

tywności wszystko ogarniającej i kontrzasadach". Znajomość natury ludzkiej, jej skłonność do projektowania lepszej przyszłości, prowadzą go jednakże do optymistycznego spojrzenia na rozwój kultury, wyzwalają wiarę w „naturalne samonaprawcze dążenia” (s. 89).

Prace o postmodernizmie zamieszczone w tym zbiorze są głosem w ogólnopolskiej dyskusji. Starają się ukazać trudności i bezdroża współczesnej myśli humanistycznej, a zarazem próbują wprowadzić ład w coś, co jawi się jako programowy nieład, nie dający się ująć w racjonalistyczny sposób. Wyjaśniając i opisując — mnożą jednakże znaki zapytania. I nie jest to brak, ale zaleta przedstawionych tu tekstów.

Podjęcie zagadnienia kryzysu wartości stanowi odpowiedź na wyzwanie czasu, w którym żyjemy. Polaryzacja stanowisk wobec fenomenu kryzysu poświadcza różnice w doświadczeniu rzeczywistości. W przeciwieństwie do większości stanowisk (także z bogatej literatury o kryzysie) nie utożsamiałabym kryzysu z jednoznacznie niekorzystnym stanem kultury. Na uwagę zasługuje chińskie rozumienie kryzysu. Idiomogram tego słowa składa się bowiem z dwu znaków: „niebezpieczeństwa” i „szansy”. W tym przypadku jest to szansa na dezintegrację pozytywną kultury, a więc szansa rozwoju, wzbogacenia kultury po odrzuceniu starych, zużytych form. Zarówno przezwyciężenie niebezpieczeństw, jak wykorzystanie szansy zależy jednakże od czynnika ludzkiego. Wbrew złudzeniom nic tu nie dokonuje się samoczynnie, automatycznie i bez woli człowieka. *Homo sapiens* — jak zauważył E. Morin — bywa jednakże *homo demens*. Zbiór filozoficznych odczytów *Czy kryzys wartości?* stanowi egzemplifikację płynącego stąd niepokoju intelektualnego naszych czasów.

Bogumiła Truchlińska

### W kwestii redefinicji kultury współczesnej

George Steiner: *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przekł. O. Kubińska, Wydawnictwo „Atext”, Gdańsk 1993, s. 169.

Niewielka objętościowo książka Geорга Steinera stanowi znaczący głos w dyskusji na temat kondycji naszej nowoczesnej (czy też — jak twierdzą niektórzy badacze — już ponowoczesnej) kultury. Poszukując źródeł obecnych napięć i konfliktów w kulturze genewski literaturoznawca sięga do przeszłości, chociaż ma pełną świadomość, że „nie przeszłość nami rządzi (...), lecz raczej nasze o przeszłości wyobrażenia” (s. 11). Kluczem do zrozumienia wielu zachodzących dzisiaj zjawisk kryzysowych jest dlań zwłaszcza wiek dziewiętnasty, tj. ta epoka w dziejach kultury europejskiej, w której uformował się ostatecznie projekt Nowoczesności, zainicjowany w Wieku Świeatę. To właśnie wówczas ukształtowało się to, co nazywamy społeczeństwem Zachodu oraz ustanowiono kryteria kultury, z którymi identyfikowaliśmy się do niedawna (s. 25).

W otwierającym książkę eseju *Wielkie ennu* autor stawia tezę, iż owa epoka jednorodnej, spójnej, posiadającej zwarte centrum kultury jest tylko mitem. W rzeczywistości ten „wymaginowany ogród kultury liberalnej” skrywał głębokie pęknięcia, rozdzierany był przez swoistą ambiwalencję: z jednej strony prometejskie

przeświadczenie o wszechmocy rozumu wytyczającego szlaki postępu naukowo-technicznego i socjalnego; z drugiej — wielorakie przejawy frustracji, zmęczenia wynikającego z niedostosowania ludzkiej mentalności do tempa burzliwych przemian cywilizacyjnych.

Na owo zagęszczenie doświadczenia ludzkiego, spowodowane przez przyspieszenie czasu historycznego, nałożyły się negatywne procesy polityczne, a mianowicie upadek rewolucyjnych nadziei po 1815 roku, powrót konformizmu i uspokajającego, małostkowego zakłamania w życiu społecznym, znakomicie przedstawiony w powieściach Stendhala. „Połączenie bezprecedensowego ekonomiczno-technicznego dynamizmu — stwierdza G. Steiner — z wymuszonym w wielkim stopniu bezruchem społecznym; połączenie, na którym zostało zbudowane stulecie liberalnej, burżuazyjnej cywilizacji, okazało się mieszkanką wybuchową. Spowodowało w życiu sztuki i inteligencji specyficzne, w dalszej perspektywie destruktywne rezultaty” (s. 29). To one właśnie — zdaniem badacza — wyznaczają kształt romantyzmu, z nich wyrasta nostalgia za katastrofą, pragnienie ucieczki z miasta-molocha i powrotu do natury. Stąd też „korozyjne *ennui* stanowi w takim samym stopniu element kultury dziewiętnastego wieku, jak dynamiczny optymizm pozytywistów i wigów (...). Każdemu tekstowi Benthamowskiej pewności, dumnego melioryzmu, możemy przeciwstawić tekst pełen nerwowego wyczerpania. Rok 1851 był rokiem Wystawy Światowej, a jednocześnie publikacji zbioru pełnych osamotnienia, jesiennych wierszy Baudelaire'a, znamienne zatytułowanych *Les Limbes*” (s. 19—20).

G. Steiner nieprzypadkowo tyle uwagi poświęca dociekaniami nad czynnikami rozkładowymi, immanentnie zawartymi w tkance kultury dziewiętnastowiecznej. Mają one przybliżyć nas do odpowiedzi na pytanie, które dzisiaj staje również przed nami: „Czy fenomenologia *ennui* i tęsknoty za gwałtownym rozpadem jest stałą w historii tych formacji społecznych i intelektualnych, które przekroczyły pewien próg złożoności?” (s. 32—33). G. Steiner pragnie sprawdzić, czy słuszne jest założenie, że każda wysoko rozwinięta cywilizacja (a więc także nasza dwudziestowieczna) musi z konieczności wytworzyć stresy i bodźce wiodące w kierunku samozniszczenia?

Przyjęcie podobnej perspektywy każe G. Steinerowi inaczej niż to się zwykle czyni spojrzeć na problem Holocaustu — centralnego doświadczenia historii XX wieku, w istotny sposób zmieniającego nasze wyobrażenie o granicach zachowania ludzkiego. Zamiast pytać o to, dlaczego humanistyczna tradycja kultury europejskiej okazała się tak słabą zaporą dla bestialstwa politycznego, należy zastanowić się nad naturą „wewnętrznych relacji między strukturami nieludzkości a otaczającą je współczesną macierzą wysokiej cywilizacji” (s. 38). Być może okaże się wówczas, że humanistyczne dziedzictwo zawiodło nie dlatego, że było zbyt kruche, by przeciwstawić się zalewowi barbarzyństwa, lecz w samym owym dziedzictwie ukryte były przesłanki późniejszych rządów totalitarnych z ich bezprzykładnym okrucieństwem, którego ofiarą padło kilkadziesiąt milionów ludzi w oświeconej i zarazem chrześcijańskiej Europie.

Ocena roli chrześcijaństwa w historii Europy stanowi najbardziej kontrowersyjny wątek książki G. Steinera. W eseju *Sezon w Piekło* autor formułuje hipotezę, iż irracjonalny wybuch nienawiści do Żydów był podświadomą reakcją kultury europejskiej na wyzwanie rzucone jej przez ducha religii judaistycznej. „Monoteizm na górze Synaj, pierwotne chrześcijaństwo, mesjanistyczny socjalizm — oto trzy nadrzędne momenty, w których kultura Zachodu otrzymuje coś, co Ibsen określił »żądaniem ideału«. Są to trzy etapy, głęboko ze sobą powiązane, poprzez które świadomość Zachodu zmuszona jest doświadczyć szantażu transcendencji” (s. 53).

Nieemożność sprostania owym wysokim wymaganiom etycznym, zawartym w monoteizmie judaizmu, sprawiła, iż Żydzi stali się „złym sumieniem” chrześcijańskiej Europy; nieustannym przypomnieniem o tych wzniosłych ideałach powszechnego braterstwa, równości i miłości bliźniego, których nie było w stanie urzeczywistnić instytucjonalne chrześcijaństwo. Uruchoмиło to w zachodniej cywilizacji odruch samobójczy. „Holocaust był zarówno szaloną zemstą, atakiem na presję wizji, która jest nie do zniesienia, jak i w dużej mierze samookaleczeniem (...). Zabij świadka oskarżenia, a przestępstwo zniknie” (s. 54—55).

Nie znaczy to bynajmniej, iż G. Steiner uważa ów religijny czynnik za jedyny i zarazem wystarczający warunek zaistnienia Holocaustu. Jego złowrogi potencjał mógł się ujawnić dopiero w skomplikowanym splocie różnorodnych zjawisk cywilizacyjnych, spośród których autor największą wagę przypisuje gwałtownemu wzrostowi gęstości zaludnienia w wyniku rewolucji przemysłowej. „Ogromna presja wzrastającej liczby ludzi zagraża naszej potrzebie przestrzeni, prywatności. W rezultacie powstaje odruch przeciwny, potrzeba »oczyszczenia terenu«. Z jednej strony namacalna masa zuniformizowanego życia, tłumu w mieście czy na plaży swoją liczbą przywołującego obraz świata insektów, dewaluuje wszelkie poczucie wartości jednostki. Dusi całkowicie tajemnicę nie zastąpionej obecności. Z drugiej strony, ponieważ dusząca masa anonimowości zagraża naszej własnej tożsamości, cierpimy na szkodliwe spazmy, ślepa potrzebę wyrwania się i zrobienia sobie miejsca (...). Trwająca ponad wiek akumulacja wzrostu poziomu hałasu, tempa pracy i przemieszczania się oraz intensywności sztucznego oświetlenia mogła osiągnąć patologiczne granice i wyzwolić instynkty zniszczenia, dewastacji” (s. 60—61).

Lecz ani złośliwe energie, uwolnione przez frustrację religijno-etyczną, ani znużenie psychiczne spowodowane przez niedopuszczalne zatłoczenie w „społeczeństwie masowym” nie doprowadziłyby zapewne do ludobójstwa, gdyby nie rozwój nowoczesnej techniki i organizacji pracy. Nowe barbarzyństwo posłużyło się instrumentami wytworzonymi przez rewolucję przemysłową. Nieprzypadkowo „obóz koncentracyjny odtwarza formy życia fabryki, gdzie »ostateczne rozwiązanie« jest zastosowaniem do istot ludzkich techniki składu i taśmy produkcyjnej” (s. 59). Prefigurację owego zmechanizowanego piekła XX wieku odnajdujemy już w maniakalnych opisach tortur na kartach opowieści de Sade’a („pierwsza metodyczna industrializacja ludzkiego ciała”), we współczesnych Sade’owi wizjach „ciemnych fabryk” Blake’a, w niektórych szczegółach przedstawionych przez Hogartha. Nic jednak nie dorównuje wstrząsającym obrazom, powołanym do istnienia przez mroczną wyobraźnię Dantego. W paradoksalny sposób — sugeruje G. Steiner — dopiero *Boska komedia*, dzieło z początku XIV wieku, pozwala nam zrozumieć istotę obozów śmierci XX wieku jako analogonu piekła (s. 62—64).

Kultura, która dopuściła do wybuchu barbarzyństwa, wyposażonego w najnowocześniejszą technologię, nie jest już tą samą kulturą, co przed katastrofą. Holocaust, pojmovany jako drugi Upadek, sprawił, że znajdujemy się obecnie w swoistej „postkulturze”. Stąd też kolejny esej, zatytułowany *W postkulturze*, próbuje określić główne parametry owej nowej mutacji kultury europejskiej, następującej po okresie dominacji wzorów wywodzących się jeszcze z kultury klasycznej. Przede wszystkim nie możemy już żywić żadnych złudzeń co do tego, że humanizm (w wersji dziewiętnastowiecznej) rzeczywiście humanizuje (s. 86), że istnieje bezpośrednie przejście od idei humanizmu do humanitaryzmu (s. 90). Klęska kultury europejskiej jest również porażką edukacji, a ściślej: porażką klasycznego modelu nauczania i wychowania, ucieleśnionego w programach *gymnasium* czy *lycée*. Okazało się bowiem, że wykształcenie klasyczne może doskonale współistnieć z dzikością,

z nieludzkim, sadystycznym postępowaniem (*casus*: Hans Frank). Okazało się, iż ludzkie okrucieństwo może iść w parze ze znajomością „wysokiej” kultury, opartej na klasycznych kanonach, a zatem fałszywe jest przeświadczenie Woltera i Matthew Arnolda, że zło wynika wyłącznie z ignorancji, że istnieje oczywista współzależność między kształtowaniem intelektu i wrażliwości estetycznej jednostki a jej doskonaleniem się moralnym.

Zrozumiałe, iż człowiek współczesny, który żywi podobne wątpliwości, nie może już dzielić dziewiętnastowiecznego przeświadczenia o bezwzględnej wyższości kultury europejskiej nad pozostałymi kulturami. Nastąpiło nieodwracalne załamanie porządku aksjologicznego, który wprowadzał wyraźną linię podziału, izolującą „wyższe od niższego, większe od mniej znaczącego; cywilizację od opóźnionego prymitywizmu, erudycję od ignorancji, społeczne uprzywilejowanie od poddaństwa, dojrzałość od niedojrzałości, mężczyzn od kobiet. I w każdym wypadku »od« oznaczało jednocześnie »nad«” (s. 93).

Nic dziwnego więc, iż w owej atmosferze utraty poczucia pewności aksjologicznej, dojmującej pustki powstałej po zachwianiu wiary w klasyczne wartości, z której Zachód czerpał przeświadczenie o swej niezastąpionej misji cywilizacyjnej, zrodziły się poglądy skrajne, potępiające w czambuł cały dorobek kultury europejskiej, demaskujące jej rzekomo imperialne cele, ukryte pod maską uniwersalnych, humanistycznych ideałów. „Dla znaczącej większości myślących istnień, zwłaszcza dla młodych — konstatuje G. Steiner — obraz kultury Zachodu jako w oczywisty sposób kultury nadrzędnej, ucieleśniającej w sobie niemal całkowitą sumę siły moralnej i intelektualnej jest albo absurdem o rasistowskim posmaku, albo muzealnym eksponatem” (s. 73).

Uczony uważa tego rodzaju postawę za „nowy pokutny ekumenizm”, za przejaw masochistycznego samooskarżania się, histerycznego samoudręczenia, które w ostatecznym rezultacie przyczynia się do dalszej erozji intelektualnych i emocjonalnych rezerw, jakie nasza kultura mimo wszystko jeszcze posiada. To prawda, że odtworzenie dawnego stabilnego centrum aksjologicznego nie jest dzisiaj możliwe; odrzucony został również, a przynajmniej mocno nadwątlony, aksjomat nieustannego postępu. Wiemy dzisiaj, że za postęp materialny trzeba płacić wysoką cenę, jaką jest naruszenie chwicznej równowagi ekologicznej. Przeczuwamy ponadto, że zachodnia cywilizacja ma już poza sobą punkt kulminacyjny swego rozwoju, a obecny kryzys nie jest jedynie chwilowym niepowodzeniem, które wkrótce pozostawimy za sobą.

Mimo iż istnieje tyle powodów do zajęcia postawy „ironicznego pesymizmu” czy też „stoickiego realizmu”, to jednak G. Steiner nie wątpi, że nasza kultura wyjdzie obronną ręką z aktualnego przesilenia i obroni swój humanistyczny etos. Będzie to jednak humanizm szczególny, humanizm świadomy nieludzkich możliwości wykształconego człowieka, humanizm nieufnie odnoszący się do wszelkich utopijnych projektów radykalnej naprawy świata rodem z racjonalistycznego melioryzmu oświecenia. Jakkolwiek zabrzmi to paradoksalnie, G. Steiner sądzi, iż „pesymistyczna krytyka kultury jest tworem pozytywnym” (s. 84). Jak długo bowiem kultura europejska zachowa swój samokrytycyzm, będący jednym z wyznaczników jej tożsamości, tak długo nadzieja na odrodzenie duchowe nie zostanie ostatecznie pogrzebana. Zamiast więc mówić o całkowitej destrukcji kultury europejskiej, lepiej byłoby użyć określenia „transmutacja”.

G. Steiner uczciwie uprzedza, że dokładne rozpoznanie charakteru oraz kierunku owych przemian kulturowych wymagałoby zdolności iście proroczych i dlatego nie jest osiągalne. Można i należy natomiast na podstawie owych wstępnych diagnoz pokusić się o nakreślenie strategii przyszłego „nowego wykształcenia”, zdol-

nego sprostać wyzwaniom nadchodzącej epoki. W zamykającym książkę eseju, zatytułowanym *Jutro*, autor podejmuje refleksję nad kilkoma takimi kwestiami edukacyjnymi, wymagającymi naszej interwencji.

Jedną z nich jest, jego zdaniem, coraz wyraźniejszy „odwrot od słowa” w erze „postkultury”, wypieranie słowa pisanego (a zatem w jakiejś mierze i logosu) przez kulturę obrazu i dźwięku (wszechobecność mass mediów, inwazja muzyki, zwłaszcza zaś muzyki młodzieżowej). Przyczyny tego stanu rzeczy są wielorakie: rozwój elektronicznych środków informacji; uświadomienie sobie zafałszowań, jakie nieuchronnie niesie ze sobą język; niemożność intelektualnego ogarnięcia i spontanicznego przeżycia coraz odleglejszej i obcej doświadczeniu współczesnego człowieka tradycji klasycznej (nader interesujące są spostrzeżenia o rozrastaniu się wysoce erudycyjnych glosariuszy, które stopniowo przeważają nad właściwym tekstem klasycznym).

Autor doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że język bywa nosicielem dyskursu władzy: „Kompletna gramatyka jest akceptacją porządku, hierarchizacją, tym bardziej dogłębną, gdyż narzuconą we wczesnym okresie życia, hierarchizacją sił i wartościowań przeważających w życiu politycznym” (s. 128). Nie znaczy to wszakże, iżby pochwalał anarchiczny bunt orędowników kontrkultury (przypomnijmy, że wykłady będące podstawą książki zostały wygłoszone w 1971 roku), skierowany przeciwko wszelkim strukturom „władzy — podporządkowania” umiejscowionym w języku. „Międzypokoleniowe zmiany języka są normalnym elementem historii społecznej. Jednak uprzednio takie zmiany i prowokacje werbalne młodych przeciw starym były wariantami ewolucyjnego kontinuum. Teraz pojawia się coś nowego: nastąpiła próba całkowitego odcięcia” (s. 129).

G. Steiner jest przekonany, iż rzeczywiste rozwiązanie skomplikowanych dylematów ery współczesnej przybliży się tylko wówczas, gdy nie odizolujemy się we wrogim milczeniu, lecz podejmiemy rozmowę mającą na celu odkrycie prawdy, w istnienie której G. Steiner — niepoprawny modernista (choć modernista naznaczony stygmatem sceptycyzmu) — nie przestał wierzyć (por. apologię nauki, zwłaszcza zaś matematyki, na ostatnich stronach eseju *Jutro*). Miłośnik Bartoka głęboko wierzy, że prawda, nawet najbardziej gorzka, jest lepsza niż uleganie najpiękniejszemu iluzjom.

G. Steiner nie używa w swych esejach modnego obecnie terminu „postmodernizm”. Mimo to jednak sformułowane przezeń diagnozy i oceny nie mogą być pominięte w toczącej się dzisiaj debacie nad sytuacją kultury w epoce upadku „wielkich opowieści”, stanowiących do tej pory siłę napędową cywilizacji europejskiej (w tym przede wszystkim „opowieści” modernistycznej z jej niezachwianą wiarą w aksjomat postępu).

Zbiór esejów G. Steinera (*nota bene*, są to eseje o wybitnych walorach literackich) pozwala nam wejrzeć w przemiany europejskiej samoświadomości kulturowej, zachodzące na przestrzeni XIX i XX wieku. Tym, co najgłębiej charakteryzuje obecny etap owych przeobrażeń jest — zdaniem autora — utrata poczucia pewności. Wraz z upadkiem mitu nieustannego postępu naukowo-technicznego (mitu stanowiącego ośrodek powszechnych jeszcze do niedawna przekonań o wyższości Zachodu nad resztą świata) zakwestionowana została cała dotychczasowa hierarchia wartości, wyznaczająca tożsamość kultury europejskiej. A bez jasno określonego porządku wartości, bez wyraźnych kryteriów odróżniania tego, co dobre i złe, prawdziwe i fałszywe *etc.*, bez umiejętności snucia marzeń o przyszłości (co wcale nie znaczy: tworzenia nowych utopii), niemożliwe jest — według G. Steinera — dalsze istnienie kultury jako takiej (stąd wprowadzony przez autora termin „postkultura”).

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 studiów<sup>1</sup> Zygmunta Baumana — uczonego, który wyjechał z kraju w wyniku wydarzeń marcowych 1968 roku. Autor *Nowoczesności i Zagłady*<sup>2</sup> 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