za sobą kryzys statusu producenta owych metanarracji (brutalnie napisał o tym Lyotard w *Tombeau de l'intellectuel*). Czytanie Baumana w takim kontekście – pośród takich autorów jak Foucault, Rorty, Lyotard czy jego ulubieniec, Baudrillard – może okazać się niezwykle pouczające, zdając sprawę z tych samych zjawisk w zupełnie innym języku, w zupełnie innych metaforach i w ramach odmiennej tradycji myślenia o kulturze.

Można by się zastanowić, czy przypadkiem tak odczytywana dzisiaj para Hegel-Nietzsche nie stanowi jakiejś paraleli intelektualistów modernistycznych i postmodernistycznych, oczywiście taki Hegel, spoza którego mruga do nas marksista i heideggerczyk Kojéve, i taki Nietzsche, którego Heglowi najostrej przeciwstawia chyba Deleuze w *Nietzschem i filozofii*. Pytając o to, co robił Hegel – i co robił Nietzsche, i jak myśl francuska, a za nią część myśli amerykańskiej, dokonała radykalnego zwrotu od pierwszego do drugiego, pytamy o (nową) postać intelektualisty dzisiaj, gdyż zmiana jej statusu wydaje się być konsekwencją również i tego zwrotu. Nietzsche może okazać się punktem kluczowym w dzisiejszych dyskusjach, od Derridy, Deleuze'a i Guattariego, Lyotarda z *Economie libidinale*, czy – w USA – Allana Blooma z jednej strony (z jego „nietzscheanizowaną Ameryką”) i Richarda Rorty'ego z drugiej (u którego Nietzsche przeciwstawiony jest Heideggerowi – temu, który „wziął filozofię nazbyt poważnie”, jak mówi tytuł jednego z esejów<sup>26</sup>). „Nowy Nietzsche” w tym kontekście okazuje się ważnym zagadnieniem, a splot „intelektualisty”, „wolności” i Nietzschego to splot o wadze pierwszorzędnej.

A zatem można by pomyśleć o dwóch biegunach w myśleniu o roli filozofii: na jednym staliby Hegel (i Kojéve), uzależniając losy świata od filozofii (oraz „poważny” Heidegger – każący czytać Hölderlina – a nawet „ostatni metafizyk” i „odwrócony platonik” Nietzsche w jego odczytaniu), na drugim biegunie znalazłby się tenże sam Nietzsche jako wzór autokreacji, który o los świata zbytnio się nie kłopotuje, bo ma wiele innych zmartwień. Różnice stanowisk jeszcze dzisiaj ujawniają się choćby przy okazji tego, co zrobił (napisał, powiedział) Heidegger w pamiętnym roku 1933. Lyotard i Lacoue-Labarthe piszą o „niewybaczalności” jego milczenia o Zagładzie, Rorty natomiast chce radykalnie oddzielić jego „życie” od „dzieła” uważając, że Heidegger jako osoba okazał się *a nasty figure* – postacią paskudną – ale nie ma to większego wpływu na jego filozofię (i łatwo wyobrazić sobie *another possible world*, w którym wyjeżdża on z Niemiec – a czytamy dziś pomimo wszystko taką samą filozofię<sup>27</sup>).

### 3.

Spójrzmy teraz na pewien tradycyjny i zakorzeniony model w socjologicznym i filozoficznym myśleniu o kulturze; opowiada o nim Zygmunt Bauman tak: „Wszystkie wole są wolne, ale niektóre są wolniejsze od innych: niektórzy ludzie, którzy wprawnie bądź mniej wprawnie sprawują funkcje wychowawców, wpajają

(bądź modyfikują) predyspozycje poznawcze, wartości moralne i estetyczne preferencje innych, a tym samym wprowadzają pewne wspólne elementy do ich zamiarów i wynikających z nich działań”<sup>28</sup> I już jesteśmy w samym sercu interesujących nas tu kontrowersji – od Platońskiego pojęcia *basileia* (prowadzącego – *via* Witwicki – do filozofów-królów) od Siódmego Listu, przez Kanta *Was ist Aufklärung?* i jego Foucaultowskie interpretacje, przez Hegla – dla którego okresem „szaleństwa”, jak sam pisze, była świadomość, że może być wcieleniem Ducha Absolutnego (bo przecież śmiertelnik może być Bogiem tylko dla Kiryłowa z *Biesów*), po Heideggera *Führung* i jego wiarę, że filozof może stać się częścią czegoś większego, na przykład właśnie owego „ruchu” gloryfikowanego z racji czysto filozoficznych, bo przecież nie osobistych i małostkowych... Prowadzi nas cytat z Baumana ku rozważeniu przekonania z *Tez o Feuerbachu*, że *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber draufen, sie zu verändern*, którym zajmuje się dzisiaj tak skrupulatnie Jacques Derrida w *Spectres de Marx*.<sup>29</sup> Jest to bowiem stały motyw tradycji filozoficznej – istnieje grupa ludzi, którzy wiedzą więcej niż inni, bowiem mają dostęp do (skrywanej i skrywającej się) prawdy, którzy odstawiają ją mocą intelektu i – jeśli tylko zachodzi potrzeba – prezentują ją światu w złagodzonej, gminnej wersji. Religijna metafora pasterza i owieczek pasuje tu doskonale (a pamiętajmy, że u Baumana choćby etyka jest wspólnym zajęciem „filozofów, wychowawców i kaznodziejów”<sup>30</sup>), filozof-prorok mówił zawsze, „co robić”. Niekwestionowalny to autorytet, bowiem zna **najgłębszy** (metaforyka zrywania wierzchnich warstw pozorów, aby dojść do ukrytej istoty!) kontekst, kontekst filozoficzny. Autorytet patrzący „z filozoficznego punktu widzenia”, czyli punktu widzenia świata, ludzkości, uniwersalnego zamiast partykularnego, wiecznego, a nie przemijającego etc, etc. Rozmowa z nim wymagała wzniesienia się (metaforyka Platońska!) ze strony interlokutora na poziom filozoficzny. Jak pisał Rorty w *Philosophy and the Mirror of Nature* – filozof wypowiadał się we **wszystkich** sprawach, a jego głos i tak był najważniejszym głosem w dyskusji.

Powiada Bauman, że „wolna jednostka, nie będąc bynajmniej powszechną kondycją ludzkości, jest tworem historycznym i społecznym”<sup>31</sup>. Wolności jednostki nie można brać za daną, wolność stanowi stosunkowo nowy nabytek w historii gatunku ludzkiego, „nowość ściśle powiązana z nadejściem nowoczesności i kapitalizmu”<sup>32</sup>. Melancholijną uwagę Baumana o nadejściu – i ewentualnym odejściu – wolności trzeba jednak uzupełnić o optymistyczną wizję, również opartą na świadomości powszechnej przygodności, wizję wolności jako tworu historycznego, społecznego, ale i wykreowanego przez siebie. Wolności w autokreacji i poprzez nią, w sytuacji, gdyby nie istniała już żadna inna „droga do wolności”. I gdy Bauman odwołuje się (aluzyjnie) do Orwella z *Animal Farm* – dlaczego mają być głosy równych i równiejszych, wole wolne i wolniejsze – to można zaproponować odpowiedź, że takie wole i takie głosy wykuwane są własnym, indywidualnym

wysiłkiem, a już na pewno ich wolność i donośność nie pochodzi dziś z nadania, z mocy reprezentowanej dyscypliny, w imieniu której głos się zabiera. Tak więc w sytuacji, gdy tradycyjnie (historycznie i społecznie) nadane miejsce w kulturze pustoszeje, można starać się je zająć na zupełnie innej zasadzie jedynie własnym wysiłkiem, mocą własnych projektów... Rorty'ego „wolność jako uznanie przygodności”<sup>33</sup> i Baumana (przywoływanie za Agneš Heller) hasło „przekuwania naszej przygodności w nasze przeznaczenie” z *Modernity and Ambivalence* mają dużo wspólnego, chociaż z jednym przynajmniej istotnym wyjątkiem – ujęcie Rorty'ego prowadzi optymistycznie do świadomości możliwości przekraczania siebie, ujęcie Baumana prowadzić może (choć nie musi) do fatalizmu. Słysząc ów fatalizm u Agneš Heller: „Człowiek przekształca własną przygodność w przeznaczenie wówczas, gdy osiąga świadomość, że uczynił **najlepsze** co mógł z nieskończonych w istocie możliwości.

Spółeczeństwo przekształca własną przygodność w przeznaczenie, gdy jego członkowie dochodzą do wniosku, że nie chcieliby żyć w żadnym innym miejscu ani w żadnym innym czasie niż żyją”.<sup>34</sup> Lepiej chyba **nigdy** nie mieć świadomości zaspokojenia, i **zawsze** dążyć do czegoś, czego osiągnąć się nie da, niż żyć ze świadomością, że jest się obywatelem jedyne go dostępnego, a zarazem „najlepszego” z możliwych światów (jak obiecywał Faust Mefistofelesowi u Goethego: „A gdybym do chwili rzekł: / Trwaj nadal! Jesteś piękna! / Możesz mnie zaraz spętać, / I wtedy zginę chętnie”). Lepiej może nie ustalać pułapu możliwości na poziomie rzeczywistości... Lepiej może ufać (romantycznej) wyobraźni, ze wszelkimi ponowoczesnymi zastrzeżeniami, niż (totalitarnemu) samozadowoleniu mieszkańców Oceanii czy Eurazji... Tyle o zagrożeniach fatalizmem i o melancholii tej wizji.

Wolność w ujęciu Zygmunta Baumana to zatem konstrukt, do którego nie wolno nam się przyzwyczaić, bowiem świat, którego jest wytworem, sam jest przygodny i lada moment może zniknąć. Melancholia to usprawiedliwiona filozoficznie, ale można ją łączyć z melancholią czy pesymizmem tak jawnymi u Michela Foucaulta – w jego ujęciu „władzy”. Wolność, powiada Bauman, to nie własność, atrybut, który jednostka może posiadać bądź nie, „wolność istnieje jedynie jako relacja społeczna”: *It makes sense only as an opposition to some other condition, past or present.*<sup>35</sup> Tak jak nie ma wolnych i zniewolonych, tak samo nie ma rządzących i rządzonych, tych którzy dzierżą władzę i walczą o jej utrzymanie i tych, którzy władzy są pozbawieni i marzą o jej przejęciu, bowiem „władza jest wszędzie”, jest natury „kapilarnej”, bo niepostrzeżenie wsącza się wszędzie... Jest relacją, a nie własnością, którą jedni (wybrani) mają, a drudzy (chwilowo odtrąceni) nie mają, ale mogliby mieć, gdyby zrobili jeszcze jeden krok ku emancypacji, gdyby tylko chcieli – najlepiej na drodze rewolucji, która władzę „przechwyci”. Władzy się nie przechwytuje, nie posiada, a później traci, władza działa z niezliczonych punktów, od dołu, słowem: „władza jest wszędzie nie dlatego, że obejmuje

wszystko, lecz dlatego, że zewsząd pochodzi”, powie Michel Foucault w pierwszym tomie *Historii seksualności*.<sup>36</sup> Wolności się nie „ma” (Bauman), podobnie jak nie „ma” się władzy (Foucault). Wolność – jak władza w takim ujęciu – istnieje tylko **między** jednostkami (cóż oznaczałoby zatem dzisiaj „człowiek rodzi się i żyje wolnym... ”?). Oba spojrzenia są pesymistyczne, pierwsze zostawia niewiele miejsca na dążenie do indywidualnej wolności, drugie zostawia niewiele nadziei na opór, o czym wielokrotnie pisano i co Foucaultowi wypominano niejednokrotnie tak za życia, jak i później.<sup>37</sup>

Gdyby zajrzeć na moment do najślawniejszej Odysei Ducha, do Hegłowskiej *Fenomenologii*, to okazałoby się, iż wolność może doskonale organizować myślenie o historii (i historii filozofii). Od wolności „orientalnego despoty”, i tylko jego, przez wolność niektórych, czyli tego „wierzchołka góry lodowej” w antycznej Grecji, po kulminację wolności w okresie (po)rewolucyjnej Francji – w ostrym kontraście z nieznośną „mizериą” życia niemieckiego z jednej strony; z drugiej natomiast strony dialektyka *Herrschaft und Knechtschaft* i walka o uznanie, wolność jako wolność uznana przez Innego, wolności pozbawionego (który jednak szybko – dzięki pracy – okazuje się bardziej wolny od pana, gdyż ten jawi się z dystansu jako jedynie „egzystencjalna ślepa uliczka”, dziejów li tylko zaulek, *une impasse existentielle*, jak powie o nim Kojève<sup>38</sup>). Idea Emancypacji okazuje się dzisiaj coraz bardziej modernistyczną iluzją, bodaj największą i najtrwalszą metanarracją. Jednak nieufność wobec niej jest czym innym niż nieufność wobec wolności. Pozostaje być może wolność bez Idei Emancypacji. Jak godzić brak zarazem *arche* i *telos*, brak prostej historii jako urzeczywistnienia Idei wyzwolenia ludzkości (taką prostą historią był choćby Napoleon pod Jeną), najlepiej z pomocą potęgi dowartościowanego przez Oświecenie Rozumu – z marzeniami o „wolnym człowieku” z deklaracji i konstytucji czasów Rewolucji? Wydaje się, posuwając różnice do ekstremum, iż odpowiedzią może być dzisiaj właśnie (Nietzschkańsko-Bloomowsko-Rortowska) autokreacja, może nią być jednak również (Baumanowsko-Baudrillardowski) fatalizm i melancholia, rysując tu dwie skrajności spectrum możliwych postaw. Bo jak określić takie stwierdzenia, jak Baumana: „W naszym społeczeństwie wolność jednostki konstituowana jest przede wszystkim jako **wolność konsumenta**”<sup>39</sup> z *Freedom* czy też „Żadnego zdeterminowania, żadnego przypadku, po prostu miękka i zgodliwa gra bez ustalonego czy przewidywalnego rozwiązania (...) Świat ten nie obiecuje żadnego bezpieczeństwa, ale również żadnej niemocy; nie proponuje ani pewności, ani rozpaczy; jedynie radość z prawidłowego poruszenia i żal z powodu poruszenia nieudanego” w ponurym parabaudrillardowskim obrazie z *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*?<sup>40</sup> Istotnie pierwszą rzeczą, jaką musimy zrobić, jest „wyrzeczenie się języka pasożytującego na nadziei (lub dążeniu do) uniwersalności, pewności i przejrzystości bytu”<sup>41</sup>, bowiem zdajemy sobie sprawę ze wszechobecności przygodności, jednak zachodzi pytanie, czy możemy pozwolić sobie na luksus „porzucenia

wszelkiej nadziei” (by przywołać klasyka)? Zamiast utraconych nadziei są może nadzieje inne, znacznie skromniejsze, jedną z nich może okazać się (filozoficzna, literacka, artystyczna, uczuciowa etc) autokreacja. Wtedy istnieje szansa, że będzie się **również** konsumentem, jednak nie konsumentem **przede wszystkim**. „Wolność konsumenta” i samo *the consumer society*, Baudrillarda tytułowe *la société de consommation*, to motywy niezwykle pesymistyczne, gdyby tylko w oparciu o nie badać społeczeństwo ponowoczesne. Bauman czasami, jak Baudrillard, jak Foucault, nie zostawia czytelnikowi wiele nadziei, jawić się może wtedy jako ponury grabarz nowoczesności, który ze zrezygnowaniem wchodzi w ponowoczesność, czasami jednak prezentuje obraz jasny i porywający, jak w *Dwóch szkicach o moralności ponowoczesnej* i w *Postmodern Ethics*, o czym za chwilę.

## 4.

Książki Baumana to w dużej mierze dzieła moralisty pochylającego się z niepokojem nad moralnymi dylematami nowoczesności i ponowoczesności. Wydaje się, że kulminację rozważań moralnych stanowią wydane po polsku *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* i opublikowana po angielsku *Etyka ponowoczesna*.<sup>42</sup> Ograniczymy się w tym szkicu do pierwszej książki. Powiada w niej autor na przykład tak: „wiemy dziś (...), że moralność nie ma ani powodu, ani przyczyny – że konieczność bycia moralnym jak i sens tego, co moralne, nie dadzą się logicznie wydedukować ani pogłądowo zademonstrować. Jawi się nam dziś **moralność jako zjawisko równie przygodne, co i reszta bytu – jak i reszta bytu pozbawiona fundamentów**, w jej przypadku etycznych”.<sup>43</sup> Jest jednak tak, że dzisiejsza utrata wiary w fundamenty jako takie nie jest sprowadzalna do minionej wiary, iż fundamenty etyczne nie zostały jeszcze odkryte, precyzuje autor. Cóż z tego wynika dla nas, żyjących w ponowoczesności? Oznacza to dla nas wyostrenie własnej odpowiedzialności moralnej, bo przecież stajemy „oko w oko z chaosem”, co oznacza zarazem stanięcie „oko w oko z «nagą prawdą» dylematów moralnych” oraz „spojrzenie w oczy własnej niezawisłości moralnej”.<sup>44</sup> Świat ponowoczesny jawi się u Baumana jako szansa na własną odpowiedzialność i własny wybór, a nie odpowiedzialność i wybór metanarracyjnie ugruntowany. Każdy krok moralny jest trudny, bo jest obecnie krokiem własnym, skoro mamy być pozbawieni wielkiego moralnego zaplecza i wielkich, moralnych doradców. Świadomość przygodności jest zatem totalna. Przygodni jesteśmy my sami, jako dzieci czasu i przypadku (*time and chance*, jak lubi mawiać Rorty), przygodnym tworem jest nasza osobowość, przygodne jest wreszcie społeczeństwo, w którym (przygodnie) żyjemy. Przygodny kształt przyjmuje filozofia, którą się zajmujemy, kształt zdeterminowany jedynie innymi przygodnościami i przypadkowościami (jak powiada w podtytule jednego z fragmentów z *Apologie des Zufälligen* wielki sceptyk Odo Marquard: „My, istoty ludzkie, jesteśmy zawsze bardziej naszymi przypadkami niż naszymi

wyborami”<sup>45</sup>.) Toniemy w oceanie przygodności, gdy grunt jasno określonego zdeterminowania usuwa nam się spod stóp... Pozbawieni oparcia, przyzwyczajeni doń, gwałtownie machamy rękoma wołając o pomoc, która już nie nadejdzie, bo nadejść nie może... „Etyczny paradoks ponowoczesności”, jak to ujął Bauman w *Intimations of Postmodernity* – „odpowiedzialność moralna idzie w parze z samotnością moralnego wyboru”.

Jak żyć w świecie moralnym pozbawionym tradycyjnych fundamentów? Jak żyć w świecie „bez alternatywy” (bez drugiego bieguna w postaci utopii)? Jak żyć w sytuacji, gdy filozofia miałaby być jedynie „konwersacją ludzkości”? Czy można, i jak długo można – sensownie, pożytecznie i „interesująco” – konwersować o filozofii w ramach filozoficznej gry językowej? A jednocześnie co jest alternatywą – zapewne jedynie głęboka iluzja własnej filozoficznej niezbędności i szerszej, niezbędności samej filozofii... Bauman pisze o „moralności etycznie nieufundowanej” – „niekontrolowanej i nieprzewidywalnej”. Samotność moralnego wyboru jest samotnością człowieka odartego z sensów wyższych niż te „tu i teraz”, planów dalszych niż pokolenie *hic et nunc*. Trzeba jednak pamiętać, że największy strach zawsze budzili nie psychopaci, a ci, u których płomień w oczach szedł w parze z pewnością co do słusznie wybranej Idei, słusznie obranego *telos*. *Telos* uświęcający dzisiejsze zbrodnie, sakralizujący bieżące nikczemności, świetlany punkt w przyszłości rodzący mrok na ziemi dzisiaj (przypomnijmy *Katechizm rewolucjonisty* Bakunina i Nieczajewa: „rewolucjonista zrywa wszelki związek ze światem cywilizowanym. Jeśli obcuje z nim, to tylko dlatego, aby go zniszczyć” czy „Moralne dla rewolucjonisty powinno być to, co współdziała z rewolucją, niemoralne i przestępcze to, co jej zawadza”). Prawodawcze, nowoczesne myślenie, rodzi „ogrodniczą” praktykę, chwasty usuwa się z pieśnią na ustach, na zasadzie zabiegów higienicznych. Ogrodnik-prawodawca jako nowoczesne wcielenie zła, które zło rodzi tylko dlatego, że „wie lepiej”, czego chcą inni? Jak, mówiąc słowami Maxa Horkheimera, przywoływany przez Baumana, „stać po stronie tego, co czasowe, przeciw bezlitosnej wieczności”? Jak żyć w sytuacji, gdy żadnej ohydy nie tłumaczy już napięcie między (nie istniejącą a obiecaną) przyszłością a (aż nazbyt dobrze znaną) terażniejszością? W sytuacji, gdy terażniejszość nie jest już tylko kolejnym punktem pielgrzymki do znanego celu, kolejnym – za każdym razem wyższym – etapem dochodzenia do ziemi obiecanej, kolejnym wyrzeczeniem tutaj na rzecz przyszłego blasku tam? Mówi Bauman: „Szło o to, aby przyszłość dowiodła, że wysiłek nie był daremny; by z **góry** zmusić przyszłość do zalegitymizowania wysiłku *ex post facto*.”<sup>46</sup> Jednak oczywiście „wysiłek” może tu być również łagodnym eufemizmem, można by powiedzieć po prostu: często była to i zbrodnia, i kłamstwo (wcale nie greckie, „piękne”), i nienawiść. Oczywiście – zbrodnia, kłamstwo, nienawiść – nowoczesne, racjonalne, bo przecież „macki wątpliwości sięgają głęboko: do samego serca «projektu Nowoczesności»”.<sup>47</sup> *Nowoczesność i Zagłada* stanowi przejmujące świadectwo Baumana rozczarowania najpierw, potem niewiary i oburzenia, wreszcie oskarżenia...

Dlatego autor nie oszczędza filozofów nowoczesności, gdy mówi, iż „uniwersalność była orężem i chlubą filozofów” – dzisiaj niewiele zależy już od tego, **co**, i czy **w ogóle** coś mówią oni, bowiem „zabrakło kawalerów gotowych poślubić prawdę filozofów, i nie widzi już ona [filozofia] ratunku przed staropanieństwem”.<sup>48</sup> Nie ma już historii – jest chronologia, nie ma postępu – jest rozwój, nie ma wielkich planów – jest przygodność, i nie jest to winą filozofów, powie Bauman. Bo przecież „to wszystko nie dlatego się stało, że filozofowie nie umieli ułokować ulotnego i przygodnego bytu na solidnym fundamencie. Jeśli już, to wyrwano im z rąk narzędzia i materiały budowlane – **i to nie po to, by przekazać je w inne ręce, lecz cisnąc je na śmietnisko zawiedzionych nadziei i niedotrzymanych obietnic**, gdzie spoczęły już sny o rządach powszechnych Rozumu”.<sup>49</sup> Dzisiejsza kultura zatem – w zgodnej opinii Baumana z jednej strony, a całej rzeszy „postmodernistów” (w sensie europejskim wszakże, nie amerykańskim) z drugiej – nie poszukuje następców filozofów, nikt dzisiaj z nimi nie współzawodniczy tak, jak oni sami onegdaj współzawodniczyli z kapłanami i naukowcami. Wielkie metanarracje – z metanarracją Emancypacji na czele – wyszły z minionej historii mocno zbrukane i haniebnie wykorzystane. Stąd nieufność, nadwrażliwość i wyczulenie filozoficznego dyskursu ponowoczesności. Zwłaszcza, że o ile rola normatywnej, uniwersalnej etyczności zdaje się być powszechnie krytykowana, o tyle wyczucie sprawiedliwości i niesprawiedliwości (Lytarda „krzywda” w odróżnieniu od zwykłej „szkody”) czy wrażliwość na ból i ponizenie (u Rorty’ego postaci „liberalnego ironisty”) wciąż rosną. Filozofowie – reasumując – nie przekazują pałeczki komu innemu w tej sztafecie ducha ludzkiego, to raczej sama pałeczka (pozostając w ramach tej wytartej metafory), znika okazując się zgrabną iluzją, powstałą na potrzeby nowoczesności...

Nie wszystkim łatwo przychodzi się z tym pogodzić. „Prawodawcy nie umieją pomyśleć świata bez prawodawstwa; prawodawcy etyczni nie potrafią pomyśleć społeczeństwa bez prawodawstwa etycznego”, powie Bauman.<sup>50</sup> Zmierzch etyki nie musi oznaczać upadku moralności, w nowym słowniku moralnego namysłu – po-etycznej, po-prawodawczej – ponowoczesności, jednym z kluczowych słów będzie z pewnością „odpowiedzialność”. Bowiem „puszczeni wolno” (Hegłowskie *entlassen z Fenomenologii*) ludzie swoją moralną tożsamość oprą na niej właśnie. Autonomia moralna to odpowiedzialność, „nieodbieralna, ale też i niezbywalna”. Czy w takiej sytuacji filozofia (wraz z etyką) pozostaje już jedynie (intelektualnym) „włóczęgostwem”, podobnie jak filozof – ponowoczesnym „włóczęgą” po tradycji filozoficznej? Czy filozoficzne włóczęgostwo przetrwa próbę czasu, czy pogodzi się ze swoim ostatnim statusem nadanym przez ponowoczesną kulturę? „Trasa włóczęgi powstaje w czasie marszu” i nikt nie wie, dokąd nas ona zaprowadzi – „ważne jest to, by nie tracić zdolności ruchu” (Bauman)...

Zakończmy ten esej cytatem, oddającym *avant la lettre* atmosferę ponowoczesności: „Być konkretnym człowiekiem. Być indywiduum. Nie dążyć do przemiany świata jako całości – żyć w świecie, przerabiając go o tyle tylko, o ile

leży to w zasięgu mojej natury. Urzeczywistniać się zgodnie z moimi potrzebami – potrzebami indywidualnymi. Nie chcę powiedzieć, że tamta myśl – zbiorowa, abstrakcyjna – że Ludzkość jako taka, nie jest ważna. Ale musi być przywrócona równowaga. Najbardziej nowoczesny kierunek myślenia to ten, który odkryje pojedynczego człowieka”. (Gombrowicz, *Dziennik*).

Charlottesville, VA, listopad 1994

#### PRZYPISY:

- <sup>1</sup> Zawodzą w tym kontekście ostatnio wydane prace socjologiczne i filozoficzne: *Intellectuals. Aesthetics, Politics, Academics* (ed. B. Robbins; University of Minnesota Press, 1990) czy *Intellectuals in Liberal Democracies* (ed. A.G. Gagnon; Praeger Publishers, 1987). Tradycyjnie już zawodzi Christopher Norris w *Uncritical Theory. Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War* (University of Massachusetts Press, 1992). Godne uwagi wydają się szkice Michała Walzera pod wspólnym tytułem *The Company of Critics* (Basic Books, 1987), zbiór 12 „case studies” o różnych postaciach, ale o wspólnym horyzoncie.
- <sup>2</sup> Zob. R. Rorty, *Réponse á Jacques Bouveresse* w tomie Lire Rorty. *Le pragmatisme et ses conséquences* (L’Éclat, 1992), s. 156 czy też Rorty’ego odpowiedź F. Farrelowi, gdzie mówi: „... I do not think it matters whether Davidson would or would not be sympathetic to such an extrapolation. If you borrow somebody’s idea for a different purpose, is it really necessary to clear this novel use with the originator of the idea? (maszynopis, s.1.)
- <sup>3</sup> Tylko dwa przykłady: Frank Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism – the Recovery of the World* (CUP, 1994), pierwsze zdanie: „... Richard Rorty, in his various writings, has given an unreliable account of recent philosophy. He gets certain figures wrong, Davidson in particular...” (s. xi). Z drugiej strony cały obsesyjnie antyortowski (a proderridański) Christopher Norris, którego ostatnich czterech książek o Derridzie, dekonstrukcji, czy „prawdzie” o postmodernizmie nawet nie mam tu siły wymienić.
- <sup>4</sup> „... czy mogłoby nie być śmiechu warte dzisiaj dalsze twierdzenie, że jest się zaangażowanym w filozofię, czy też – jeszcze gorzej – ogłaszanie się filozofem?”, pyta on w *Heidegger, Art and Politics* (Blackwell, 1990), s. 1.
- <sup>5</sup> Harold Bloom *The Anxiety of Influence* (Oxford University Press, 1973), s.70. Tędyż poeci (strong poets) tworzą historię poezji poprzez mocne odczytania siebie nawzajem – można by zapytać, czy tędyż filozofowie tworzą historię filozofii inaczej odczytując siebie nawzajem, tworząc swoje własne sekwencje filozofów (jak Rorty sekwencję „Platon-Kant” lub „Nietzsche-Heidegger-Derrida”)? Większość „właściwych” interpretacji poezji jest gorsza od pomyłek, mówi Bloom. „Być może istnieją tylko mniej czy bardziej twórcze czy interesujące nowe, inne odczytania (misreadings)”... (s.43). Rorty’ego redeskrypcje i rekontekstualizacje a romantyczny „geniusz” w poezji?
- <sup>6</sup> O flaneurze zob. Z. Bauman, *Pustynne widowisko* (tłum. Marek Kwiek) w tomie Anny Zeidler-Janiszewskiej *Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej* (Instytut Kultury, 1993).
- <sup>7</sup> zob. J. Derrida, *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences w: Writing and Difference* (University of Chicago Press, 1978), s.292.



- <sup>8</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* (Instytut Kultury, 1994), s.20.
- <sup>9</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota Press, 1982), s.XI.
- <sup>10</sup> Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada* (Masada, 1992), s. 163.
- <sup>11</sup> Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (University of California Press, 1993), poprzedzana przez lata wystąpieniami i publikowanymi rozdziałami, m.in. o Lyotardzie i Foucaultie.
- <sup>12</sup> Z. Bauman, *Freedom*, seria *Concepts in the Social Sciences* (Open University Press, 1988), s. 1.
- <sup>13</sup> tamże, s.1.
- <sup>14</sup> Zob. o sprawie Dreyfusa w takim kontekście rozdział „Emil Zola: the Citizen Against the State” z *The Dreyfus Affair and the American Conscience* Egala Feldmana (Wayne State University Press, 1981) czy Jean-Denis Bredin, *The Affair. The Case of Alfred Dreyfus* (George Braziller, 1986), całą trzecią część pt. „Two Frances” (s.245-358).
- <sup>15</sup> Piszę o tym szerzej we wprowadzeniu do książki *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny* (Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1994).
- <sup>16</sup> Jak piszą J.-F. Lyotard w *Heidegger and 'the jews'* (University of Minnesota Press, 1990) i Ph. Lacoue-Labarthe w przywoływanej już tu książce *Heidegger. Art and Politics*
- <sup>17</sup> Pyta o to na przykład w różnej formie na trzystu stronach David Lehman w *Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man* (Poseidon Press, 1991), w swojej zajadłości zadając sobie trud przełożenia po raz kolejny głośnego tekstu de Mana „Żydzi w literaturze współczesnej” z „Le Soir”.
- <sup>18</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Assassins of Memory. Essays on the Denial of the Holocaust* (Columbia UP, 1992), s.2.
- <sup>19</sup> Z. Bauman, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals* (Polity Press, 1987), s. 8.
- <sup>20</sup> Może należałoby rozdzielić od siebie „mówienie” intelektualisty i jego „pisanie”? Może intelektualistą jest tylko ten, kto pisze (poczynając od Zoli – spisane go przecież – „Manifestu intelektualistów”), chociaż można spojrzeć na kolekcję sławnych zdjęć: Sartre i Foucault, dwaj giganci powojennej Francji, podczas manifestacji. Foucault przemawiający przez megafon, Sartre rozdający ulotki. Uśmiechnięci, szczęśliwi, mówiący do zgromadzonego tłumu. Maj '68 to z kolei (pisana), „eksplozja narracyjna” (Lyotard), ale i szaleństwo głośnego mówienia po latach milczenia, początek walki z „konfiskatą dyskursu”, jak o tym mówili Foucault i Deleuze. Może więc mówić – ale dopiero wtedy, gdy **przedtem** się pisało?
- <sup>21</sup> Cytuję za *Modern French Philosophy* V. Descombes'a (CUP, 1980), s.9.
- <sup>22</sup> O Hölderlinie, którego „wymyślona Grecja” wpływała na wyobraźnię niemiecką od Hegla, przez Nietzschego, po Heideggera, pisał Ph. Lacoue-Labarthe w tomie *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics* (Harvard UP, 1989) – w tekście „Hölderlin i Grecy” (s. 236-247).
- <sup>23</sup> O czym przypomina V. Descombes w *Modern French Philosophy*, op. cit, w rozdziale o „humanizacji nicości” (s. 9-54).
- <sup>24</sup> A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature* (Harvard UP, 1985) i R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (UP, 1989).
- <sup>25</sup> Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity* (Routledge, 1992). Posłuchajmy: „Osiągnąwszy najniższy poziom politycznego znaczenia modernistyczni intelektualiści cieszą się swobodą myśli i wyrażania, o której nie mogliby marzyć w czasach, kiedy słowa miały polityczne znaczenie. Jest to *autonomia bez żadnych praktycznych następstw poza zamkniętym światem intelektualnego dyskursu*” (s. 16.). Paradoksalnie z pozoru, wzrost irrelevancji uprawomocnienia – tradycyjnie dostarczanego państwu przez intelektualistów – powoduje wzrost wolności intelektualnej, która przestaje zarazem cokolwiek oznaczać w praktyce.
- <sup>26</sup> R. Rorty, *Taking Philosophy Seriously* w: „New Republic”, April 1988
- <sup>27</sup> R. Rorty, *Another Possible World* w: *Proceedings on Heidegger's Politics*, October 1988.
- <sup>28</sup> Z. Bauman, *Freedom*, op. cit., s. 7.
- <sup>29</sup> Por. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Galilée, 1993).

- <sup>30</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 41.
- <sup>31</sup> Z. Bauman, *Freedom*, s. 7.
- <sup>32</sup> Tamże, s. 7.
- <sup>33</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, op. cit., s. 47.
- <sup>34</sup> Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Polity Press, 1992), s. 234 (w tłum. Janiny Bauman s. 218 maszynopisu).
- <sup>35</sup> Z. Bauman, *Freedom*, s. 7.
- <sup>36</sup> M. Foucault, *The History of Sexuality. An Introduction*, vol. I (Vintage Books, 1978), s. 93.
- <sup>37</sup> Zob. choćby Michael Walzer w *The Company of Critics*, op. cit., tekst o „samotnej polityce Michela Foucaulta” (s. 191-209) czy Edward Said w tekście „Foucault and the Imagination of Power” z *Foucault: A Critical Reader* (ed. D. Hoy, Blackwell, 1986).
- <sup>38</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard, 1947), s. 25.
- <sup>39</sup> Z. Bauman, *Freedom*, s. 7/8.
- <sup>40</sup> Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Polity Press, 1992), s. 187.
- <sup>41</sup> Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, op. cit., s. 234 (maszynopis polski s. 217).
- <sup>42</sup> Z. Bauman, *Postmodern Ethics* (Blackwell, 1993).
- <sup>43</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice...*, op. cit., s. 51.
- <sup>44</sup> tamże, s. 50, 84, 84.
- <sup>45</sup> Odo Marquard, *In Defense of the Accidental* (Oxford UP, 1991), s. 118.
- <sup>46</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice...*, op. cit., s. 56.
- <sup>47</sup> Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, op. cit. s. 65.
- <sup>48</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 58, 59.
- <sup>49</sup> Tamże, s. 59.
- <sup>50</sup> Tamże, s. 74.

# TRUDNA PONOWOCZESNOŚĆ

Rozmowy z Zygmuntem Baumanem  
część I

pod redakcją  
Anny Zeidler-Janiszewskiej



Wydawnictwo Fundacji Humaniora  
Poznań 1995

# Spis treści

Anna Zeidler-Janiszewska	
Słowo wstępne	7
Zygmunt Bauman	
O sposobach bycia razem	13
I. SZKICE DO PORTRETU	
Ewa Rewers	
Koniec podróży	41
Anna Jamroziakowa	
W reinterpretacji i na polu bitwy. Zygmunt Bauman i Andrzej Bołkoński	55
Ewa Nowak-Juchacz	
Samotność intelektualisty	71
II. KONTEKSTY FILOZOFICZNE	
Marek Kwiek	
Włóczegostwo filozoficzne. Esej o Zygmuncie Baumanie	85
Anna Zeidler-Janiszewska	
O koncepcjach nowoczesności, humanizmie, nihilizmie i śladach nowej antropologii	103
III. WOBEC MODERNIZMU I NOWOCZESNOŚCI	
Andrzej Szahaj	
Nadzieja w postnowoczesności. Poglądy Zygmunta Baumana na mapie stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu	123
Stefan Morawski	
Modernizm a postmodernizm – przedłużenie czy alternatywa	137
Grzegorz Dziamski	
Ponowoczesna świadomość estetyczna	147

## IV. PONOWOCZESNA WRAŻLIWOŚĆ

Roman Kubicki

Świt jednostki czy zmierzch człowieczeństwa?

Wstęp do filozofii moralnej Zygmunta Baumana 161

Piotr Orlik

Uczucia i ponowoczesność 181

## V. PRZYGODNOŚĆ – KŁOPOT CZY SZANSA?

Jadwiga Mizińska

Bezdomność a bezpańskość. Przygodność bytu  
jako błogosławieństwo 197

Adam Chmielewski

O przygodności czyli o niebezpieczeństwach spoglądania w otchłań  
nicości. Uwagi o ponowoczesnej filozofii Zygmunta Baumana 207

Jacek Henda

Ponowoczesność – ciężar przeznaczenia i odpowiedzialności?! 223

## VI. DYLEMATY WSPÓŁCZESNEJ EDUKACJI

Zbigniew Kwieciński

Uwagi do tekstów Zygmunta Baumana o ponowoczesności  
(szkie) 235

Lech Witkowski

W stronę ponowoczesnej teorii i praktyki edukacji (inspiracje  
Baumanowskie) 237

Tomasz Szkudlarek

Szkic nienowoczesny o okolicach wychowania 243

Zbyszko Melosik

Edukacja w warunkach przygodności 257

## VII. W ŚWIECIE SZTUKI

Jolanta Dąbkowska-Zydroń

Optymistyczny wymiar „bycia dla...” w sztuce 267

Beata Frydryczak

Wagabunda w świecie sztuki 279

Joanna Ostrowska

Teatr a „tryb dramatyczny” 291

Marek Chojnacki

Teatralny model rzeczywistości jako wzór świata ponowoczesnego 299

Zygmunt Bauman

Moralność we dwoje [Tłumaczyła Janina Bauman] 311