

Auschwitz i nowoczesność

ABSTRACT. Krupa Bartłomiej, *Auschwitz i nowoczesność* [Auschwitz and modernity]. „Przestrzenie Teorii” 18. Poznań 2012, Adam Mickiewicz University Press, pp. 51-66. ISBN 978-83-232-2479-2. ISSN 1644-6763.

The text examines the relationship between the two categories – Auschwitz and modernity, in recognition of Jean Améry and Zygmunt Bauman, taking also into account the voice of the latter polemicists. In the first place is reconstructed Améry's positive view on modernity with respect for the truth of the victims of Auschwitz. Then Bauman's critical position is discussed, indicating the modern provenance of the Holocaust and risk of recurrence of the Holocaust. Next the voices of Bauman's opponents are presented. Yehuda Bauer, Henryk Grynberg, Andrzej Szahaj and Stefan Morawski pointed to the key role of ideology and irrational aspects of Nazism. At the end the common ground of Améry and Bauman is indicated – both turn to take the perspective of the victims.

W tekście podejmę próbę odpowiedzi na pytanie: jakie są relacje pomiędzy dwiema kategoriami – Auschwitz i nowoczesnością w ujęciu Jeana Améry'ego oraz Zygmunta Baumana (oraz jego krytyków). Tylko tyle i aż tyle. Nie będę zatem rozpatrywał związku tytułowych pojęć w ujęciu ogólnym, przeglądowym, również dlatego, że od lat sześćdziesiątych, kiedy cała dyskusja na temat nowoczesnej strony Holokaustu się zaczęła, problem doczekał się okazałej literatury i mógłby się stać przedmiotem obszernej monografii¹. Będąc ograniczony objętością tego artykułu, nie mogę również siłą rzeczy rozważać całości dorobków Améry'ego i Baumana, w których zarówno charakter spadku po „wieku rozumu”, jak i konsekwencje Zagłady odgrywają niezwykle ważną – by nie napisać fundamentalną – rolę. Postanowiłem zatem skoncentrować się na dwóch zasadniczych źródłach – eseju *U granic umysłu*, pochodzącego ze słynnego zbioru *Jenseits von Schuld und Sühne* Jeana Améry'ego (1966), wraz ze wstępem do drugiego wydania tegoż zbioru², oraz rozprawy *Modernity and the Holocaust* Zygmunta Baumana (1989). Szerzej uwzględnię również wybrane głosy polemiczne na temat tej ostatniej.

¹ Dobrym wprowadzeniem do tematu jest np. tekst Rainera Zitelmana *Narodowy socjalizm i moderna. Bilans tymczasowy*, stanowiący krótkie podsumowanie dyskusji między zwolennikami i przeciwnikami tezy o nowoczesności Shoah. Zob. R. Zitelmann, *Narodowy socjalizm i moderna. Bilans tymczasowy*, przeł. M. Tomczak, [w:] *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, red. H. Orłowski, Poznań 2000.

² W tekście wykorzystuję niekiedy oryginalne cytaty z tego wydania (edycja Klett Cotta, Stuttgart 1977).

Zanim przejdę jednak do meritum, jeszcze trzy istotne uwagi. Omawiane wypowiedzi dzieli długi okres debat, sporów i niezliczonych intertekstów. Wydawnictwo Ithaca opublikowało książkę Baumana w 1989 roku, jedenaście lat po tym, jak Jean Améry popełnił samobójstwo, zażywając dużą ilość środków nasennych. Wiele się w tym okresie wydarzyło. Zaledwie rok po śmierci Améry'ego ukazały się dwie kluczowe dla rozwoju filozofii drugiej połowy XX wieku rozprawy: *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* Jean-François Lyotarda oraz *Philosophy and the Mirror of Nature* Richarda Rorty'ego (obie z 1979 roku). Ukonstytuowały one myśl neopragmatyczną i ponowoczesną, zasadniczo rekonfigurując konteksty, w jakich konfrontowano dotąd ze sobą nowoczesność i Auschwitz.

Tymczasem w Polsce odbiór interesujących mnie prac uległ odwróceniu. Najpierw, dość szybko, trzy lata po angielskim oryginale wydana została *Nowoczesność i Zagłada* Zygmunta Bauman³, a stosunkowo niedawno, stanowczo zbyt późno, dopiero po czterdziestu jeden latach od pierwodruku (!), ukazało się *Poza winą i karą* Jeana Améry'ego⁴. Być może właśnie temu zawdzięczamy nieporównywalną recepcję tych tekstów – książka Baumana wywołała w Polsce liczne polemiki, eseje Améry'ego przeszły bez większego echa⁵, choć przecież onegdaj były na Zachodzie jednym z ważniejszych głosów na temat Holokaustu i natury Trzeciej Rzeszy. Skutkiem takiego stanu rzeczy jest fakt, iż zarówno szerokie, publiczne dyskusje, toczone się tam przynajmniej od lat sześćdziesiątych, jak i rozległe, prowadzone przede wszystkim w Niemczech badania na temat modernizacyjnych aspektów Zagłady są w Polsce znane jedynie specjalistom. Dopiero od kilkunastu lat – wciąż jednak niedostatecznie – przenikają do polskiego dyskursu, przeważnie jednak z kręgu anglo-amerykańskiego niż np. bardziej szczegółowych i zaawansowanych badań niemieckich⁶. Polska humanistyka włącza się więc w te debaty

³ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. F. Jaszcuński, Warszawa 1992, s. 16. W roku 2009 książka ta ukazała się również nakładem Wydawnictwa Literackiego, w nowym tłumaczeniu Tomasza Kunza. Dalsze cytaty zamieszczam za pierwszym polskim wydaniem z 1992 roku i opatruję bezpośrednio w tekście skrótem NZ.

⁴ J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007. Dalej cytuję jako WK z podaniem numeru strony.

⁵ Dla porządku wymienię kilka wybranych recenzji: L. Quinkenstein, *Rozjaśniająca rozmowa z samym sobą i z innymi*, „Czas Kultury” 2007, nr 6; D. Czaja, *Laboratorium Auschwitz*, „Książki w Tygodniku”, dodatek do „Tygodnika Powszechnego” 28.10.2007 (tekst poświęcony *Pogrążonym i ocalonym* Prima Leviego, w którym wspomina się o *Poza winą i karą*); J. Kurkiewicz, *Jekyll i Hyde na torturach*, „Gazeta Wyborcza” 6.11.2007; A. Ziębińska-Witek, *Umysł w sytuacji granicznej*, „Akcent” 2008, nr 1; K. Piotrowiak, *Character indelibilis*, „FA-art” 2008, nr 1.

⁶ Podkreśla to np. Hubert Orłowski, pisząc: „wątle bowiem jak dotąd polskie dyskusje wokół procesów modernizacyjnych odwołują się przede wszystkim do anglo-amerykańskich

późno i odgrywa w nich drugorzędną rolę. Pozbawiona jest naturalnego zaplecza sporów, tekstów i tradycji badawczej. Tę osobliwą polską perspektywę przyjmuję w tym tekście i mam ją też niewątpliwie na uwadze podczas czytania recenzji i wypowiedzi krytycznych.

Druga uwaga dotyczy biografii autorów. Obaj uwikłani są w żydowskość, choć każdy na swój sposób. Jean Améry urodził się w 1912 roku w Wiedniu jako Hans Mayer. Swoje imię i nazwisko zmienił po wojnie na znak wyrazistego buntu przeciw kulturze niemieckiej⁷. Wychowywany przez matkę katoliczkę (ojciec Żyd zginął czasie I wojny światowej, gdy Améry miał dwa lata) wzrastał w wyznaniu rzymskokatolickim, by w roku 1937 ostentacyjnie powrócić do wiedeńskiej gminy żydowskiej, ożenić się z Żydówką, wyjechać do Belgii, przeżyć Auschwitz, Buchenwald i Bergen-Belsen, wreszcie osiąść we Francji. Równie skomplikowana jest życiowa droga Zygmunta Baumana – z poznańskiej, niepraktykującej rodziny polsko-żydowskiej, przez wojnę przeżyta w ZSRR i szturm Kołobrzegu oraz Berlina z Ludowym Wojskiem Polskim, Korpus Bezpieczeństwa Wewnętrznego⁸, aż po katedrę profesora socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, nagonkę Marca 1968 roku i emigrację do Izraela, wreszcie Katedrę Socjologii Uniwersytetu w Leeds. Ich życiowych perypetii nie traktuję oczywiście jako argumentu w potencjalnym sporze. Nie zamierzam zatem dokonywać próby wartościowania ich twórczości, choć taka – nierzadko przy użyciu argumentów *ad personam* – była nieraz przeprowadzana. Nim wyruszę w analityczną drogę, chciałbym zwrócić uwagę na miejsce i perspektywę, z której wspomniani autorzy snują swoje refleksje. Nie jest to miejsce wspólne, choć przecież obaj badacze dotykają wielu tych samych problemów, ponadto udzielają odmiennych odpowiedzi na pytanie dotyczące relacji nowoczesności i Auschwitz.

dyskusji, ulokowanych jednak zazwyczaj na wyższym piętrze generalizacji, aniżeli weberska propozycja rozumienia racjonalizmu okcydentalnego”. Zob. H. Orłowski, *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, [w:] *Nazizm, Trzecia Rzesza...*, s. 22.

⁷ Nazwisko Améry jest anagramem oryginalnego nazwiska – Mayer. Na temat skomplikowanej tożsamości autora *Poza winą i karą*, składającej się z kilku skonfliktowanych ze sobą płaszczyzn, w dodatku z czasem autonegowanych zob.: A. Ubertowska, *The Wounded Subject*, „Anagram”. *On the Philosophy of „Subjectivity after Auschwitz” in Améry’s Work*, [w:] *On Jean Améry: Philosophy of Catastrophe*, red. M. Zolkos, Lanham 2001 oraz D. Lorenz, *Revidierte Identität. Judentum als Problem Identitätsfindung bei Jean Améry*, [w:] *Kritik aus Passion. Studien zu Jean Améry*, red. M. Bormuth, S. Nurmi-Schomers, Göttingen 2005.

⁸ Lata wojenne i tuż powojenne są wyjątkowo kontrowersyjnym elementem biografii Baumana, który był m.in. milicjantem w Moskwie, oficerem polityczno-wychowawczym Ludowego Wojska Polskiego oraz – w latach 1945–1953 – członkiem Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego, co mu często wypominały środowiska prawicowe, a z czego sam socjolog nigdy nie czynił tajemnicy. Zob. np. jego wywiad z Aią Eiderman: *Professor with a past*, „The Guardian” 28.04.2007.

Jeszcze jedna kwestia. W tekście tym używać będę pojęć nowoczesność, modernizm i Oświecenie jako synonimów kontekstowych. Abstrahuję zatem od wszystkich zawirowań terminologicznych, wynikających z wielości dyscyplin naukowych, które te terminy wykorzystują. Kluczowe będzie tu, jak owe pojęcia rozumieją przywoływani autorzy i jaką rolę im przypisują.

W obronie kultury – Jean Améry

„Oświecenie. No i padło to hasło. Niniejsze rozważania już ponad dekadę temu służyły i – mam nadzieję – służą dzisiaj nadal idei oświecenia” [WK 16] – pisze w 1977 roku Jean Améry we wstępie do nowego wydania *Poza winą i karą* i od razu sytuuje nas w dość interesującym miejscu. Okazuje się bowiem, że to, co obarczane jest w filozofii ponowoczesnej – u Baudrillarda, Deleuze’a, Derridy czy Lyotarda – winą, krytykowane za roszczeniową postawę, poznawczy optymizm i w zasadzie przyczynienie się do brzemiennej w skutki ideologii nazizmu⁹, tutaj, słowami ocalańca, nie tylko nie zostało porzucone, lecz stanowi nadal fundament zbudowany na dziedzictwie „francuskich encyklopedystów, poprzez angielskich teoretyków ekonomii, a na niemieckich lewicowych intelektualistach okresu międzywojennego kończąc” [WK 16]. Co ma jednak Améry na myśli? Dość szybko okazuje się, że wykracza on poza standardowe ujęcie Oświecenia:

pojęcia oświecenia nie wolno tutaj pojmować metodologicznie zbyt ciasno; tak jak ja je rozumiem, obejmuje ono coś więcej niż tylko logiczną dedukcję i empiryczną weryfikację, bo także, wykraczając poza obie te sfery – wolę i zdolność do fenomenologicznej spekulacji, do empatii, do zbliżenia się do granic *ratio*. Tylko jeśli wypełnimy zasadę oświecenia, jednocześnie ją przekraczając, dotrzemy intelektualnie w rejony, w których *la raison* nie prowadzi do płaskiego rezonowania [WK 16-17].

W rozumieniu Améry’ego „oświecenie nie jest równoznaczne z objaśnieniem” (*Aufklärung ist nich gleich Abklärung*) [WK 17], to ostatnie służy prostemu załatwieniu, „odfajkowaniu” (*Abmachung*) sprawy. Tymczasem autorowi *Poza winą i kara* chodziło o coś dokładnie przeciwnego – o bunt „przeciwko mojej przeszłości, przeciwko historii, przeciwko teraźniejszości, która każe zastygnąć temu, co niepojęte, w zwykły fakt historyczny”

⁹ Najdobitniej wyraził to chyba Berel Lang, podkreślając w *Ludobójstwie i kantowskim Oświeceniu*, że istnieje wyraźna analogia między oświeceniowym, uniwersalnym „ja” i jego ahistorycznym osądem a ideą nazistowskiego ludobójstwa. Zob. B. Lang, *Nazistowskie ludobójstwo. Akt i idea*, przeł. A. Ziębińska-Witek, Lublin 2006, s. 173-210.

[WK 17]. Przyzwyczajonemu do posługiwania się prostą opozycją Oświecenie (Rozum) vs. Romantyzm (Serce), słowa te wydawać się muszą zagadkowe, zwłaszcza w połączeniu z dalszą opinią Améry'ego:

Emocje? Być może. A gdzie jest napisane, że oświecenie ma być wolne od emocji? Wydaje mi się, że jest dokładnie odwrotnie. Oświecenie tylko wówczas zdoła sprostać swemu zadaniu, gdy przystępuje do dzieła z pasją [WK 18].

Myśl ta znajduje jednak pewne uzasadnienie, jeśli usytuujemy ją w tradycji szkoły frankfurckiej. Nieco na przekór rozpacziwemu wołaniu Améry'ego o sens i jego opinii, że wszelkie ekonomiczne próby wyjaśniania „nic nie mówią naoczному świadkowi, to znaczy mówią równie mało, jak wyrafinowane spekulacje na temat dialektyki oświecenia” [WK 11], sięgnijmy po przywołaną przez niego rozprawę Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorna. Właśnie w *Dialektyce oświecenia* podkreślali oni, iż „krytyka, jakiej poddane zostaje oświecenie, ma przygotować jego pozytywne pojęcie, wyrwać je z uwikłań w ślepią praktykę panowania”¹⁰. Autorom chodziło z grubsza o to, by zerwać z rozumem instrumentalnym, uniformizującym, represjonującym, jak miało to miejsce w przypadku „hitlerowskiej hordy”¹¹, wykroczyć poza nie i odzyskać suwerenność, nadal w obrębie rozumu wszakże. Innymi słowy, jest to idea podobna do tej, którą w 1980 roku Jürgen Habermas nazwał „niedokończonym projektem modernizmu”, pisząc: „Sądzę, że lepiej wyciągnąć naukę z pomyłek, jakie towarzyszyły projektowi nowoczesności, z błędów przelicytowanych programów zniesienia, niż wyrzec się samej nowoczesności i jej projektu”¹².

Wróćmy jednak do Améry'ego. Wypełnianie przez niego idei Oświecenia służyło w zasadzie jednemu fundamentalnemu zadaniu. Tak je określił: „Tym, co mnie zajmuje i o czym czuję się uprawniony mówić, są ofiary [Trzeciej Rzeszy]”. To właśnie opisanie ich kondycji postawił sobie Améry za cel, pisząc tekst *U granic umysłu*. Wbrew radom przyjaciela, który zalecał „jak najmniej pisać o Auschwitz, a jak najwięcej o kwestiach umysłu” [WK 23], pisarz postanawia cofnąć się do lat obozu, nie po to jednak, by powierzyć nam swoje wspomnienia (nie bez znaczenia jest tu również wybór formuły eseju, a nie relacji autobiograficznej), ale właśnie po to, by wypełnić posłannictwo Oświecenia – „rozjaśnić” kondycję ofiar obozu, opisać istotę ich egzystencji. W tym celu dokonuje brawurowego kroku – wykracza niejako poza siebie. Z chłodną analityczną rozważą

¹⁰ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 15.

¹¹ Tamże, s. 29.

¹² J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 42.

próbuje wyjaśnić, jak przebiegała konfrontacja Auschwitz z umysłem [WK 24], mówiąc inaczej, co działo się z humanistą, który trafił do obozu. W tym celu analizuje własną sytuację jako część zewnętrznego mechanizmu lagrowego, wskazując na całkowite nieprzystosowanie intelektualisty (swoje) do realiów i zasadniczy „problem w komunikowaniu się między człowiekiem umysłu a większością jego towarzyszy niedoli” [WK 30]. Postawa oświeceniowego, sceptyczno-humanistycznego intelektualisty stawała się w rezultacie w obozie przekleństwem: „W Auschwitz umysł był bowiem tylko sobą samym i nie istniała najmniejsza szansa wmontowania go w jakąkolwiek, nawet nie wiadomo jak niedoskonałą i nie wiadomo jak ukrytą strukturę społeczną” [WK 33]. Améry zauważa także, że w efekcie prowadziło to do zmniejszenia szans przeżycia: „racjonalno-analityczne myślenie było w obozie, a zwłaszcza w Auschwitz, nie tylko wątpliwą pomocą, ale wręcz prowadziło prostą drogą do tragicznej dialektyki samozagłady” [WK 40]. Dialektyka ta przebiegała, jego zdaniem, według określonych etapów: podważania rzeczywistości lagru i buntu wobec logiki SS, akceptacji tych zasad wraz z całkowitą rezygnacją, wreszcie pokory i pewnej uniżoności wobec władzy obozowej, co prowadziło do jeszcze większych represji z jej strony. Ów „intelektualista pokroju sceptyczno-humanistycznego” nie znajdował przy tym żadnego oparcia w dotychczasowej opoce kultury, nie dawała mu również wsparcia – z racji kwestionowania władzy politycznej oraz religii – jakakolwiek wiara. Najbardziej zatrważającą konsekwencją było natomiast to, że umysł nie zaprzestawał pracy, lecz zmierzał w kierunku autonegacji [WK 58], zwracał się przeciw sobie. Dlatego Améry mógł napisać „Wyszliśmy z obozu obnażeni, obrabowani, spustoszeni, zdeorientowani” [WK 60].

Okazuje się więc, że owe resztki projektu oświeceniowego wyniesione z obozu są raczej pewną metodą, myślową spekulacją¹³ w poszukiwaniu sensu, którego jednak osiąść nie sposób i co prowadzi w rezultacie do całkowitego jego załamania. Doskonale, jak sądzę, oddał tę paradoksalną drogę Imre Kertész:

Myśl nie pomogła mi w Auschwitz, ale po Auschwitz właśnie do świata myśli zwrócił się o pomoc, by znaleźć słowa dla oskarżeń, jakie wobec niej wysuwał. Kultura stała się dla niego ślepym zaułkiem, z kultury trafił prosto do Auschwitz, z Auschwitz znowu trafił do kultury, niczym z obozu do obozu, a świat i język kultury osaczyły go niczym druty Auschwitz. Przeżył Auschwitz i jeśli

¹³ „Zawsze wychodzę od konkretnego wydarzenia, nigdy jednak się w nim nie zatracam, tylko zawsze biorę je za asumpt do refleksji wychodzących poza logiczne dowodzenie i upodobanie do rezonowania ku obszarom myślenia, nad którymi zalega i zawsze zalegać będzie mgła niepewności, choćbym nie wiem jak się starał o rozjaśnienie jej światłem” [WK 17] – pisze Améry.

chciał nadal żyć, a życiu nadać sens i treść, jako pisarz jedyną szansę widział w analizie samego siebie, w udokumentowaniu własnych przeżyć, w ich obiektywizacji¹⁴.

Projektowi nowoczesnej myśli w obronie ofiar – jak się wydaje – Améry pozostał wierny do końca życia¹⁵.

Auschwitz jako efekt nowoczesności – Zygmunt Bauman

Nowoczesność i Zagłada Zygmunta Baumana ukazała się w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych. W tej znanej, często cytowanej i nagradzanej pracy¹⁶ Bauman starał się wprowadzić Zagładę w pole głównego nurtu zainteresowań socjologii, ale przede wszystkim – i to jest największa jego zasługa – pokazał, dlaczego Zagłada jest problemem nas wszystkich, nie tylko niedoszłych ofiar czy osób zajmujących się zawodowo przeszłością. Jego zdaniem, Holocaust, mimo swojego wyjątkowego znaczenia w dziejach, „Nie dokonał widocznego przełomu w naszych wyobrażeniach o sensie i historycznych tendencjach nowoczesnej cywilizacji”, a co za tym idzie, „nie jesteśmy przygotowani do odczytania znaków i ostrzeżeń, nawet gdyby się pojawiły bardzo wyraźnie wokół nas” [NZ 129]. Zauważa też, że „bardzo niewiele zrobiono z tymi wytworami historii, w których zawarta jest potencjalna możliwość Holocaustu [...] dalej z nimi żyjemy, one zaś czekają na swoją szansę” [NZ 129].

Podstawowym impulsem do podjęcia tego tematu były dla Baumana wspomnienia ocalałej z getta warszawskiego żony Janiny¹⁷, które uzmysłowiły mu, że dotychczasowe przekonanie, jakoby „Holocaust był odchyleniem od normalnego biegu historii, rakowatą naroślą na tkance zdrowej cywilizacji” [NZ 10], było z gruntu mylne. Dokładne przemyślenie wszelkich implikacji Shoah zaowocowało konstatacją, że „Holocaust pojawił się i był realizowany w naszej nowoczesnej, racjonalistycznej społeczności, na wysokim szczeblu rozwoju naszej cywilizacji, u szczytu dokonań ludzkiej kultury” [NZ 13], innymi słowy, że Holocaust nie był chwilową aberracją,

¹⁴ I. Kértész, *Holocaust jako kultura*, [w:] tenże, *Język na wygnaniu*, przeł. E. Cygielska, Warszawa 2004, s. 62.

¹⁵ W jednym z esejów Améry, stając w obronie podmiotowości ofiar, oskarżył np. Michela Foucaulta o to, że jest jednym z najbardziej niebezpiecznych wrogów Oświecenia. Zob. J. Améry, *Der Integrale Humanismus: Zwischen Philosophie und Literatur. Aufsätze und Kritiken Eines Lesers, 1966–1978*, Stuttgart 1985, s. 53.

¹⁶ Bauman otrzymał za *Nowoczesność i Zagładę* m.in. Europejską Nagrodę Amalfi w dziedzinie nauk społecznych w 1989 roku, zaś w 1998 roku prestiżową Nagrodę im. Theodora W. Adorna.

¹⁷ Zob. J. Bauman, *Zima o poranku*, Kraków 1989; też, *Powroty*, Poznań 1995 oraz też, *Nigdzie na ziemi*, Warszawa 2000.

lecz „rzadkim wprawdzie, lecz znaczącym i koherentnym probierzem ukrytych możliwości nowoczesnego społeczeństwa” [NZ 33].

W konsekwencji, tym, co socjologa w pierwszej kolejności interesuje, jest współczesne społeczeństwo nowoczesne, które nie tylko umożliwiło Holocaust, lecz nawet okazało się warunkiem niezbędnym do jego zaistnienia. To kluczowe dla tej książki rozpoznanie. Oddając głos Baumanowi: „Holocaust nie był żadnym irracjonalnym wybuchem nie w pełni uświadomionych pozostałości barbarzyństwa. Ma swoje miejsce we współczesności na prawach pełnego obywatelstwa, co więcej – nie znalazłby takiego miejsca nigdzie indziej” [NZ 40]. Tym samym to, co jest charakterystyczne dla powstania nowoczesności, leży również u genezy Zagłady. Immanentne cechy cywilizacji technicznej: autoryzowanie działań, rutynizacja postępowania oraz pewne „odmoralnienie” kontaktów międzyludzkich¹⁸, przyczyniły się również do zaistnienia Shoah. Co więcej, te same cechy przynosi również nasza „odczarowana” – by użyć terminu weberowskiego – codzienność. „Mówiąc bez ogródek, mamy powody do niepokoju, ponieważ wiemy już, że żyjemy w społeczeństwie tego typu, które umożliwia przeprowadzenie Holocaustu, nie zawiera zaś żadnych środków dla zapobieżenia mu” [NZ 131] – zauważa Bauman.

Przyjmując nowoczesną genezę Zagłady, Bauman zrywa z tradycją wyjaśniania Holocaustu jedynie jako efektu antysemityzmu, pisze on bowiem, że „niechęć nie jest sama w sobie zadowalającym wyjaśnieniem żadnego ludobójstwa” [NZ 61], umożliwił je dopiero „eksterminacyjny wariant antysemityzmu”, który, zdaniem Baumana, „należy widzieć jako ściśle nowoczesny” [NZ 112] i który „jak każda rzecz przeprowadzona w sposób nowoczesny – racjonalny, planowy, oparty na naukowej informacji, ekspertyzie, fachowym zarządzaniu i kierowaniu Holocaust daleko za sobą pozostawił wszelkie wcześniejsze analogiczne zdarzenia, bijąc je na głowę jako prymitywne, niepewne i nieskuteczne” [NZ 133]. Jak zauważa Bauman:

Nowoczesny Holocaust jest wyjątkowy w dwojakim sensie. Jest wyjątkowy w porównaniu z innymi historycznymi przypadkami ludobójstwa, gdyż jest nowoczesny. Jest wyjątkowy wobec codzienności nowoczesnego społeczeństwa, gdyż doprowadza do zetknięcia pewnych elementów nowoczesności, które normalnie się nie stykają [NZ 139].

W tym drugim przypadku autor ma na myśli przede wszystkim zetknięcie się „administracyjnego trybu organizacji działania” [NZ 144], tj. szczegółowego, funkcjonalnego podziału pracy, zastąpienia „odpowiedzial-

¹⁸ Bauman pisze, że „proces cywilizacyjny jest, poza wszystkim, między innymi także procesem oddzielania użycia i nasilania przemocy od ocen moralnych oraz emancypowania się założeń racjonalności od wpływu norm etycznych i hamulców moralnych” [NZ 53].

ności moralnej przez wykonawczą” [NZ 144] i „dehumanizacji obiektów działań administracyjnych” [NZ 149], z wizją „lepszego, słusniejszego i bardziej racjonalnego porządku społecznego – powiedzmy rasowo jednolitego lub bezklasowego społeczeństwa” [NZ 155].

Przyjmując, że nadal żyjemy w dobie nowoczesnej, stajemy przed nieustannym zagrożeniem ponowienia eksterminacji, a więc stoi przed nami zadanie znalezienia środków zaradczych, co jest problemem podjętym w ostatnich partiach książki. Bauman dochodzi do wniosku, że „pluralizm jest najlepszym środkiem zapobiegawczym przeciwko angażowaniu ludzi moralnie zdrowych w działania moralnie anormalne” [NZ 231], dodając, że „indywidualny głos sumienia słyszany jest najlepiej w tłumie sporów politycznych i społecznych” [NZ 232]. Wyciągając wnioski z tezy o społecznej naturze zła, autor *Etyki ponowoczesnej* składa nam propozycję „socjologicznej teorii moralności”, niejako wbrew samej socjologii, gdyż – jak pisze – „uważa się problemy zachowań moralnych i moralnych wyborów za problemy dla socjologii marginalne i wskutek tego poświęcono im również tylko marginalną uwagę. Większość rozpraw socjologicznych obywa się bez problematyki moralnej” [NZ 237]. Proponuje więc poszukiwanie „zdolności moralnej [...] w sferze międzyludzkiej, ale nie społecznej” [NZ 248], korzysta przy tym z rozpoznań dokonanych przez Sartre’a oraz – w większym jeszcze stopniu – Levinasa. Kluczowym terminem okazuje się tu postulowana przez francuskiego filozofa odpowiedzialność za drugiego, odpowiedzialność, która musi być bezwarunkowa [por. NZ 252]. Moralność jest w takim rozumieniu pierwotna, jej korzenie „sięgają znacznie głębiej niż urządzenia społeczne, takie jak struktury dominacji czy kultury”, a zatem: „Moralność nie jest produktem społeczeństwa. Moralność to coś, czym społeczeństwo manipuluje – wykorzystuje, przetwarza, uciska” [NZ 253]. W konsekwencji, wiążąc moralność z bliskością innego oraz społecznie wytworzony dystans (charakterystyczny dla nowoczesnego społeczeństwa) z brakiem reakcji moralnej, a nawet ksenofobią, Bauman dochodzi do wniosku, że „to, co przedstawiane jest jako barbarzyństwo, nad którym trzeba zapanować, przy bliższym przyjrzeniu się okazuje się być właśnie popędem moralnym neutralizowanym przez proces cywilizacyjny” [NZ 271]. Konkluzja tych analiz brzmi: „Obowiązek moralny musi szukać siły w powrocie do pierwotnych źródeł: elementarnej ludzkiej odpowiedzialności za Innego” [NZ 272].

Obrońcy nowoczesności

Nowoczesność i Zagłada miała licznych krytyków, którzy jednocześnie stawali na szanckach nowoczesności i odrzucali jej związek z wydarzeniami, które doprowadziły do Zagłady, w odmienny jednak, niż wcześniej

opisany Améry, sposób. Przedstawię trzy wybrane głosy, zaczynając od późnego, a następnie podążając do początków dyskusji nad książką.

Jednym z bardziej zagorzałych przeciwników książki Baumana jest Yehuda Bauer¹⁹, przyporządkowujący autora do funkcjonalistycznej szkoły myślenia²⁰ i wskazujący na jego silne powinowactwo z Raulem Hilbergiem, którego zresztą izraelski historyk zdaje się wyżej cenić²¹. Zarzuty Bauera są dość typowe i reprezentatywne, warto je więc rozwinąć. W *Rethinking the Holocaust* Bauer zarzuca autorowi *Etyki ponowoczesnej* brak jasności²², wtórność („takie analizy są w gruncie rzeczy bardzo stare”; RH 72), wreszcie stawia retoryczne pytanie: „Dlaczego Bauman, nie będąc ekspertem w temacie, wystawia się na uprawomocnioną krytykę za wykonanie – w najlepszym przypadku – powierzchownej pracy?” [RH 73].

Wydaje się, że Bauer całkowicie odmiennie niż Bauman postrzega charakter Zagłady. Przede wszystkim nie zgadza się z jego tezą o modernistycznej genezie Holokaustu. Historyk podkreśla, że Stany Zjednoczone czy Wielka Brytania były również nowoczesne, zaś Włochy równie zbiurokratyzowane, a jednak do Shoah w tych państwach nie doszło [RH 75]. W dodatku niemiecka biurokracja wcale nie była sprawną maszyną – jak twierdzi Bauman – pojawiały się w niej np. konflikty interesów i działała ona tylko dzięki ideologii, której socjolog – zdaniem Bauera – wyraźnie

¹⁹ Profesor Bauer urodził się w Pradze w 1926 roku w żydowskim domu o syjonistycznych tradycjach i w marcu 1939 roku wyemigrował ze swoją rodziną do Palestyny. Od lat sześćdziesiątych jest związany z Hebrew University w Jerozolimie i jednym z najbardziej cenionych na świecie historyków Holokaustu, twórcą m.in. prestiżowego pisma „Holocaust and Genocide Studies”, współredaktorem *Encyclopedia of the Holocaust* wydanej przez Yad Vashem (1990) oraz autorem kilkunastu książek na temat Zagłady.

²⁰ Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, New Haven–London 2001, s. 70 [wszelkie cytaty z tekstu Bauera podaję za tym wydaniem we własnym tłumaczeniu i opatruję dalej skrótem RH – B.K.]. Bauer wykorzystuje podział na intencjonalistów i funkcjonalistów. Podczas gdy ci pierwsi podkreślają rolę Hitlera w całym procesie Zagłady, drudzy doszukują się genezy w skomplikowanej strukturze populacyjnej III Rzeszy. Oczywiście, pomniejszając rolę Führera, funkcjoniści rozszerzają odpowiedzialność na zwyczajnych ludzi, współtwórców zbrodni. Zob. M.R. Marrus, *Holocaust. Historiografia*, przeł. A. Tomaszewska, Warszawa 1993, s. 57-74.

²¹ Bauer pisze m.in.: „Trudno dojrzeć w tych [Baumana] stwierdzeniach cokolwiek więcej niż późniejsze – co prawda przekonujące i doskonale uargumentowane – powtórzenie tez prezentowanych jakieś trzydzieści lat wcześniej w monumentalnym *Destruction of the European Jews* Raula Hilberga” [RH 71].

²² „Jego [Baumana] brak jasności w uznaniu miejsca zajmowanego przez ideologię, zwłaszcza chrześcijańską teologię, czyni analizy raczej bardziej niż mniej problematycznymi” [RH 72] – zauważa Bauer, dodając dalej: „Definicje Baumana są niejasne [*vague*]” [RH 76]. Niekiedy krytyka Bauera jest jeszcze bardziej napastliwa: „według Baumana każde masowe morderstwo jest ludobójstwem, na skutek nieprecyzyjnego używania tego terminu można odnieść wrażenie, że nie ma on jasności, czym w ogóle jest ludobójstwo” [RH 76].

nie docenia [RH 77-78]. Autor *Rethinking the Holocaust* uważa, że kluczem do zrozumienia Zagłady i innych ludobójstw jest chęć poszerzenia swojego terytorium i zdobycia różnorodnych dóbr, a nie biurokracja. Ponadto twierdzi, że w książce Baumana zawarty jest zupełnie błędny obraz gett, np. w gettach na terenie ZSRR nie było biurokracji i *judenratów* – które zresztą, zdaniem Bauera, nie zawsze przyczyniały się do Holokaustu, często broniły Żydów – a Zagłada dokonywała się tam nawet sprawniej niż w Polsce. Bauer podsumowuje: „Bauman [...] prezentuje jednostronny obraz nieszczęsnych, współpracujących owiec prowadzonych na rzeź przez sprawną biurokratyczną maszynę. Obie strony tego równania są uproszczeniem” [RH 80]. W konkluzji Bauer dochodzi do wniosku, że Bauman nie oferuje satysfakcjonującego wyjaśnienia genezy Holokaustu, ponieważ, nie uwzględniając roli antysemityzmu i ideologii, wycofuje się na niedającą się obronić pozycję, zgodnie z którą modernizm spowodował Shoah. Jego zdaniem, autor *Nowoczesności i Zagłady* nie uchwycił jądra problemu – naziści byli przepełnieni ideologią, która zresztą występowała w opozycji do wysoce nowoczesnego, pruskiego, zbiurokratyzowanego państwa, stającego im na drodze [RH 83]. Tym samym poglądy Bauera lokują go wyraźnie po stronie intencjonalistów, którzy – tak jak np. Manfred Rauh – uważają, iż kluczowe są uwodzące masy poglądy Hitlera, zaś w Trzeciej Rzeszy panował dyletantyzm i „tak, jak narodowosocjalistyczny antyruch przeciwstawiał się nowoczesnemu światu w całości, tak poglądy Hitlera przeciwstawiały się zasadom budowy i funkcjonowania nowoczesnego państwa”²³.

Bardzo zbliżone do Bauera argumenty wytoczył swego czasu również Henryk Grynberg. W *Nowoczesnym wielkim złu*²⁴ wykazywał, że Bauman przecenił znaczenie nowożytnego racjonalizmu i biurokracji²⁵, poza tym – jak podkreśla Grynberg – „holocaust nie był zjawiskiem jednolitym. Na jego stosunkowo niewielkim obszarze – od Riwiery do Babiego Jaru – występowały prawie wszystkie poziomy cywilizacji, od najwyższego do najniższego (z wyjątkiem puszczy tropikalnej i buszu), od Eichmanna do Iwana” [PN 248]. Grynberg formułuje również zarzut, który mógłby wyjść

²³ M. Rauh, *Antymodernizm w państwie narodowosocjalistycznym*, przeł. M. Tomczak, [w:] *Nazizm, Trzecia Rzesza...*, s. 193.

²⁴ *Nowoczesne wielkie zło* – to jedna z rozpraw, która weszła w skład grynbęrgowej *Prawdy nieartystycznej*, począwszy od drugiego krajowego wydania eseju z 1994 roku. Dalej tekst ten cytuję za H. Grynberg, *Prawda nieartystyczna*, Wołowiec 2002 (wyd. III), opatrując go skrótem PN, z podaniem numeru strony.

²⁵ „Z obserwacji i coraz liczniejszych dokumentów wynika, że system hitlerowski i bolszewicki – które jeszcze przed holocaustem obnażyły wspomniane słabości ludzkiej natury – tworzyły raczej pozory [wyr. autora] racjonalizmu, pragmatyzmu i efektywności (zwłaszcza ekonomicznej), złudzenia raczej niż rzeczywistość (poza przemocą, cierpieniem i liczbami rzeczywistymi ofiar)” [PN 246-247].

spod pióra Bauera: „[Bauman] niesłusznie zrzuca całą winą na racjonalne mechanizmy nowoczesności. Przyczyną holocaustu była przede wszystkim obsesja ideologiczna, irracjonalny stan umysłu, a zatem holocaust nie mógł być racjonalnym procesem, pomimo racjonalnych cech planowania i wykonania” [PN 248]. Kluczowa wydaje się również konstatacja: „żadna interpretacja nie zmieni faktu, że holocaust «przydarzył się» właśnie Żydom i należy do żydowskiej historii, i wcale go to nie pozbawia konsekwencji ogólniejszej natury”; „Ludobójstwo dokonane na Żydach było wyjątkowe i nietypowe przez irracjonalne wybranie Żydów – niezależnie od techniki i racjonalnych mechanizmów biurokratycznych, jakich do tego użyto” [PN 250]. Przy okazji Grynberg atakuje też Baumana personalnie, podkreślając brak osobistego przeżycia Zagłady przez socjologa²⁶.

Podsumował ten spór Sławomir Buryła, pisząc: „dysputę między Grynbergiem i Baumanem można sprowadzić do zagadnienia przednowoczesnych korzeni Szoa (antysemityzm) oraz bezprecedensowego charakteru Zagłady”²⁷, przy czym „dla Baumana eksplikacja bezprecedensowego aspektu Szoa spaja się nierozzerwalnie ze szczególnymi przymiotami nowoczesnej cywilizacji. Według autora *Prawdy nieartystycznej* – jest zgod-

²⁶ Grynberg pisze np.: „Bauman, który lata holocaustu przeżył w Związku Sowieckim, wykazuje nie tylko brak doświadczenia, ale i znajomości przedmiotu” [PN 252] oraz: „Tylko ktoś, kto nie zna holocaustu z doświadczenia i późno wziął się do badania tego przedmiotu, może posunąć się do takiego nieuzasadnionego sarkazmu” [PN 253]. Do bezpośredniego starcia między Baumanem i Grynbergiem doszło jeszcze raz na łamach wrześniowego numeru „Midrasza” z 1999 roku. Opublikowano w nim tekst socjologa pt. *Widmo Zagłady*, w którym Bauman pisał o swoistym „długim trwaniu” Shoah, które – zdaniem socjologa – objawia się w postawach tzw. dziedzicznych ofiar, Żydów którzy przyjmując lekcję o przetrwaniu jedynie najsilniejszych nie są w stanie dostrzec własnych ułomności, zrzekają się odpowiedzialności lub twierdzą, że jako „arystokracji ofiar” wolno im wszystko, zrzucając winę na innych i atakując dzieci sprawców Zagłady. Zob.: Z. Bauman, *Widmo Zagłady*, przeł. P. Domański, „Midrasz” 1999, nr 9. Henryk Grynberg potraktował tekst Baumana bardzo surowo w komentarzu *Profesora szkiełko i oko* (tytuł nawiązuje oczywiście do tekstu mickiewiczowskiej ballady *Romantyczność*, ale – co ciekawe – sugeruje również, że Bauman uosabia krytykowanego przez poetę oświeceniowego myśliciela, tymczasem paradoksalnie to właśnie socjolog należy do najbardziej konsekwentnych krytyków „wieku światła”), oskarżając autora *Nowoczesności i Zagłady* o zbytnią pewność siebie, autorytaryzm i tendencyjność. H. Grynberg, *Profesora szkiełko i oko*, „Midrasz” 1999, nr 9. Do pomysłów zawartych w *Widmie Zagłady* Bauman powróci jeszcze raz w artykule *Świat nawiedzony*, w którym angielski termin *survivor's syndrome* przetłumaczy jako „syndrom przeżytnika”, określając w ten sposób dziedziczne „cierpiętnictwo”, wyrażające się w agresywnej formule: „Na mnie czyhają, chcą mnie dobić, i niechybnie zrobią to, jeśli ich nie uprzedzę, jeśli to nie ja pierwszy cios zadam...”. Zob. Z. Bauman, *Świat nawiedzony*, [w:] *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czapliński, E. Domańska, Poznań 2009, s. 16.

²⁷ S. Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław 2006, s. 23.

na z jej antysemickim charakterem, znacznie wcześniejszym niż «nowoczesność»²⁸, w konsekwencji:

Ten pierwszy chciałby restytuować Szoa w wymiarze kultury, przywrócić rozumieniu. Pochodną takiego założenia jest teza, że Holocaust może być opisany i wytłumaczony w ramach, jakie narzuca myśleniu nowoczesność. Grynberg jest „mniej ambitny”, pozostaje przy ostatecznej niepojmowalności zdarzeń i losów, o których opowiada. W pełnym świetle pokazuje się tu różnica między wrażliwością artysty a naukowca. Celem aktywności pisarskiej jest, bardziej niż poznanie, wzbudzenie w odbiorcy współczucia, efektem finalnym socjologa – wyjaśnienie²⁹.

Bardzo ciekawa dyskusja wokół *Nowoczesności i Zagłady* toczyła się niedługo po ukazaniu się polskiego wydania książki na łamach „Kultury Współczesnej”³⁰. Otworzył ją Hubert Orłowski, podkreślając, że książka Baumana „poraża swoimi konkluzjami” oraz że będzie ona „dla polskiego odbiorcy [...] znacznie «trudniejsza» w przyswojeniu, mianowicie ze względu na swoisty, choć niezamierzony nihilizm czy/i cynizm historiozoficzny, wyzierający ze (zredukowanej) modernizacyjnej wykładni zrębów ruchu nazistowskiego i jego następstw, nie wyłączając ostatecznie, mianowicie *Endlösung*” [KW 89-90]. Dalej Orłowski wskazywał – z czym nie zgodził się np. Stefan Morawski³¹ – na powinowactwo myśli Baumana z ideami Detleva Peukerta³², który, podobnie jak autor *Ponowoczesności jako źródła cierpienia*, odnajdywał genezę Auschwitz w obrębie moderny. Powinowactwo między oboma badaczami nazwał Orłowski wręcz „hipotezą Peukerta-Baumana”, która – jak twierdzi – „spotykała się, no i spoty-

²⁸ Tamże, s. 26.

²⁹ Tamże, s. 30.

³⁰ Zob. *Dyskusja o „Nowoczesności i Zagładzie” Zygmunta Baumana*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2, s. 89-126. Dalej cytuję jako KW.

³¹ Morawski pisał: „książka Baumana [...] wydaje się być usytuowana w innym kontekście. Nawiązując do opozycji intencjonalnego i funkcjonalnego podejścia, jej miejsce jest, paradoksalnie, po stronie pierwszego, mimo że nacisk kładzie na drugim. Ujmując rzecz dobitniej, podstawową sprawą jest nadal kwestia odpowiedzialności moralnej nazizmu za dokonaną zbrodnię, mimo że mediatyzuje się ową odpowiedzialność współobciążając nią proces modernizacji życia. Książkę, nie przez przypadek, zamyka wywód o Levinasie i właściwie sygnowanie jego stanowiska filozoficznego” [KW 99].

³² Detlev Peukert (1950–1990) był niemieckim lewicowym historykiem, wykładowcą na Uniwersytecie w Essen, a pod koniec życia dyrektorem hamburskiego Instytutu Badań nad Dziejami Narodowego Socjalizmu. Specjalizował się przede wszystkim w *Alltagsgeschichte*, czyli historii życia codziennego (mikrohistorii) w Republice Weimarskiej. W Polsce, o ile mi wiadomo, ukazała się nakładem wydawnictwa Wiedza Powszechna jedynie ostatnia z jego książek – *Republika Weimarska. Lata kryzysu klasycznego modernizmu*, przeł. B. Ostrowska, Warszawa 2005. Na uwagę zasługują również współgrające z poglądami Baumana teksty: D. Peukert, *Codziennosc i barbarzyństwo. O normalności Trzeciej Rzeszy* oraz tenże, *Geneza „rozwiązania ostatecznego” wyprowadzona z ducha nauki*, przeł. M. Tomczak, [w:] *Nazizm, Trzecia Rzesza...*

kać się będzie, z krytyką. Stanowi bowiem zbyt duży wstrząs dla tradycyjnej interpretacji nazizmu, Holocaustu” [KW 93]³³. I rzeczywiście spotkała się z taką krytyką i to już od bodaj pierwszej, w sumie bardzo pozytywnej, polskiej recenzji przygotowanej przez Jerzego Szackiego³⁴. We wspomnianej dyskusji na łamach „Kultury Współczesnej” Andrzej Szahaj pisał:

narzuca mi się uwaga odnosząca się do pewnej wyraźnej jednostronności podejścia Baumana. Idzie o to, że zwycięstwo nad nazizmem da się przecież zinterpretować również jako tryumf idei, sił i umiejętności typowo modernistycznych. Wyrażając się metaforycznie, można by rzec, że w Norymberdze synowie nowoczesności przejęli jej moralnymi wzorcami, sądzili tych, którzy użyli jej narzędzi dla swych zbrodniczych celów [KW 98].

W podobnym duchu, zarzucając Baumanowi stronniczość, wypowiadał się Tadeusz Szkołut: „diagnozy Zygmunta Baumana wydają się stronnicze, zbyt nacechowane aksjologicznymi nastawieniami badacza. Stronniczość przejawia się nie tyle w napiętnowaniu mentalności instrumentalnej, w zdemaskowaniu technologiczno-biurokratycznych wzorów działania dominujących w naszych czasach (tutaj Autor ma niewątpliwie rację), ile w niechęci do dostrzeżenia także innych tendencji nowoczesności, stanowiących do pewnego stopnia przeciwwagę i hamulec dla tamtych szkodliwych dążeń” [KW 115]. Z kolei Stefan Morawski najpierw pytał retorycznie: „Czy jednak Bauman, nawiązując do Webera, którego zasługa w rozświetlaniu pojęcia modernizmu jest bezsporna, nie ujmuje tego fenomenu jednostronnie? Czy nie jest tak, że modernizm ustawia się jak głowę do ścięcia?” [KW 100], by dalej pokazać jasne strony modernizmu i logosu (krytycyzm, idea solidarności itd.) i postulować – w stylu Habermasa – szukania środków zaradczych wewnątrz modernizmu³⁵.

³³ Tę myśl powtórzy potem Orłowski we wstępie do tomu zbiorowego *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, gdzie wskaże również na drobną różnicę – Bauman szuka nowoczesnych korzeni nazizmu w rasizmie, Peukert raczej w niemieckiej eugenicie i psychiatrii zreformowanej. Zob. H. Orłowski, *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, s. 30-31.

³⁴ Recenzja, o której mowa, ukazała się jeszcze przed polską edycją *Nowoczesności i Zagłady*. Szacki pisał: „Sądzę, iż argumentacja autora tu i ówdzie szwankuje, sądy jego są często zbyt kategoryczne i nieproporcjonalnie więcej wysiłku wkłada on w znalezienie poparcia dla swoich tez niż w rozważenie tego wszystkiego, co nakazywałoby, być może, nieco je osłabić lub opatrzyć zastrzeżeniami” i dalej „oskarżenie pod jej adresem [nowoczesności] zawarte w tej książce jest zapewne nazbyt gwałtowne i zbyt daleko idące”. *Summa summarum* Szacki ocenia jednak książkę Baumana niezwykle pozytywnie, podkreślając np.: „Nie mam wszakże wątpliwości, iż mamy do czynienia z książką wybitną” czy „Analizy Bauman są pomysłowe, błyskotliwe i w wielu przypadkach uderzająco trafne”. Zob. J. Szacki, *Nowoczesność i Holocaust*, „Nowe Książki” 1991, nr 1.

³⁵ „Rozwiązań (horyzontów nadziei) autor szuka nie tam, gdzie ich należy szukać, to znaczy poza modernizmem” [KW 100] – pisze Morawski.

Na zarzuty o obarczanie modernizmu całością winy oraz wskazywanie jego jasnej strony odpowiedział sam autor *Nowoczesności i Zagłady* w następnym numerze „Kultury Współczesnej”:

Profesor Morawski, mój przyjaciel i oponent bezlitosny, zarzuca mi, że przedstawiłem nowoczesność jako monolit, zamiast rozróżnić między jej dwoma obliczami, jasnym i ciemnym. Nie przeczę, że zamiast o jednej twarzy o zmiennych a wymienialnych grymasach posłannictwa dziejowego i dogmatycznego zacie trzewienia, mówić można, gwoli złagodzenia dysonansu poznawczego, o dwóch obliczach odrębnych. Upieram się wszakże przy tym, że nic się od zmiany wyrażen nie zmieni: „jasne” i „ciemne” nurty nie dadzą się w praktyce nowoczesności odseparować, płyną bowiem one z jednego źródła i to w taki sposób, że jeden bez drugiego nie popłynie i że wyschnąć mogą tylko równocześnie. Nadzieja na to, że można będzie kiedyś, z pomocą zabiegów czarodziejskich, pluskać się w nurcie „jasnym” bez ryzyka pogrążenia się w „ciemnym”, należy między bajki włożyć³⁶.

W odpowiedzi Baumana kryje się – jak sądzę – *clue* problemu, który wyrazić można tak oto: wszyscy nadal żyjemy w nowoczesności, korzystamy z jej dobrodziejstw, ale jesteśmy również niezmiennie zagrożeni ponowieniem Zagłady. Holokaust nie jest jedynie domeną przeszłości, a lekcje, które zadaje, wciąż pozostają do odrobienia.

Nie rozwiązuje to jeszcze natomiast kwestii, jak wyjść z owego polemicznego impasu pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami umiejscawiania Auschwitz w łonie nowoczesności, wskazującymi odpowiednio na jego modernistyczny charakter lub twierdzącymi, że był efektem ideologii rasistowskiej³⁷. Odpowiedzią może być to, co Foucault w *Czym jest Oświecenie?* nazwał „krytyczną ontologią nas samych”, czyli pewną postawą, *ethosem*, a zarazem „analizą narzuconych nam granic i próbą ich przekroczenia”³⁸. Należy więc zerwać z uniwersaliami i powrócić do bezkompromisowości Jeana Améry’ego. Ponownie przywołajmy jego głos:

³⁶ Z. Bauman, *O nowoczesności TEJ Zagłady – raz jeszcze*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2, s. 126.

³⁷ Jedną z ostatnich frapujących prac na ten temat, która stara się łączyć paradygmat modernistyczny z wskazywaniem na rolę ideologii, jest wydana niedawno książka Enza Traversa *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*. Autor doszukuje się przyczyn nazizmu w połączeniu materialnych przesłanek nazistowskiej eksterminacji, tj. racjonalności instrumentalnej, modernizacji i useryjnienu technicznych rozwiązań zadawania śmierci, z rasistowskimi i antysemickimi stereotypami, wywodzącymi się z europejskiej myśli kolonialnej i projektu eugenicznego. Por. E. Traverso, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2011.

³⁸ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 293.

W końcu tym jedynym, co mnie odróżnia od ludzi, pośród których wiodę żywot, jest zmienny, raz silniej, raz słabiej odczuwany niepokój. Lecz jest to niepokój społeczny, a nie metafizyczny. To nie Byt jest tym, co mi ciąży, nie Nicość i nie Bóg czy nieobecność Boga, lecz tylko społeczeństwo: albowiem ono i tylko ono wywołało u mnie zaburzenie egzystencjalnej równowagi, z którym walczę, usiłując mimo wszystko poruszać się w postawie wyprostowanej. Ono i tylko ono pozbawiło mnie zaufania do świata [WK 223].

Ostatecznie zarówno Améry, jak i Bauman rozumieją swoje posłannictwo podobnie – jest nim chęć ujawnienia cierpienia Innego, czyli konkretnych ofiar oraz konieczność przyjmowania ich perspektywy. Wszystkie pozostałe kwestie są w zasadzie sprawą drugorzędą.