

Otóż ten właśnie, wyłożony wyżej, pogląd G. Steinera wzbudza najwięcej zastrzeżeń. Badacz ma niewątpliwie rację, gdy stwierdza, że czasy współczesne cechuje zanik hierarchicznych struktur wartości i że — w związku z tym — Zachód nie może już z poprzednią pewnością siebie zgłaszać pretensji do hegemonii kulturalnej. Wydaje się wszakże, iż G. Steiner zbyt mocno przywiązany jest do oświeceniowej wizji kultury (mimo swego krytycyzmu wobec wielu złudzeń podzielanych przez XVIII-wiecznych racjonalistów, np. iluzji, że „istnieje oczywista współzależność między kształtowaniem umysłu jednostki przez wiedzę formalną a wiodącymi wartościami życia”, s. 86) i dlatego wyczerpywanie się etosu modernistycznego skłonny jest traktować jako krach kultury w ogóle. Tymczasem — jak słusznie dowodzi w swych ostatnich pracach Z. Bauman — zmierzch dotychczasowej hierarchii wartości, legitymizowanej przez „projekt modernistyczny”, nie jest bynajmniej równoznaczny ze śmiercią moralności (por. Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994). Kultura w epoce postmodernistycznej, w epoce upadku wiarygodności wszelkich „metanarracji” nie zanika, lecz stopniowo organizuje się wokół nowych wiodących wartości — Swobody, Różnorodności, Tolerancji — dla których wspólnym mianownikiem jest Pluralizm.

Należy mieć nadzieję, że owa pluralistycznie zorientowana mutacja kultury europejskiej, uznająca zasadę poszanowania dla odmiennych kultur i wyrzekająca się roszczeń do dominacji, wypracuje z czasem nowy model uniwersalizacji: — uniwersalizacji dokonującej się nie przez powszechną uniformizację, lecz przez dowartościowanie inności w ramach rodzącego się etosu ponowoczesnego.

Tadeusz Szkołut

Moralność w erze postetycznej

Zygmunt Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 88.

W ostatnich latach ukazało się u nas kilka znaczących studiów¹ Zygmunta Baumana — uczonego, który wyjechał z kraju w wyniku wydarzeń marcowych 1968 roku. Autor *Nowoczesności i Zagłady*² zaprezentował się w nich jako nieprzeciętny znawca zachodzących obecnie procesów socjokulturowych, określanych mianem transformacji postmodernistycznej. Reputację tę potwierdza i ugruntowuje ostatnia książka Z. Baumana, poświęcona analizie dwóch wybranych problemów z zakresu socjologicznej teorii kultury postmodernistycznej: 1) ponowoczesnego stylu życia i — co się z tym wiąże — dominujących wzorów ponowoczesnej osobowości; 2) sytuacji moralności w okresie rozpadu „wielkich opowieści” kultury europejskiej, w epoce zakwestionowania „prawodawczej” funkcji intelektualistów (filozofów, wychowawców, kaznodziejów itp.) przejawiających ambicję orzekania o „prawdziwych” wartościach (w tym także o wartościach moralnych).

Warto zauważyć, iż Z. Bauman nie jest wyłącznie chłodnym, beznamiętnym badaczem zjawisk składających się na niejednoznaczną pod względem aksjologicznym erę postnowoczesności w kulturze i w życiu społecznym. Uczony nie stroni bynajmniej od oceniania analizowanych faktów, od przestrzegania przed negatywnymi

tendencjami, tającymi się w ponowoczesnym układzie kulturowo-cywilizacyjnym. Dzięki temu wszakże, iż ukazuje proces przeobrażeń ponowoczesnych w całej jego ambiwalencji, udaje mu się uniknąć łatwego oskarżycielskiego patosu tych licznych autorów pamfletów na postmodernizm, którzy w swym jakże szlachetnym oburzeniu na cynizm, nihilizm, hedonizm, permissywizm *etc.*, nieodłącznie związane jakoby z ponowoczesnym sposobem życia, ocierają się niekiedy o komunał. Nie rezygnując wcale z prawa do wartościowania opisywanych fenomenów, Z. Bauman stara się przede wszystkim zrozumieć je i wyjaśnić.

Autor *Modernity and Ambivalence* (1991) podziela punkt widzenia tych badaczy, którzy kulturę postmodernistyczną traktują jako samoistną, tj. zdolną do samodzielnego trwania poza kulturę dzisiejszej. Jednocześnie jednak polski socjolog przedstawia się próbom przedstawienia postmodernistycznej ery w kulturze jako zwykłej negacji nowoczesności. Podobne ujęcie nowoczesności — jak słusznie zaznacza — mieściłoby się całkowicie w ramach „nowoczesnego” paradygmatu myślenia i nie wykraczałoby poza ukształtowaną w modernizmie „tradycję zerwań”. Postmodernizm nie jest antymodernizmem; nowoczesność ciągle nam towarzyszy i wpływa na nasze zachowania, odczucia, sposób postrzegania świata. A jednak coś się nieodwołalnie zmieniło w świadomości ludzi ostatnich trzydziestu lat XX wieku i niewielu jest dzisiaj myślicieli, którzy — tak, jak J. Habermas — nawoływaliby do „dokończenia projektu modernistycznego”. Już samo to określenie („projekt nowoczesności”) jest — zdaniem Z. Baumana — znamienne, bowiem wskazuje na pewną arbitralność (a w każdym razie intencjonalność) przedsięwzięcia modernizacyjnego. To właśnie epoka nowoczesności zdołała narzucić nam taki obraz samej siebie, zgodnie z którym dla nowoczesności nie będzie żadnych wyobraźalnych alternatyw. Modernistyczny model kultury w owej optymistycznej samoprezentacji miał być zarówno „logicznym” zwieńczeniem całych dotychczasowych dziejów kultury europejskiej, jak i miernikiem wszelkich innych czasów i kultur.

Obecnie owo właściwe erze nowoczesnej poczucie pewności siebie, połączone z przekonaniem o absolutnej wyższości nad innymi formami życia, powoli odchodzi w przeszłość. Mentalność nowoczesna — wnikliwie opisana przez Z. Baumana — naznaczona jest stygmatem rozczarowania i sceptycyzmu wobec nadmiernych nadziei, rozbudzonych przez rozum naukowy, ściśle sprzężony z techniką. Iluzją okazało się przeświadczenie, że rozstrzygnięcie każdego „problemu” (nie wyłączając „problemu” szczęścia) jest tylko kwestią zastosowania odpowiednich metod, sił i środków, których będzie w stanie dostarczyć ciągle rozwijająca się „technonauka”. Myśl nowoczesna, chępiąca się swym krytycyzmem, szczycąca się tym, iż dokonała ostatecznego „odczarowania” świata (tj. wyeliminowała wszelkie rudymenty mitologiczno-religijnej warstwy kultury, zastąpiła światopogląd religijny światopoglądem konsekwentnie racjonalistycznym) znalazła się we władzy nowych, stworzonych przez siebie mitów. Rolę zaklęć magicznych zaczęły teraz spełniać Historia, Rozum, Postęp; a ściślej: atrybutem mentalności nowoczesnej stała się wiara w sensowność historii, rządzonej rzekomo przez rozum, wytyczający szlaki nieustannego postępu cywilizacyjnego. Z. Bauman nazywa to nowym, „ulepszonym” zaczarowaniem świata, pod wieloma względami będącym odpowiednikiem dawniejszej, premodernistycznej, teologicznej wersji „samozaciemnienia”, oddającej historię pod patronat Opatrzności.

Dzisiaj zasłona sensu pracowicie tkana przez „kapłanów wiedzy”, którzy zastąpili w tej roli „kapłanów Boga”, została przekłuta przez orędowników idei postmodernizmu — „dzisiejszych rycerzy wolności”, jak z pewną dozą ironii określa ich Z. Bauman. Dlatego autor nie uważa za stosowne przywołać w tym wypadku me-

tafory „zerwania zasłony”, lecz mówi jedynie o jej „przekłuciu”? Otóż Z. Bauman jest zdania, że światopogląd niektórych apologetów postmodernizmu jest ciągle jeszcze światopoglądem połowicznym. Wprawdzie — w ich mniemaniu — nowoczesność utraciła już prawo do miana cywilizacji uniwersalnej, ale nadal może pretendować do rangi cywilizacji globalnej. Za ową zmianą terminów kryją się głębsze przeobrażenia w świadomości elit „prawodawczych”: „Uniwersalność była wyzwaniem rzuconym niedoskonałemu światu, dumnym projektem, zadaniem herkulesowym do wykonania. Globalność natomiast zwiastuje potulną zgodę na to, co się dzieje; rezygnację z oporu, kapitulację, której gorycz (jeśli w ogóle doświadczaną) osładza co najwyżej przekonanie, że rozsądniej przyłączyć się do zwycięzców, niż tkwić w obozie pokonanych” (s. 58).

Rzecznicy postmodernizmu — twierdzi Z. Bauman — mają świadomość zmierzchu wszelkich utopijnych programów radykalnej naprawy świata; zdają sobie również sprawę z tego, iż upadek wiarygodności „metanarracji” modernistycznej oznacza konieczność zrzeczenia się przez nich dalszego sprawowania przywódczej funkcji, legitymizowanej właśnie przez wywodzącą się z oświecenia „wielką opowieść” o nie mającym kresu postępie naukowo-technicznym i socjalnym (któż bowiem lepiej niż ludzie intelektu miałby być predestynowany do odczytywania wyroków rozumnej historii i wskazywania celów postępu?). Mimo to jednak rozgoryczeni „prawodawcy” pragnęliby chociaż częściowo zachować swą uprzywilejowaną pozycję w systemie kultury współczesnej, głosząc hymny „na cześć wolności niczym nareszcie nie krępowanej, raz na zawsze uwolnionej od mąjącego przyjemność obowiązku służenia »wyższemu celom«” (s. 63).

Stąd też Z. Bauman z dużą rezerwą odnosi się do formułowanej przez proroków postmodernizmu diagnozy o generalnym krachu myślenia utopijnego w naszej epoce. Bankructwo pewnego typu utopii przyjmuje się tutaj za symptom zaniku utopijności w ogóle. A tymczasem ponowoczesność również ma swoje zamierzenia utopijne. Obok ciągle żywotnego marzenia o rajach technologicznym pojawia się utopia neoliberalna o odcieniu anarchistycznym. Obie one gloryfikują wolność bez wszelkiej odpowiedzialności za losy wspólnoty, wolność euforyczną i niefrasobliwą. Obie z radością witają demontaż etosu modernistycznego, nakazującego dążenie ku społeczeństwu doskonale racjonalnemu (tj. idealnie uporządkowanemu), wyzywając się jednocześnie wszelkiej troski o jutrzejszy kształt świata, rezygnując z jakichkolwiek prób kontrolowania przyszłości i nadawania jej kierunku.

Nietrudno się domyślić, iż Z. Bauman nie aprobeuje takiej postawy wobec świata i innych ludzi. Nie wolno nam poddawać się tyranii nowych mitów, utopii czy ideologii; naszym obowiązkiem jest zerwać bez strachu zasłonę utkaną z iluzji, iż istnieją jakieś normy, zasady czy instytucje społeczne ugruntowane transcendentnie (czy chociażby posiadające znaczenie uniwersalne). Dopiero wówczas, gdy staniemy twarzą w twarz z przygodnością bytu społecznego, gdy wyleczymy się ze złudzenia, że świat trzymany jest w ryzach przez przykazania boże bądź też zarządzany jest przez Rozum, zyskamy szansę (ale tylko szansę!) zbudowania społeczeństwa, w którym wiodące wartości ponowoczesnej mutacji kulturowej — Wolność, Różnorodność, Tolerancja — będą mogły zatryumfować i w pełni urzeczywistnić swój potencjał emancypacyjny.

Czyż jednak skuteczne przeprowadzenie owej operacji demistyfikacyjnej nie będzie równoznaczne z klęską moralności ludzkiej w ogóle? Czy moralność zdoła przetrwać w świecie, w którym przestaną obowiązywać odgórnie ustalone nakazy i zakazy (niezależnie od tego, czy były do tej pory uprawomocniane przez Mądrość Bożą, czy też przez autorytet Rozumu); w świecie, w którym obnażony zostanie

konwencjonalny charakter wszelkich zasad tworzących fundament ładu społecznego? Z. Bauman wyraża przekonanie, że wysychanie źródeł etyki heteronomicznej (tj. kodeksów etycznych, odwołujących się do uzasadnień religijnych bądź też świeckich systemów etycznych wytwarzanych przez przedstawicieli elity intelektualnej doby nowoczesnej) nie spowoduje wcale upadku moralności; wręcz przeciwnie — kres etyki dekretującej powszechnie wiążące zasady przyczyni się do odnowienia moralności. Co więcej, będzie to nareszcie moralność autentyczna, tzn. moralność w pełni autonomiczna. Tylko taka niezawisła moralność może bowiem być gwarantem rzeczywistej, niezbywalnej odpowiedzialności za nasze własne wybory życiowe, za Innego człowieka i za losy zbiorowości.

Podzielając optymizm antropologiczny Z. Baumana, solidaryzując się z nim w jego akcie wiary w to, iż zmierzch prawodawstwa etycznego może stać się początkiem odrodzenia moralnej autonomii jednostki, nie sposób jednocześnie nie zauważyć, że jest to najślabszy punkt rozumowania autora *Nowoczesności i ambiwalencji*. Wydaje się zresztą, iż sam uczony chciałby osłabić nieco kategoryczność swego przeświadczenia przez wprowadzenie funktora „być może”: „Być może, w tym sensie, w jakim nowoczesność zapisała się w historii jako wiek etyki, nadchodząca era ponowoczesna zapisze się jako wiek moralności?” (s. 75).

Sporo niejasności wzbudza również kwestia roli intelektualistów w płynnych strukturach społeczeństwa postmodernistycznego, złożonego z różnorodnych grup interesów, stowarzyszeń, partii, wspólnot wyznaniowych itp. Z. Bauman przyznaje, że — jak i przedtem — owe grupy muszą walczyć o swą autonomię, muszą przeciwstawiać się zakusom ze strony biurokratycznego państwa, muszą przeciwdziałać niwelacyjnemu oddziaływaniu rynku, który nie toleruje innego zróżnicowania niż zróżnicowanie w obrębie oferowanych przezeń modeli konsumpcyjnych. W jaki jednak sposób ludzie przyszłej ery postmodernistycznej zdobędą „właściwe” wyobrażenie o różnorodności i czy potrafią odróżnić „prawdziwą” różnorodność od pozornej, narzuconej przez wszechobecny rynek? Wskazana byłaby chyba lektura prac niewątpliwego intelektualisty, jakim jest Z. Bauman, chociażby po to, by przyswoić sobie pewien słownik, w którym mogłoby zostać sformułowane pragnienie autentycznej różnorodności.

Podobnie rzecz ma się z pozostałymi składnikami etosu ponowoczesnego — z Wolnością i Tolerancją. Cała pierwsza część książki, będąca znakomitym literacko opisem czterech typów osobowości wydobytych na powierzchnię życia społecznego przez przemiany kultury postmodernistycznej (spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza), może być odczytana jako przestroga przed opacnym rozumieniem wolności i tolerancji przez człowieka postmodernistycznego. Z. Bauman kończy zresztą swą analizę ponowoczesnego stylu życia konkluzją, że ponowoczesność nie likwiduje bynajmniej wszystkich zagrożeń i opresji epoki modernistycznej; wprost przeciwnie — „zastępuje je tylko nowymi, jej właściwymi. I decentralizuje je, de-kondensuje, rozprasza prywatyzuje. Ze skutkami, jakich nie da się w pełni przewidzieć” (s. 39).

Wolność, jaką osiąga jednostka w życiu społecznym, cechującym się fragmentaryzacją, epizodycznością i wieloznacznością, może być nader kusząca, może dostarczać błędnego poczucia „nieskrępowania, szans nigdy nie wyczerpanych, nieostateczności żadnej z klęsk i obfitości niewypróbowanych jeszcze przyszłych rozkoszy” (s. 38). Ale ma też swoje aspekty niepokojące czy wręcz groźne. Chroniczne odczucie niespójności i niekonsekwencji w postępowaniu, bogactwo różnorodnych wzorców „pomyślnego życia pod auspicjami postmoderny” (przy jednoczesnym braku jakich-

kolwiek obiektywnych kryteriów pozwalających stwierdzić, czy dokonaliśmy trafnego wyboru) rodzi pokusę swoistej „ucieczki od wolności”, generuje tęsknotę za „wielkim uproszczeniem” — za przejrzystym obrazem świata, za przeprowadzeniem ostatecznego rozdziału między dobrem i złem *etc.* A stąd już tylko krok do scedowania odpowiedzialności za własne decyzje aksjologiczne na kogoś, kto poręczałby swym niepodważalnym autorytetem ich słusność. „Są więc nastroje sekciarskie, plemienne, manichejskie tak samo cechą nieodłączną świata ponowoczesnego, jak wolność wyboru i autonomia osobowa, jaką ten świat oferuje” (s. 39).

Również tolerancja jako zasada życia ponowoczesnego ma swoje jasne i ciemne strony. Tam, gdzie panuje tolerancja wszelka odmienność zyskuje prawo obywatelstwa, nikogo nie przeraża, staje się — by tak rzec — sprawą prywatną. W społeczeństwie postnowoczesnym, w którym rynkowe i polityczne mechanizmy reprodukcji systemowej są dostatecznie silne, kultura przestaje być wprawdzie terenem krucjat ideologicznych i pasji misjonarskich, ale też traci swą dawną powagę (Z. Bauman nazywa to „nową nieważnością kultury”).

W tej sytuacji nic nie chroni tolerancji przed ześlizgiwaniem się w stronę wzajemnej izolacji, obojętności, a nawet pogardy. A co najważniejsze, tolerancja w jej wersji rynkowo-ponowoczesnej — jak zauważa socjolog w szóstym rozdziale *Modernizmu i ambiwalencji* — nie podważa bynajmniej obowiązującej hierarchii władzy i podporządkowania: „Można ją głosić i praktykować bez obawy, jako że potwierdza ona, miast podważać, wyższość i uprzywilejowaną pozycję tych, co ją głoszą i praktykują: ci inni, którzy są przedmiotem tolerancji, tracą prawo do równości przez sam fakt bycia tolerowanymi; tolerancja utwierdza okreśną drogą niższość tolerowanych. Wyrzeczenie się intencji do nawracania idzie w parze z wycofaniem obietnicy równości. Gdy więc wzajemna redukuje się do tolerancji, zróżnicowanie oznacza dystans, odmowę współpracy i hierarchiczność stosunku”.

Dlatego też świadomość przygodności bytu społecznego, świadomość konwencjonalnego charakteru wszelkich norm, reguł i wzorów kulturowych jest zaledwie pierwszym krokiem na drodze ku autentycznej emancypacji człowieka. Uznanie „przygodności” własnych przekonań światopoglądowo-aksjologicznych, „przygodności” własnych preferencji leżących u podstaw dokonywanych przez nas „opcji” (ulubione słowo rzeczników idei postmodernizmu!) jest niezbędnym warunkiem przyznania Innemu takiego samego prawa do posiadania swoich odrębnych przeświadczeń i idiosynkrazji. Osiągnięcie konsensu w kwestii przygodności, zaaprobowanie przez różne podmioty społeczne „słownictwa przygodności” pozwala na zachowanie wzajemnej „uprzejmości”, a zatem — na zaniechanie upokarzania innych. Aby wszakże potencjał wyzwoleńczy tkwiący w idei przygodności, potraktowanej jako nasze przeznaczenie, mógł się w pełni ujawnić, potrzeba czegoś więcej — przejścia od koncepcji tolerancji negatywnej (cierpliwe znoszenie obecności innych jako dopuszczenie mniejszego zła po to, by uniknąć zła większego, jakie mogłoby nam grozić, gdybyśmy podjęli z nimi walkę) do tolerancji opartej na zasadzie szacunku.

Przyjęcie owej „filozofii przygodności” prowadzi zatem nieuchronnie do konkluzji, że „nie wystarczy unikać upokarzania innych. Trzeba także ich szanować — i szanować w nich właśnie to, że są innymi, szanować wybór, jakiego dokonali, szanować ich prawo dokonywania wyboru. Trzeba uszanować w innych ich inność, a w obcym jego obcość, pamiętając — wraz z Edmondem Jabèssem — że »unikalność jest uniwersalna«, że to właśnie przez odróżnianie się od siebie jesteśmy do siebie podobni, i że nie mogą czuć szacunku do własnej odrębności, jeśli wpierv nie uszanują odmienności jako takiej (...). Moja więc z obcym jawi się tu jako odpowie-

działność, a nie po prostu jako obojętna neutralność czy nawet uznanie faktu podobieństwa naszych warunków (...). Temu ostatniemu wystarczy wzajemna tolerancja; wspólnota przeznaczenia woła o solidarność”.

Na pewno wielu współczesnych ludzi chętnie podpisałoby się pod owym nad wyraz szlachetnym wezwaniem, wielu zgodziłoby się z autorem, że „prawo innego człowieka do jego odrębności jest jedynym sposobem, w jaki moje własne prawo może się wyrazić”. Aby wszakże owo przejście od tolerancji negatywnej do pozytywnej mogło dokonać się w skali społecznej, niezbędne byłoby uzyskanie powszechnej zgody w kwestii proponowanego przez Z. Baumaną „słownictwa przygodności”. Trudno jednak przypuścić, by ciągle przecież dość liczni i wpływowi błogosławieni posiadacze prawdy absolutnej (określenie L. Kołakowskiego) chętnie przystali na podobną marginalizację ich stanowisk aksjologicznych. Zapewne upłynie więc sporo czasu, zanim przebedziemy drogę od tolerancji do solidarności.

Reasumując: należy przyznać całkowitą rację Z. Baumanowi, gdy stwierdza, że ponowoczesność nie zwiastuje bynajmniej końca polityki ani też końca historii. Ponowoczesność, tak jak pojmuje ją polski socjolog, jest szansą na uratowanie tego, co w dorobku epoki modernistycznej zachowało swą wartość (sądzę, że autor zgodziłby się zapewne z poglądem, iż sztandarowe wartości ponowoczesności — Wolność, Różnorodność, Tolerancja — wywodzą się w prostej linii z oświecenia europejskiego), lecz od nas zależy, czy szansę tę należycie wykorzystamy. I najważniejszy być może wniosek, jaki wypływa z lektury mądrej książki Z. Baumaną: demokracja nie może obyć się bez wartości moralnych, ale też autentyczna moralność wymaga dla siebie przestrzeni wolności, której zachowanie powinno być przedmiotem stałej troski obywateli demokratycznego państwa.

Tadeusz Szkotut

¹ Por. np.: Z. Bauman: *Upadek prawodawców*, „Studia Filozoficzne” 1990, 4 (293); i d.: *Socjologiczna teoria postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Instytut Kultury, Warszawa 1991; i d.: *Socjologia i ponowoczesność*, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, pod red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzyckiego i M. J. Siemka, PWN, Warszawa 1992; i d.: *Miłość wbrew przeciwnościom. Intelktualiści a państwo*, „Teksty Drugie” 1992, 4.

² Z. Bauman: *Nowoczesność i Zagłada*, Biblioteka Kwartalnika „Masada”, Warszawa 1992. Por. dyskusję nad tą książką, zorganizowaną przez Instytut Kultury w Warszawie („Kultura Współczesna” 1993, nr 2, s. 89—126).