

Magdalena Bauchrowicz-Kłodzińska*

Zatrute owoce nowoczesności. Kulturowy sens tragicznych dziejów XX-wiecznej Europy w refleksji Zygmunta Baumana, Ágnes Heller i Czesława Miłosza

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2016.055>

Streszczenie: Celem artykułu jest próba rekonstrukcji oraz analizy dyskursów filozoficznych i literackich trzech wybranych autorów środkowoeuropejskich, którzy usiłowali opisać kategorię nowoczesności z perspektywy traumatycznego doświadczenia totalitaryzmu. Zestawienie wypowiedzi dwojga współczesnych filozofów kultury: Zygmunta Baumana oraz Ágnes Heller, ma na celu wskazanie głównych problemów oraz założeń krytycznej autorefleksji kultury zachodniej. Wspólne obojgu myślicielom przekonanie o potencjalnie ambiwalentnym charakterze samej cywilizacji stanowi punkt wyjścia do rozważań nad szczególną rolą literatury jako świadka XX-wiecznej historii, a zarazem narzędzia krytycznej lektury humanistycznego dziedzictwa zachodniej Europy. Rozważania te projektują możliwe kierunki interpretacji tomu okupacyjnych esejów Czesława Miłosza, uznawanych za pierwszą w polskiej literaturze tak oryginalną formalnie i problemowo doniosłą refleksję o nowoczesności.

Słowa kluczowe: nowoczesność, Zygmunt Bauman, Ágnes Heller, Czesław Miłosz, kultura europejska

Abstract: The paper aims to attempt the reconstruction and analysis of the philosophical and literary discourses of three selected Central European authors, who all tried to outline the concept of modernity from the perspective of their traumatic experience of totalitarianism. The point of this collation of the views of two contemporary philosophers of culture, Zygmunt Bauman and Ágnes Heller, is

* Historyk literatury i krytyk literacki. Jej zainteresowania badawcze dotyczą literatury współczesnej ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Czesława Miłosza oraz związków literatury i filozofii. E-mail: embem@wp.pl.

to indicate the major problems involved in and assumptions made by critical self-reflective thought in the Western culture. The opinion held by both thinkers, that civilisation itself is potentially ambivalent, serves the author as a starting point for considering the special role of literature as a witness to twentieth-century history, as well as an instrument of critical reading of the Western Europe inheritance within the scope of the humanities. That reflection maps out the possible directions in which to interpret a collection of essays by Czesław Miłosz. Written under the German occupation of Poland during World War II, those essays are considered the first cogitative work of Polish literature to concern modernity and display both such originality of form and such importance of issues raised.

Keywords: modernity, Zygmunt Bauman, Ágnes Heller, Czesław Miłosz, European culture

Autorefleksyjny potencjał pojęcia „nowoczesności”

Kategoria „nowoczesności”, którą u schyłku XVIII stulecia wprowadził do filozofii Friedrich Hegel¹, w myśli humanistycznej spełnia każdorazowo funkcję podobną do zwierciadła². Jako matryca rozumienia dziejów, ich interpretacyjny samozwrotny model, a zarazem mediacyjny konstrukt, zdeterminowany przez światopoglądowe preferencje i wyobraźnię poszczególnych autorów, pozwala bowiem danej epoce zobaczyć samą siebie, uzyskać samoświadomość³. Choć już wcześniej, tj. od okresu późnej scholastyki aż po epokę Kanta, powstawały dzieła, w których, krytykując zdobycze reformacji, renesansu oraz nowożytnych nauk przyrodniczych, starano się wydestylować i wypowiedzieć samowiedzę „nowych czasów”, jednak to tak charakterystyczne autoreferencjalne dążenie poznawcze współczesności otrzymało postać filozoficznego problemu dopiero pod piórem autora *Fenomenologii ducha*, nadto stając się kluczowym wątkiem rozważań niemieckiego myśliciela⁴. Oryginalność jego rozumienia „samowiedzy nowoczesności” zasadzała się ty-

¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 13. Autor w innym miejscu swej rozprawy wyjaśnia, że określeniem *modernitas* posługiwano się już od późnego antyku przy konstruowaniu chronologicznej opozycji między „nowymi czasami” a starożytnością (*antiquitas*).

² Jednym z paradoksów pojęcia „nowoczesności” jest widzenie w nim fenomenu doświadczenia kulturowego i tym samym faktu terażniejszego. Jest ono zatem użyteczne dla każdego pokolenia, usiłującego uchwycić sens terażniejszości jako taki – *Doświadczenie nowoczesności. Perspektywa polska – perspektywa europejska*, red. E. Paczoska, J. Kulas, M. Golubiewski, Warszawa 2012, s. 19. Por. również P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, wstęp K. Michalski, t. I, Warszawa–Kraków 2010, s. 166.

³ W tym rozumieniu wyróżnikiem szerokiej definicji nowoczesności staje się stosunek myślącego podmiotu do doświadczanej historii, na którą rzutuje on własne wyobrażenie o jej procesualności, możliwej do opisanego za pomocą takich jakości, jak wektorowość, kierunkowość czy zależność od „obiektywnych praw”. Zygmunt Bauman właśnie te parametry nazywa „nowoczesnym złudzeniem – wynikłym zresztą nie z wadliwego odczytania historii, lecz z pewnej, historycznie określonej ambicji wobec niej – zamiaru świadomego pokierowania procesem (i takiego układu instytucjonalnego, który był z owego zamiaru poczęty, z niego sens czerpiąc i jemu sens nadając)” – Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Humanista w ponowoczesnym świecie. Rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, Poznań 1997, s. 56.

⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 26.

leż na dostrzeżeniu dialektycznej dynamiki terażniejszego momentu dziejów, poddanego ustawicznemu ruchowi i rozdzieranego przez sprzeczności, co na uznaniu owego momentu za „okres przejściowy”, zwrócony już ku przyszłości, mającej przynieść rozwiązanie aktualnych problemów⁵. Procesualny wymiar tak pojętych dziejów nakładał więc szczególnie zobowiązanie na zanurzony w nich poznający podmiot, co Jürgen Habermas celnie rekonstruował, zauważając, że:

Powstaje perspektywa, w której współcześni czują się wezwani przez trybunał przyszłej terażniejszości jako jej przeszłość. Powstaje sugestia odpowiedzialności za związek danej sytuacji z następną, za kontynuację procesu, który zatracił cechy naturalności i nie obiecuje samej przez się zrozumiałej ciągłości⁶.

W strukturze nowożytnej podmiotowości, reprezentowanej przez wolną oraz zdolną do abstrakcyjnego myślenia jednostkę, znajdował wyraz najbardziej podstawowy i emblematyczny mechanizm „nowych czasów”, czyli zasada analitycznej autorefleksji. Jako sprawdzone narzędzie poznawcze, środek ustanawiania w świecie intelektualnego porządku, gwarantowała ona zrozumienie całokształtu złożonych, niejednorodnych ludzkich doświadczeń. Tym samym pierwsza próba określenia przez refleksyjną jednostkę istoty nowoczesności stanowiła zarazem jej krytykę⁷, a w heglowskim słowniku pojęciowym wyobrażenie historii jako „nowych czasów” zrosło się z takimi zjawiskami, uznanymi za jej konstytutywne cechy, jak: postęp, rozwój, emancypacja, duch czasów oraz kryzys⁸.

Kryzys. Drugie imię nowoczesności?

Na przestrzeni kolejnych epok potrzeba problematyzowania i oceny doświadczenia nowoczesności zajęła stałe miejsce w repertuarze intelektualnych zobowiązań humanistycznej elity. Mimo że międzypokoleniową sztafetę diagnostów europejskiej kultury tworzą reprezentanci odmiennych dziedzin wiedzy i różnych ideowych orientacji (odnajdziemy tam zawodowych filozofów, piszących naukowe traktaty, ale również myślicieli czy twórców nierzadko nadających swym rozważaniom formę dzieł artystycznych⁹), formułowane przez nich wnioski z czasem coraz silniej zabarwiała wspólna minorowa tonacja, którą, począwszy od XX stulecia, zaczęła wypierać powszechna już wówczas świadomość kryzysu¹⁰.

⁵ Ibidem, s. 14–15.

⁶ Ibidem, s. 72.

⁷ Ibidem, s. 26.

⁸ Ibidem, s. 15–16.

⁹ Na wyjątkowy krytyczno-analityczny potencjał sztuki w kontekście refleksji o nowoczesności zwracał uwagę Carl Friedrich von Weizsäcker (zob. *Refleksje końcowe*, przeł. A. Wolkowicz, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 262), podsumowując dyskusję o kryzysie toczoną w ramach seminarium z udziałem wybitnych uczonych w Castel Gandolfo w 1985 r.: „Z nasilonym postrzeganiem kryzysu mamy do czynienia od ponad wieku. Szczególnie czułym sejsmografem okazała się sztuka, która mniej więcej od czasów Baudelaire’a przestała się utożsamiać ze współczesną cywilizacją. Przed 1914 rokiem poeci przepowiedzieli wojnę światową. W optymizmie, jaki zapanował po roku 1945, prawdziwie twórcza sztuka nie brała udziału”.

¹⁰ Zygmunt Drozdowicz (*Europa wobec kryzysu racjonalności. Problemy i wyzwania*, w: *Europa wspólnych wartości*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2005, s. 1) zwracając uwagę na trwały związek kategorii „nowoczesności” oraz „kryzysu”, konstatuje, że: „Osiągnięciem XX wieku jest powszechna świadomość kryzysu”. Krzysztof Tyszką (*Schylki, upadki, zmierzchy. O losach idei kryzysu w myśli dwudziestowiecznej*, Warszawa 2014, s. 19 i n.) rozpoczyna zaś swe szczegółowe socjologiczne analizy

Zasadnicza zmiana w charakterze XX-wiecznych dyskursów tematyzujących „samowiedzę nowoczesności” dotyczyła właśnie nowego sposobu ujmowania relacji między horyzontem przeżywanej współczesności a poczuciem kryzysu. W zjawisku uznawanym dotąd raczej za momentalne i stanowiące wyłącznie jeden z wielu komponentów nowoczesnego uniwersum¹¹ rozpoznano bowiem jego najważniejszy i niezmienny *definiens*, a zarazem swoisty emblemat epoki.

Fakt, że właśnie ubiegłe stulecie stało się, w rozumieniu jego świadków, istotną cezurą dla wszelkich prób opisu nowoczesności, niewątpliwie należy wiązać z charakterem, zakresem oraz natężeniem manifestujących się wówczas negatywnych idei, zjawisk oraz wydarzeń – porażających niewyobrażalnym okrucieństwem. Kompromitujących tym samym humanistyczną tradycję, zasady zdrowego rozsądku czy zwykłe poczucie przyzwoitości. W ówczesnym konwulsyjnym tempie „historycznego przyspieszenia” nałożyły się na siebie, a wręcz zrosły w jedno, euforia, towarzysząca imponującemu rozwojowi naukowo-technicznemu, dającym nadzieję na lepszą, szczęśliwszą egzystencję, oraz hiobowa skarga, znacząca datami krwawych rewolucji i dwóch światowych wojen¹². Utopia postępu z jej niesłabnącą wiarą w możliwość doczesnego samozbawienia się ludzkości została urzeczywistniona pod postacią przerażającej dystopii (antyutopii)¹³, tożsamej z krwawym pochodem przez XX-wieczne dzieje „nowego” człowieka, który okazywał się nie tylko zbrodniarzem, zdolnym rozpętać „zło radykalne” Auschwitz¹⁴ i sowieckich łagrów, lecz nadto kłamcą, biegłym w sztuce makiawelicznej racjonalizacji fałszu oraz przemocy jako fundamentu totalitarnych ideologii¹⁵. Na ten paradoksalny, samozapreczny schemat rozwoju nowoczesności zwraca-

od tezy, zgodnie z którą: „Wiek XX zwykle się określać mianem »wieku kryzysu«”. Zob. także K. Tyszka, *Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*, Warszawa 2014, s. 13–14.

¹¹ Warto odnotować, że – jak rekonstruował to Paul Ricoeur na przykładzie pism Rousseau (*Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 168–169) – jeszcze przed 1789 r. w rozważaniach o rewolucji pojęciu kryzysu przypisywano pozytywne konotacje znaczeniowe. Było ono postrzegane jako doświadczenie z natury swej momentalne i dobroczynne w skutkach, rozstrzygające bowiem o kształcie przyszłości czy wręcz otwierające teraźniejszość na mającą nadejść nową epokę. Sposób, w jaki aktualizowano bogatą semantykę tego terminu, zaświadczał więc o symptomatycznej dla świadomości europejskiej w XVIII w. niesłabnącej wierze w postęp. Ricoeur zasadnie podsumowywał więc, że właśnie „ideologia postępu pozwoliła włączyć ideę kryzysu do zdecydowanie optymistycznej filozofii polityki”.

¹² Tę dwoistą, pełną podskórnych sprzeczności, aurę pierwszych dekad XX w. dobrze oddaje jeden z prozatorskich fragmentów *Pieska przyrodzonego*. Poeta kreśli tam wymowny obraz ludzkości, która choć tak dotkliwie doświadczona przez Wielką Wojnę, jednak nadal pielęgnuje progresywistyczno-faustowskie wyobrażenie historii jako ustawicznego dążenia ku horyzontom lepszego jutra. Wyjątkowość prezentowanej w tym utworze podmiotowej świadomości jest zarazem świadectwem przemiany perspektywy oglądu przeszłych zdarzeń. Dla mówiącego „ja” żadne piękno ni nadrzędna wartość, żaden dziejowy telos nie uzasadnia już szaleńczego rytmu historii, w trybach której giną miliony anonimowych istnień. Zob. Cz. Miłosz, *Chwilo!*, w: idem, *Piesek przyrodzone*, Kraków 2011, s. 249–250.

¹³ Zwyczajowo pojęcia te uważa się za synonimiczne, choć Michał Głazewski (*Dystopia albo ontologia Zło-bytu*, „Przegląd Pedagogiczny” 2010, nr 1, s. 31–36) proponuje traktować dystopię jako szczególny przypadek antyutopii. Za wart uwagi można również uznać przytaczany przez tego autora fakt, że proces krystalizowania się narracji dystopijnej jako wyrazu „zwątpienia w modernistyczny mit dobrodziejstwa postępu technicznego” doskonale ilustruje twórczość Herberta George’a Wellsa, zwłaszcza zaś jego dzieła powstałe po dwukrotnej podróży pisarza do ZSRR (w 1914 oraz 1920 r.), np. powieść o symptomatycznym tytule *Ludzie jak bogowie* (1923).

¹⁴ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, przeł. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 27.

¹⁵ Zdaniem historyków totalizujący dyskurs kłamstwa, choć wykorzystywany także przez propagandę nazistowską, był jednak przede wszystkim właściwym fundamentem, zasadą oraz istotą komunizmu. Francuski sowietolog, Alain Besançon, uznawał w tym kontekście sowiecki ustrój za paradygmaticzny przykład „logokracji”, czyli władzy słowa i absolutnej politycznej władzy nad słowami (zob. A. Besançon, *Świadek wieku. Wybór publicystyki z pierwszego i drugiego obiegu*, t. 1–2, zebrał i oprac. F. Memches, Warszawa 2006). Podobny wniosek pojawiał się również w relacjach większości spośród polskich lub europejskich „naocznych świadków”, którzy poznali życie w leninowsko-stalinowskiej Rosji. Aleksander Wat, który w latach 1940–1941 jako przestępca polityczny był więziony na terenie ZSRR, skąd do Polski powrócił dopiero w 1946 r., przenikliwie konstatawał w rozmowie z Miłoszem (A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, rozmowy przeprowadził i przedmową opatrzył

cali uwagę liczni autorzy analizujący jej złożoną problematykę, wśród nich zaś zwłaszcza Theodor Adorno i Max Horkheimer¹⁶ czy współcześnie pisząca węgierska filozof, Ágnes Heller. Oryginalność jej analitycznej perspektywy zasadza się na operowaniu syntetycznym skrótem, pozwalającym wpisać dzieje europejskiej cywilizacji między dwa bieguny – mit postępu oraz mit upadku. Pod piórem autorki *A Theory of Modernity* minione stulecie niejednokrotnie uzyskiwało interpretację właśnie jako diaboliczny wiek katastrof, będący efektem zawiedzionych obietnic i zdradzonych przyrzeczeń. A więc jako opaczny skutek urzeczywistnienia tych wszystkich progresywnych idei, które począwszy od przełomowego *le siècle des Lumières* formowały europejską świadomość, wmawiając w nią poczucie dziejowego optymizmu oraz sprawczy triumfalizm, oparty na idei faustowskiej mocy samoświadomego podmiotu¹⁷. Dobrze ilustruje owe tezy następujący fragment z pism wspomnianej myślicielki:

Filozofia uzasadniająca nowoczesność – twierdzi Heller – została zrealizowana w praktyce; jednak zamiast raju zstępującego na ziemię, ziemia stała się piekłem. Rzeczywiście, szybkie pociągi zmierzały ku swemu ostatecznemu celowi – końcowe stacje nazywały się Auschwitz i Gułag – ku stacjom ostatecznej eksterminacji¹⁸.

Wewnętrzny algorytm rozwoju nowoczesności jawi się więc jako dialektyczny w sposób tyleż paradoksalny, ile konieczny i nieusuwalny, na co zwracał uwagę także Zygmunt Bauman, pisząc o niemożności odseparowania od siebie jej „jasnych” i „ciemnych” nurtów¹⁹. Za doskonałą egzemplifikację tej tezy może posłużyć choćby dwuznaczna semantyka figury wspomnianego pociągu. Początkowo symbolizował on wszakże jedynie imponujący postęp techniki oraz zdobywcą postawę człowieka-konstruktora, dziś jednak jest zarazem metaforą systemowo zorganizowanego „mechanizmu” nowoczesnego ludobójstwa, ponu-

Cz. Miłosz, t. 2, Warszawa 1990, s. 40–41): „[...] wszystkie wypowiedzi komunizmu są *jenseits der Wahrheit und der Lüge*. Nie antysens, ale sens nadrzędny, nie szalenstwo, ale metoda. [...] To było najgenialniejsze z osiągnięć komunizmu, że wyrwał z korzeniami odwieczne kryterium prawdy i fałszu. O prawdziwości i fałszywości każdorazowej wypowiedzi dekretował Pan, jedyny właściciel wszystkich rzeczy, ludzi i słów, jego dekret sprawił, że wczoraj słowo »Hitler« oznaczało wcielenie Belzebuba, a dziś – w całej szczeroci i prostocie ducha – czczone nazwisko sprzymierzeńca, każde słowo w każdej chwili mogło oznaczać co bądź. To nie kłamstwo, hipokryzja, one były przed Stalinem. To była totalna alienacja – we wszystkich znaczeniach tego słowa – ludzkiej mowy”. Sam Miłosz (zob. Cz. Miłosz, *Nowoczesność idylliczna?*, „Znak” 2003, nr 12 (583), s. 49) wspominał zaś po latach, jak w 1940 r. w okupowanym przez Sowieców Lwowie z głośników rozbrzmiewała propaganda *Pieśń o ojczyźnie* ze słynnym refrenem: „Nie znam żadnego innego kraju, w którym człowiek oddychałby tak swobodnie”.

¹⁶ Klasyczna już rozprawa frankfurtczyków z 1947 r. właściwie zasadza się na krytycznej analizie aporetycznej logiki nowoczesności utożsamionej z *Aufklärung*, zob. T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994. Marek J. Siemek jako kontynuatorów i epigonów tej linii myślenia wskazuje również m.in.: Lacana, Foucaulta, Baudrillarda, Deleuze’a czy Derridę (zob. M. J. Siemek, *Rozum między światłem a cieniem oświecenia*, posłowie do: T. Adorno, M. Horkheimer, op. cit., s. 293). Por. także J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 42.

¹⁷ Á. Heller, *Requiem dla stulecia*, przeł. K. Leszczyńska, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 51, s. 68.

¹⁸ Taż, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Zakożenia filozoficzne*, przeł. T. Markiewka, w: *Eseje o nowoczesności*, red. naukowa J. P. Hudzik, współpraca redakcyjna i słowo wstępne W. Bulira, Toruń 2012, s. 106. Por. ibidem: „W naszym stuleciu Pochód Historii objawił się pod postacią marszu pogrzebowego, granego w takt stworzonej przez człowieka Apokalipsy” – Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford 1993, s. 72, cyt. za: W. Bulira, *Holocaust a tak zwana racjonalizacja świata nowoczesnego*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych” OL PAN 2008, s. 76.

¹⁹ Z. Bauman, *O nowoczesności TEJ Zagłady – raz jeszcze*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2, s. 126.

rym „znakiem Holokaustu”, „swoistą metonimią, przedmiotem, który odsyła do nieprzedstawialnego i niewyraźnego”²⁰.

Prawda Zagłady prawdą o nowoczesności. Dwugłos Baumana i Heller

Porażające skalą metodycznego okrucieństwa przykłady XX-wiecznych masowych zbrodni i wojennych zniszczeń, dokonywanych przy wydatnym udziale europejskiej nauki oraz techniki, rzuciły nowe, wstydliwie bolesne światło na fenomen nowoczesności. Ścisłej mówiąc, zmuszały do ponownego przemyślenia jego istoty w porządku pytań o etyczną kondycję jednostki jako bytu historycznego i społecznego. Podejmowane wówczas próby sproblematyzowania doświadczenia nowoczesnych dziejów europejskiego ducha cechowała krytycznie jednostronna perspektywa. Tendencja owa, już w XVIII czy XIX stuleciu właściwa przenikliwym anatomom czasów nowożytnych w rodzaju Vica, Rousseau albo Tocqueville’a²¹, a nawet Nietzschego, występowała teraz o wiele częściej i z silniejszym niż dotąd natężeniem. Natomiast formy jej manifestowania się wyróżniał szczególnie radykalizm²². Współczesna myśl krytyczna, wyraźnie ciągnąc w kierunku „kryzologicznych” generalizacji – w skrajnej postaci utożsamiających kulturę Starego Kontynentu z „laboratorium zmierzchu”²³ albo miejscem zagłady człowieka²⁴ – nie tylko bowiem znajdowała umocowanie w bezdyskusyjnych, pełnych gorzkiej wiedzy argumentach, opartych na uznaniu losu ofiar hitlerowskiego i stalinowskiego totalitaryzmu za złowieszcze *signum* „moralnych/ontologicznych/ metafizycznych transgresji XX wieku”²⁵. Symptomatyczny stał się dla niej również autokrytycyzm, polegający na przeprowadzaniu analizy nowoczesnej formacji kulturowej niejako „od środka”, czyli z wnętrza i w imieniu nowoczesności, a przy tym z intencją odsłonięcia jej źródłowych, czasem zupełnie nieświadomych podstaw, słabości bądź ograniczeń²⁶. Realizujące te właśnie przesłanki klasyczne już studium z 1947 r., autorstwa dwóch najwybitniejszych współtwórców Szkoły Frankfurckiej, określiło poniekąd paradyg-

²⁰ Zob. W. Tomasiak, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*, Wrocław 2007. W kontekście rozważań o dwuznacznej roli nowoczesnej techniki znamienne są następujące uwagi autora: „Lokomotywa i wagon – metafory XIX-wiecznego postępu – zjawiają się dziś jako znaki Holokaustu i pełnią funkcję swoistych metonimii, przedmiotów, które odsyłają do nieprzedstawianego i niewyraźnego” (ibidem, s. 377). Warto również dodać, że przedostatni rozdział książki Tomasiaka został zatytułowany *Stacja końcowa: Auschwitz. O pociągach i „śmierci przemysłowej”*. Por. także D. J. K. Peukert, *Geneza „rozwiązania ostatecznego”* wprowadzona z ducha nauki, w: *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, wybór i oprac. H. Orłowski, przeł. M. Tomczak, Poznań 2000.

²¹ J. Jedlicki, *Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, „Znak” 1996, nr 1 (488), s. 10–15.

²² M. J. Siemek, pisząc o jakościowej zmianie, którą w europejskiej tradycji humanistycznej drugiej połowy ubiegłego stulecia zapoczątkowała *Dialektyka oświecenia*, wyjaśniał, że w powstających wcześniej analizach nowoczesności pióra różnych filozofów – od Rousseau aż po Bergsona czy Jamesa – „krytyka kultury bywała wprawdzie totalna (o ile właśnie złudzenie, iż patrz! »spoza«, pozwalało im ująć tę kulturę jako zamkniętą totalność), ale nigdy nie była radykalna w źródłowym sensie sięgania do samych korzeni tego, co krytykowane”. Zob. M. J. Siemek, *Rozum między światłem a cieniem oświecenia*, s. 287.

²³ M. Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2004, s. 111.

²⁴ R. Spaemann, *Uniwersalizm czy europocentryzm*, przeł. T. Fiałkowski, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 494.

²⁵ Á. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej*, s. 107.

²⁶ M. J. Siemek, *Rozum między światłem a cieniem oświecenia*, s. 287.

mat samozwrotnej refleksji, która, demaskując i przewyższając destrukcyjny potencjał nowoczesnego rozumu, miała bronić go przed nim samym.

Jeśli model stworzony przez Horkheimera i Adorna uznać za rodzaj humanistycznej „odysei”, projektującej ruch myśli od wyjściowej krytycznej weryfikacji do finalnych konstruktywnych przewartościowań, wówczas w *Dialektyce oświecenia* zasadnie widzieć można uniwersalny kontekst porównawczy dla przedsięwziętych w drugiej połowie zeszłego stulecia różnorodnych prób dyskursywizacji nowoczesności z perspektywy traumatycznego doświadczenia lat 1939–1945. O ile przekonanie o bezprecedensowym charakterze tego wydarzenia, zwłaszcza zaś o jego znaczeniu ekstremalnego wyzwania intelektualnego i moralnego dla świadomości europejskiej, jest wspólne niemal wszystkim uczestnikom powojennej debaty o nowoczesności, o tyle ich ideowe stanowiska czy teoretyczne konceptualizacje owego fenomenu były nieraz bardzo spolaryzowane. Różnice między nimi dotyczyły nie tylko kwestii etiologicznej przynależności niektórych zjawisk nowożytnego uniwersum do samej istoty kultury europejskiej²⁷, lecz także jego wieloaspektowego uwikłania w fundamentalne kwestie filozoficzne, takie jak choćby związek między charakterem podmiotowego poznania oraz prawomocnością norm aksjologicznych a nowoczesną wizją antropologiczną.

Właśnie na gruncie intelektualnego sprzeciwu wobec pojęciowo-jakościowych fundamentów nowoczesności, utożsamianej z totalnym i kompletnym panowaniem rozumu, wyrósł dyskurs postmodernistyczny²⁸. Zarzucano mu wprawdzie nazbyt radykalną negację jej filozoficznych założeń, a tym samym demonizowanie obrazu nowożytnej racjonalności oraz respektującego jej zasady podmiotu²⁹. Warto jednak zwrócić uwagę na mieszczące się w nurcie owej refleksji takie interpretacje epoki nowożytnej, których koncepcja ideowa – może wzorem dzieła frankfurckich – nie ogranicza się wyłącznie do logiki kontestacji i rewizjonistycznej analizy, lecz, będąc wyrazem autorskiego poczucia odpowiedzialności za etyczną jakość ludzkiego bycia w świecie, służy poszukiwaniu najlepszej organizującej je maksymy. Stanowiącej tyleż fundament godności człowieka i jego relacji wobec bliźnich, co niepodważalny argument przeciw zbrodni, która *in potentia* tkwi zawsze w samym rdzeniu cywilizacji. Intencja konstruowania pozytywnego programu lub choćby postawienia pytań o warunki jego zaistnienia, słusznie zresztą oceniana przez jednego ze znawców twórczości Ágnes Heller jako „najwyższa naiwność, ale i największa powinność intelektualisty” w XX w.³⁰, wyraźna jest zarówno w filozoficznych esejach autorki *A Theory of Modernity*, jak i w pracach Zygmunta Baumana. W realistyczno-konsolacyjnej postawie węgierskiej myślicielki oraz pesymistyczno-alarmistycznym stanowisku polskiego socjologa można tedy rozpoznać reprezentacje dwóch różnych, choć zarazem do pewnego stopnia porównywalnych ze sobą, strategii interpretowania relacji między zjawiskiem nowoczesności a okru-

²⁷ Zygmunt Bauman pisze o tym interesująco w kontekście dominujących koncepcji rozumienia Holocaustu jako patologicznego incydentu czy powstałej w dość przypadkowy sposób i najzupełniej obcej zdrowej tkance kultury „rakowatej narośli”, zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009, s. 8–10, 45, 57. W do pewnego stopnia podobny sposób zjawisko faszyzmu prezentował w swej fenomenologicznej analizie Tadeusz Kroński, *Faszyzm a tradycja europejska*, przedmowa, wybór i oprac. A. Kolakowski, Warszawa 2014.

²⁸ Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1997.

²⁹ Por. zwłaszcza fragmenty Habermasowskiego Wykładu XI: *Inne wyjście z filozofii podmiotu – rozum komunikacyjny vs ześrodkowany w podmiocie* oraz Wykładu XII: *Normatywna zawartość nowoczesności* – J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 334–383.

³⁰ W. Bulira, *W poszukiwaniu „arche”*. Wprowadzenie do teorii nowoczesności Ágnes Heller, słowo wstępne w: Á. Heller, *Eseje o nowoczesności*, s. 37.

cieństwami II wojny światowej. Wprawdzie oboje autorzy zgodnie twierdzą, że samą istotę nowoczesnej cywilizacji trwale naznacza ukryta pod werniksem kultury potencjalna groźba objawienia się zła³¹, której naturalnym, acz w swej bezwzględności porażająco niereczywistym spełnieniem był właśnie nazistowski i bolszewicki totalitaryzm. Każde z nich usiłuje jednak na swój sposób intelektualnie „rozbroić” destrukcyjne impulsy nowoczesności, dążąc najpierw do unaocznienia ich za pomocą skrupulatnej, źródłowej analizy, ostatecznie zaś – zneutralizowania. U Heller środkiem prowadzącym do tego celu ma być konstruktywne praktykowanie empatycznej pamięci³². Podczas gdy Bauman apeluje o przywrócenie idei pluralizmu – w charakterze regulatora życia społecznego, oraz idei tego, co bezwarunkowe – jako fundamentu nowej koncepcji moralności społecznej³³. Wybór tak odmiennych rozwiązań wydaje się oczywistą konsekwencją określonych przekonań epistemologicznych, które dotyczą możliwości zrozumienia i wyjaśnienia nowoczesnych mechanizmów generujących zaistnienie zła masowej zbrodni i totalitarnej przemocy w rzeczywistości historycznej XX w. O ile bowiem autor *Nowoczesności i Zagłady* przekonuje, że analiza samej nowoczesności pozwoli opisać i wytłumaczyć najdramatyczniejsze doświadczenia ostatniej wojny, a tym samym uniknąć ich w przyszłości, o tyle zdaniem węgierskiej filozof pozostajemy właściwie bezbronni wobec niebezpieczeństwa ponownej erupcji niewyobraźalnego zła, ponieważ zawsze objawia się ono w naszym świecie jako zjawisko zupełnie irracjonalne i pozbawione sensu, więc zarazem nie dające się zrozumieć ni nawet ująć w języku dyskursywnych pojęć. Wysiłkom rozumowego „przepracowania” historycznej katastrofy XX w. przeciwstawia się zatem postawę świadka i realizowaną przezeń pracę żałoby, trud empatycznego „wchodzenia” w sytuację ofiar totalitarnej zbrodni, które ginęły, nie rozumiejąc dlaczego.

Zestawienie tych dwóch głosów współcześnie żyjących teoretyków nowoczesności, którzy ze względu na swe pochodzenie z Europy Środkowej oraz dzieje osobistej biografii mieli nierzadko bezpośredni udział w najtragiczniejszych wydarzeniach ubiegłego stulecia³⁴, nabiera znaczenia czytelnej opozycji między *stricte* intelektualnym, spekulatywnym a uczuciowym czy szerzej egzystencjalnym modelem konfrontowania się humanistów z fenomenem XX-wiecznego totalizmu³⁵. Lista różnic dzielących oba stanowiska jest, oczywiście, dłuższa. Daje ona przede wszystkim wyobrażenie o szeregu fundamentalnych zagadnień szczegółowych, które nie tylko współtworzą strukturalno-problemowy kształt koncepcji zarówno Baumana, jak i Heller, lecz także wyznaczają punkty węzłowe poważnego namysłu nad nowoczesnością, przeprowadzanego z punktu widzenia jej XX-wiecznego

³¹ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, s. 33.

³² Por. Á. Heller, *Pamięć i zapomnianie. O sensie i braku sensu*, przeł. A. Kopacki, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 52/53, s. 26–27; eadem, *Requiem dla stulecia*, przeł. K. Leszczyńska, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 51, s. 72.

³³ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, 231–232, 272.

³⁴ Zob. Á. Heller, *The essence is Good but all the appearance is Evil*, wywiad z Csaba Polony, <http://www.leftcurve.org/LC22WebPages/heller.html> (dostęp 26.10.2015). Zob. także eadem, *Der Affe auf dem Fahrrad. Eine Lebensgeschichte bearbeitet von János Kóhányai*, Berlin–Wiedeń 1999, s. 476 (przedruk fragmentów A. Krzemiński, *Pariasi i parweniusze*, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 51, s. 64–65); Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, s. 8–9, 423.

³⁵ Co ciekawe, na gruncie polskiej refleksji, skoncentrowanej przede wszystkim wokół pytania o doświadczenie Zagłady, socjologiczną perspektywę Baumana zestawiano z ujęciem pisarza i poety żydowskiego pochodzenia, Henryka Grynberga. Autor tomu opowiadań *Drohobycz, Drohobycz* wprawdzie podobnie jak Heller bronił tezy o niemożności logicznego wyjaśnienia Holokaustu. Inaczej jednak niż węgierska myślicielka odpowiedzialnością za zbrodnię nazistowskiego ludobójstwa obarczył nie nowoczesność, lecz przednowoczesny antysemityzm – por. S. Buryła, *Opisać Zagładę. Holokaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław 2006, s. 30.

mieszkańca³⁶. Do najważniejszych spośród nich niewątpliwie należy problem całościowej oceny nowoczesności, pytanie o naturę nowoczesnego zła, rolę człowieka w jego przygotowaniu czy kontekst skutków wykluczenia transcendencji z nowożytnego uniwersum.

W filozoficznej refleksji autorki *Requiem dla stulecia* kwestie te niejednokrotnie uzyskują intrygująco niejednoznaczną i bardziej zniuansowaną wykładnię niż w pracy polskiego badacza. Jego ujęcie, podporządkowane zasadom wnikliwej socjologicznej analizy, przybiera postać nieco stronniczej³⁷, lecz przekonująco wyrazistej konceptualizacji genezy Zagłady, uznawanej za „probierz ukrytych możliwości nowoczesnego społeczeństwa”³⁸. Rozważając przyczyny haniebnego totalitarnego „zaślepienia” europejskiej cywilizacji, Bauman odmałowuje samą istotę nowoczesności i prezentuje ją niby portret pamięciowy głównego podejrzanego. Zdaniem uczonego cała odpowiedzialność za narodziny nazistowskiej przemocy, kulminującej w aktach planowego ludobójstwa, spada bowiem właśnie na nowożytny kulturowy paradygmat emancypacyjnych idei oraz przekonań, które, od poświeceniowego przełomu uzyskując stopniowo dominujący wpływ na europejską rzeczywistość społeczną, ostatecznie poddały jednostkę władzy rozumu instrumentalnego z jego dyktatem zastąpienia „odpowiedzialności moralnej przez wykonawczą”³⁹. Tym samym autor omawianej pracy nie tylko stawia znak równości między umieszczonymi w tytule książki – nowoczesnością i Zagładą jako zjawiskami o podobnej etiologii czy konceptualnej dynamice, ale zarazem proponuje widzieć w nich wzajem oświeclające się i funkcjonalnie zależne od siebie fenomeny:

Podejrzewamy (nawet jeśli nie chcemy się do tego przyznać), że Zagłada mogła po prostu odsonić drugą twarz tego samego nowoczesnego społeczeństwa, którego inne, lepiej znane oblicze tak bardzo podziwiamy. I że obie te twarze doskonale pasują do tego samego ciała. Najbardziej zaś chyba lękamy się tego, że żadna z tych twarzy nie może istnieć bez drugiej, podobnie jak awers monety nie może istnieć bez rewersu⁴⁰.

Jeśli więc potworność masowego mordy oraz nihilizujące oddziaływanie ideologicznej przemocy ujawniają po prostu ukryty, jakby pozostający jedynie w stanie latencji, zbrodni czy rdzeń nowoczesnej rzeczywistości kulturowej, to sama nowoczesność, generując zsekularyzowaną, poddaną logicznej instrumentalizacji formę społecznego uniwersum, determinuje czysto ludzki charakter totalitarnego zła⁴¹. Jak widać, wnioski socjologa prowadzą do pesymistycznej wizji nowożytnej cywilizacji, która poniekąd sama przed sobą usiłuje ukryć fakt, że jej immanentną, najgłębszą istotą zawsze był i jest nadal gwałt. Cywilizacji, która trwa w stanie permanentnego zagrożenia, nie znajdując w sobie dostatecznie skutecznych

³⁶ Podobną intuicję o bliskości, by nie rzec tożsamości, tych dwóch kategorii problemowych – nowoczesnej cywilizacji i Holocaustu, sformułował w *Przedmowie* do swych studiów Bauman, zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, s. 21.

³⁷ Na temat dyskusji po publikacji polskiego wydania książki *Nowoczesność i Zagłada* (1992), zob. *Dyskusja o „Nowoczesności i Zagładzie” Zygmunta Baumana*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2, s. 89–126.

³⁸ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, s. 33.

³⁹ *Ibidem*, s. 144.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 36.

⁴¹ Owo antropologiczne zło ma przyczynę albo w poczuciu moralnie ślepej lojalności jednostki względem systemowo narzuconych obowiązków, albo też w determinizmie jej „racjonalnej troski o własny interes i własne przetrwanie”. Baumanowski nowoczesny podmiot wydaje się zatem każdorazowo uwikłany w pewien rodzaj zależności wobec zewnętrznych lub wewnętrznych impulsów – Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, s. 420. Por. również H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1998.

„przeciwiał”, immunizujących ją przeciwko wszczepionemu w nią *residuum* nowoczesnego zła. Wyraźnie zorientowany aksjologicznie wywód Baumana przekonuje, że jej beneficjentom pozostaje więc jedynie rozwijać bolesną samoświadomość grożącego im niebezpieczeństwa. Stąd też wysilek refleksji nad naturą nowoczesności, badanej w jej synchronicznym oraz diachronicznym kształcie, uzyskuje sens swego rodzaju działań profilaktycznych, które, choć niedoskonałe i niewystarczające, by zapobiec ponownej katastrofie, przez autora *Nowoczesności i Zagłady* uznawane są jednak za absolutnie konieczne.

W porównaniu z Baumanowską krytyczną analizą, przedstawiona przez Heller próba filozoficznej hermeneutyki nowożytnego podmiotu i jego społecznego świata może wydać się ujęciem zdecydowanie bardziej wyważonym, zachowującym pewien programowy realizm w formułowaniu ocen, a co najważniejsze – rozpatrującym fenomen nowoczesności z punktu widzenia interpretacji historyzologicznej. Dla węgierskiej myślicielki wartość krytalizacyjnego *clou* jej koncepcji ma przede wszystkim rozpoznanie nowoczesnej epoki jako etapu dziejów pozbawionego teleologicznej wykładni, wpisującej ludzką historię w plan metafizyki. Według autorki *A Theory of Modernity* oderwanie się porządku ziemskich losów ludzkości od eschatologicznych sensów historii świętej wyznaczyło bowiem moment właściwych narodzin nowoczesności i było tożsame z aktem autodeifikacji człowieka. Zapragnąwszy uniezależnić się od transcendentnej instancji, zawierzył on wszystko własnej racjonalności. Dzięki temu zyskał wprawdzie wolność wybierania między dobrem a złem, skazał jednak siebie i swój świat na absolutny brak sensu, którego poza Bogiem nikt nie jest w stanie ustanowić w sposób niepodważalny, nawet jeśli obwoła się jedynym prawodawcą i sędzią⁴². Sceną dla ludzkich dziejów stał się odtąd świat pozbawiony apriorycznie ugruntowanej fundamentalnej opozycji dobra i zła, prawdy i fałszu.

Suwerenność, podmiotowość oraz hegemonia rozumu, najważniejsze „zdobycze” nowożytnej jednostki, objawiają tym samym swą ambiwalentną moc czy też swoistą dialektyczną logikę rozwoju, co Heller nie tylko wyraźnie podkreśla, lecz także krytycznie ustosunkowuje się do zjawiska schematycznie jednostronnego oglądu nowoczesnego uniwersum i demonizowania jego obrazu. Właśnie stawiając pytanie o sprawstwo człowieka w przygotowaniu nowożytnej tragedii totalitaryzmów, autorka *Requiem dla stulecia* odsłania opaczny, przewrotny mechanizm ludzkiego działania w historii:

Przedstawienie europejskiego totalitaryzmu jest parodią Apokalipsy: zamiast sensu, posiada brak sensu, zamiast zrozumienia, niemożność zrozumienia⁴³.

Z punktu widzenia filozofa nowoczesność, będąca formą całkowitej emancypacji rozumu instrumentalnego, jawi się zatem jako parodystyczna wersja boskiego panowania nad dziejami. Naśladowanie Boga przez pragmatycznie racjonalny podmiot nie może się udać w świecie, w którym aksjologii odebrano transcendentną rękojmię. Nowożytne dzieje stają się zatem z winy samego człowieka epoką jeszcze dramatyczniejszego niż dotąd doświadczania przez niego przygodności własnej egzystencji. A zarazem epoką coraz bardziej uto-

⁴² Prototyp obrazu człowieka równego Bogu Heller jest skłonna widzieć już w postaci Prometeusza, biblijną opowieść o zbrodni Kaina odczytuje zaś jako pierwsze objawienie się pełni ludzkiej wolności, a zarazem pierwszą pozbawioną sensu opowieść – zob. Á. Heller, *Pamięć i zapominanie*, s. 24.

⁴³ Eadem, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 73.

pijnych, skrajnie radykalnych w formie projektów zaprowadzania totalnego porządku we wszystkich wymiarach życia.

Z rozpoznania myślicielki wyłania się wizja antropologiczna naznaczona piętnem szczególnego rodzaju tragizmu. Kondycję nowoczesnego podmiotu cechuje immanentne i paradoksalne uwikłanie w zło, którego nic i nikt nie jest już w stanie wytłumaczyć ni usensownić. Nie znajduje ono bowiem wyjaśnienia w metafizycznej modalności ludzkiego bycia oraz bytu jako takiego. Nowoczesnemu złu nie można zatem przypisać demonicznej natury, a jedynie irracjonalną, równoznaczną z dotkliwym brakiem sensu⁴⁴. Jak przekonuje Heller, to przecież człowiek – kształtujący swój los wedle własnej woli – nie tylko je stwarza, lecz także sam pada jego ofiarą. W ten sposób dochodzi zarazem do głosu niewytłumaczalna, pełna okrutnej ironii zasada, rządząca konstytuowaniem się historycznego wymiaru doświadczeń nowoczesnego podmiotu. Trauma XX-wiecznych masowych morderstw, ów porażający symbol absolutnego zła nowoczesności, stanowi przewrotny, właśnie ironiczny i okrutny zarazem skutek realizacji, może szlachetnego w intencjach, choć obsesyjnie forsowanego, marzenia o urzeczywistnieniu idei ziemskiego raj, doskonalszej przyszłości⁴⁵. Raz jeszcze spoza splątanej materii nowoczesnych dziejów wyłania się programowy poniekąd progresywizm, który, nakierowany na osiągnięcie przez ludzkość pełni wolności, ślepo fetyszyzuje postęp. Jako powszechna kategoria regulatywna, ten zeświecczony *erzac* chrześcijańskiej soteriologii odnosił się do wszystkich porządków kulturowego uniwersum człowieka – od techniki i przemysłu po sferę rozstrzygnięć aksjologicznych czy założeń ontologii – zwłaszcza zaś do dziedziny kształtowania nowożytnej świadomości historycznej, która, obierając sobie za fundament heglowską historiozofię, wykorzystywała absolutną wiarę w „zbawczą” siłę przyszłości, w jej dobre owoce, by legitymizować, usprawiedliwiać i rozgrzeszać teraźniejszość pełną konfliktów, niesprawiedliwości i cierpienia całych narodów⁴⁶. Patrząc z tej perspektywy, wydaje się zrozumiałe, dlaczego autorka *A Theory of Modernity*, odmiennie niż Bauman, nadzieję na okiełznanie niebezpiecznych tendencji nowoczesności wiąże nie z projektem autorefleksyjnej racjonalności analizującej bolesną przeszłość europejskiego ducha pod kątem genezy totalitarnego koszmaru, ale raczej ze skoncentrowanym na kategorii egzystencjalnego przeżycia praktykowaniem empatycznej wrażliwości, której dwa najważniejsze filary stanowią pamięć oraz odpowiedzialność.

Właśnie namysł nad kondycją nowoczesnej jednostki oraz uwzględnienie jej podmiotowego doświadczenia historycznego przenika i organizuje formułowaną przez Heller filozoficzną charakterystykę nowożytności. Antropologiczny horyzont, choć pozornie tak nieoczywisty, wyznacza punkt wyjścia i dojścia tej refleksji, czyniąc z niej tyleż rodzaj adresowanego do człowieka oskarżenia, co udzielonej mu lekcji i zachęty do uznania imperatywu odpowiedzialności, nie zaś jak dotąd wolności, za główną maksymę ludzkiego postępowania. Dowartościowanie samego aktu egzystencjalnego wyboru, który każdorazo-

⁴⁴ Eadem, *Pamięć i zapomnienie*, s. 25. W kontekście własnej refleksji o naturze nowoczesnego zła węgierska filozof przywołuje tam w charakterze argumentu tezę Hannah Arendt o „banalności zła”. Zdaniem Heller ontologiczny wymiar czy sposób istnienia świata przesądza o charakterze manifestujących się w nim kardynalnych, aksjologicznie przeciwstawnych wartości, dlatego w świecie bez Boga zło nie może mieć w sobie nic z wielkości czy diaboliczności.

⁴⁵ Eadem, *Czy po Holocauście można pisać poezję? Komentarz do „dictum” Adorna*, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 131, s. VI. Zob. także eadem, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej*, s. 106.

⁴⁶ Refleksje Heller są ilustracją tzw. ontologicznego „błędu przyszłości rzeczywistej” oraz związanego z nim aksjologicznego „błędu odroczonej wartości” – zob. G. L. Klein, *Rosjyscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, przeł. J. Szacki, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 379.

wo uwzględnia przeżywane przez jednostkę tu i teraz, wiążąc ją zarazem z terażniejszością i ze wspólnotą, okazuje się zaczątkiem oryginalnych prób ustanowienia nowej etyki – na miarę nowoczesności. Przedsiębrane z pozycji nowożytnej świadomości i naznaczone właściwym jej poczuciem ontologiczno-aksjologicznego niezakorzenia, przypominają one heroiczny bez mała wysiłek obrony hierarchii moralnych rozróżnień, możliwy jedynie we wnętrzu konkretnego „ja” i ze względu na rodzaj jego zobowiązań wobec innych, na niejako odczuwaną solidarność z nimi. Odsłania się tu, by tak rzec, również praktyczny wymiar rozpoznań i wniosków Heller, które – wkraczając w dziedzinę rozważań etyka czy filozofa egzystencji⁴⁷ – ukazują nieznaną twarz nowoczesnego podmiotu, nie tylko zdeterminowanego przez nowożytne uniwersum, lecz także zdolnego je kształtować, pod warunkiem jednak, że zaakceptuje on własną paradoksalną kondycję jako słabość, odnajdującą legitymizację dla sprzeciwu wobec zła oraz prawo do krytyki zwodniczych idei właśnie w swym zdeterminowaniu.

Na świadkach ubiegłego stulecia, które odegrało rolę katalizatora nowoczesności, doprowadzając ją do tragicznego przesilenia, znaczonego cierpieniem ofiar dwóch wojen światowych, Holocaustu, Gułagu czy Hiroszimy, ciążył wręcz moralny obowiązek przeprowadzenia sądu nad nowożytną epoką. Pod tym względem głos Baumana czy Heller nie jest zjawiskiem wyjątkowym. Współbrzmi raczej z chórem sędziów, a nierzadko po prostu oskarżycieli ideowo-filozoficznego podglebia *modernitas*. Zarazem jednak właśnie owe dwa stanowiska warto wyróżnić spośród rozmaitych odmian humanistycznego dyskursu, tematyzującego doświadczenie XX-wiecznych katastrof historycznych w języku filozofii, socjologii, antropologii kulturowej, literatury fikcjonalnej czy autobiograficznej; w tym z całego bogatego zbioru prac, tworzących jakby osobną podkategorię traumatycznych świadectw „poholokaustowych”⁴⁸. Zarówno w szeroko komentowanej *Nowoczesności i Zagładzie* polskiego socjologa, jak i oryginalnych, niekiedy zbliżonych do nurtu teologii politycznej, analizach węgierskiej filozof ogniskują się bowiem najistotniejsze punkty czy problemowe kierunki krytycznej autorefleksji kultury zachodniej, obwiniającej swe nowoczesne dzieje o katastrofę człowieczeństwa w XX w. Sposób ustrukturyzowania diagnozy obojga autorów, każdorazowo podporządkowanej pytaniom o genezę nowoczesności, jej ideowy rdzeń i mechanizmy rozwoju, o wpisany w nią obraz natury ludzkiej oraz historii, a także przemiany kategorii epistemicznej i aksjologicznej, zwłaszcza w kontekście rozumienia fenomenu nowoczesnego zła, ilustruje potencjalną wielostronność wszelkich teoretycznych konceptualizacji epoki nowoczesnej. Jako jej równoprawne charakterystyki mogą więc funkcjonować interpretacje uwzględniające kontekst transformacji ekonomicznych, społecznych i kulturowych, oraz takie, które operują wyłącznie perspektywą historiozoficzną lub dowartościowują jedynie aspekt filozofii moralności czy nawet wykorzystują ustalenia psychologii społecznej. Dobór analitycznego instrumentarium, możliwość współlistnienia kilku definicyjnych porządków bądź strategii jest, co oczywiste, funkcją złożonego, jakby wielowarstwowego charakteru samej nowoczesności. Zarazem jednak na koncepcyjny styl jej poszczególnych problematykacji prawdopodobnie największy wpływ mają światopogląd-

⁴⁷ W. Bulira, *W poszukiwaniu „arché”*, s. 24.

⁴⁸ O krytycznym potencjale najbardziej reprezentatywnych dzieł z tej grupy tekstów pisze Maria Janion, opierając się na twórczości m.in.: Imre Kertésza, Prima Leviego, Jeana Améry’ego, Elie Wiesela czy Bogdana Wojdowskiego. Zob. M. Janion, *Porzucić etyczną arogancję*, w: *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szosa*, red. B. A. Polak, T. Polak, Poznań 2011, s. 19.

dowe preferencje, etyczna wrażliwość i horyzont doświadczeń danego diagnosty, o czym przekonuje różnica między rozpoznaniem Heller a Baumana. Kluczowe wydają się pod tym względem skala oraz jakość osobistych przeżyć, traumatycznych konfrontacji z wydarzeniami XX w., nakładające na perspektywę poznawczą piszącego o nowoczesności zobowiązania świadka. Jego spojrzenie, trwale i boleśnie naznaczone przez pamięć, poczucie winy, wstyd lub lęk, można przyrównać do rodzaju filtru, pod wpływem którego nowoczesne uniwersum odsłania swą istotową ambiwalencję, kreacyjno-destrukcyjną moc⁴⁹.

Niewątpliwą zasługą obu przywołanych prac, a zwłaszcza rozważań Baumana z 1989 r., jest, nowatorska z punktu widzenia szeroko pojętej tradycji humanistycznej i owocna poznawczo, reinterpretacja totalitarnych zbrodni *sub specie* filozofii kultury. W efekcie po raz pierwszy zaczęto przedstawiać Zagładę jako niezbywalny, acz wypełniony ekstremalnymi treściami kulturowymi, komponent naszego rozumienia wieku XX i całej nowoczesności. Porażające skutki instytucjonalnie i ideologicznie legitymizowanej przemocy okazywały się nie tyle, czy nie wyłącznie, niezatartą pieczęcią nowoczesnej epoki, jej *character indelebilis*, przekraczającym ramy ludzkiego myślenia oraz języka, ile raczej „testem” czy „laboratorium” ukrytych możliwości społeczeństwa nowożytnego i zachodzących w nim procesów cywilizacyjnych⁵⁰. Jerzy Szacki, pierwszy polski recenzent *Nowoczesności i Zagłady*, dostrzegając jej rewolucyjne, brzemienne dla rozwoju współczesnej humanistyki implikacje, pisał:

W pewnym sensie jest to nawet bardziej książka o kulturze naszego stulecia (oczywiście, w tym najszerszym rozumieniu słowa „kultura”, jakim zwykli posługiwać się antropologowie) niż o Holocauście samym, który autor chce nie tyle opisać, ile umieścić we właściwym kontekście⁵¹.

Kultura europejska w stanie oskarżenia

Po latach do tych wniosków nawiązali niezależnie od siebie Maria Janion i Przemysław Czapliński. Oboje skłonni byli uznawać traumatyczne doświadczenia II wojny światowej za najważniejszą cezurę naszej współczesności, określającą „cały dzisiejszy system kultury”, w istocie zaś przewartościowującą fundamentalne dla niej pojęcia, takie jak „godność ludzka” czy „humanizm”⁵². Autorka *Wojny i formy* nie tylko ponawiała Baumanowski postulat badania różnorodnych zjawisk nowoczesnych właśnie przez pryzmat dzisiejszej wiedzy o XX-wiecznych mechanizmach oraz skutkach totalitarnego ludobójstwa, lecz także bardzo wyraźnie podkreślała swoistą – nie dość jeszcze uświadomioną – paradygmatyczną „niewygodę” samej tradycji humanistycznej, aktualizowanej w powojennym już świecie. Lata

⁴⁹ Warto postawić pytanie, czy dobrą egzemplifikacją tej tezy nie byłoby porównanie koncepcji Heller i Baumana z Habermasowskim rozumieniem nowoczesności, któremu zarzucano właśnie niedialektyczność. Por. A. Bielik-Robson, *Zdziwienie kontrolowane*, „Znak” 2002, nr 9 (568), s. 56.

⁵⁰ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, s. 21.

⁵¹ J. Szacki, *Nowoczesność i Holocaust*, „Nowe Książki” 1991, nr 1, s. 80. Pierwsze polskie wydanie recenzowanej pracy Baumana pochodzi z roku 1992.

⁵² M. Janion, *Porzucić etyczną arogancję*, s. 19–23. Jak podaje autorka, pierwsza wersja tego eseju została opublikowana w 2007 r., w drugim wydaniu jej książki *Plac generała. Eseje o wojnie*. P. Czapliński, *Zagłada jako wyzwanie dla refleksji o literaturze*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5.

1939–1945 raz na zawsze zakwestionowały bowiem jej aksjomaty oraz wszelkie ufundowane na nich dyskursy. Obnażając szlachetny fałsz humanizmu, jego bezsilnie naiwną wiarę w moc imperatywu etycznego i w niezbywalną wartość człowieczeństwa, właściwie postawiono w stan trwałego podejrzenia samą kulturę europejską, która z humanistycznego dziedzictwa uczyniła niejako koło zamachowe swego imponującego rozwoju. Odium ciężącej winy, z którym wyszła z wojennej zawieruchy, mógłby zdjąć z niej jedynie szczery rachunek sumienia, a więc wysiłek autozakwestionowania własnego dziedzictwa i jego metakrytyczna lektura.

Natomiast w rozumieniu Czaplńskiego, powołującego się na tezy „późnego” Adorna z okresu *Dialektyki negatywnej*, sednem rozrachunkowych skłonności powojennej myśli humanistycznej był po prostu zabieg „nicowania” zachodniego dziedzictwa kulturowego, czyli „uparte sprawdzanie podstaw naszej cywilizacji – jej podatności i odporności na pokusę administrowania śmiercią”⁵³. Dalsze konstatacje tego badacza warte są uwagi przede wszystkim ze względu na dwie kwestie. Jako historyk zajmujący się głównie polską literaturą współczesną dowartościowuje on sposób praktykowania owej samozwrotnej refleksji w literaturach krajów Europy Środkowo-Wschodniej, takich jak Polska, Czechy, Węgry czy Słowacja⁵⁴. Właśnie ta część europejskiego kontynentu, nosząca piętno ziemi skażonej ludobójstwem i szaleństwem totalitaryzmów, w dobie powojennej stanęła wobec konieczności przyjęcia na siebie roli świadka XX-wiecznej historii. Piórami swych pisarzy, filozofów oraz badaczy dziejów przyswajała sobie i destylowała traumatyczne doświadczenia lat 1939–1945, widząc w tym jedyny sposób, by odbudować poczucie własnej godności oraz zdefiniować swoją tożsamość państwową i społeczną. Ceną, jaką humaniści z tej „innej”, „gorszej” Europy⁵⁵ płacili za eksplorowanie ciemnych korytarzy indywidualnej i zbiorowej przeszłości czasów wojny, była gorzka mądrość oraz zatrzymująca się na krawędzi nihilistycznej rozpacz świadomości, zapewniające im pierwszeństwo w awangardzie przenikliwych diagnostów europejskiej kultury, najbardziej nieprzejednanych krytyków jej humanistycznego dziedzictwa⁵⁶. Wyjątkowo sprawnym, a przez to preferowanym narzędziem tak ukierunkowanych analitycznych zabiegów okazywał się szeroko rozumiany dyskurs literacki. Zdaniem Czaplńskiego tylko literackość jako taka jest w stanie udźwignąć intelektualny, emocjonalny czy moralny ciężar manifestacji XX-wiecznej świadomości, która, niby otwartą ranę, nosi w sobie pamięć o wojnie, terrorze i ludobójstwie. Spośród wszystkich możliwych odmian humanistycznej konceptualizacji doświadczenia historycznego jedynie idiom literatury, nie tracąc nic z krytycznej wrażliwości myślenia ni z rygoru etyczno-światopoglądowych wartościowań, mających źródło w subiektywności podmiotu, pozwala mu w pełni wyrazić siebie, mediatyzując za pomocą form literackich wszelkie ważne dla niego treści egzystencjalno-wyobraźniowe. Forma, jako skonstruowany porządek określonych wyborów stylistycznych i kompozycyjnych, czyni z literatury skuteczne „narzędzie budowania dystansu”, który z punktu widzenia strauatyzowanej jednostki staje się wa-

⁵³ P. Czaplński, op. cit., s. 12.

⁵⁴ Ibidem, s. 10.

⁵⁵ Por. Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Kraków 2001, s. 74; idem, *Przemówienie w Akademii (8 XII 1980)*, w: *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, oprac. K. Piwnicki, Warszawa 1985, s. 186.

⁵⁶ Por. idem, *Nowe zadania poezji polskiej. Przemówienie w PEN-Clubie francuskim w Paryżu 27 lutego 1982*, w: *Poszukiwania*, s. 190. Zdaniem noblisty dla polskiej świadomości powojennej wyjątkowo ważny był zwłaszcza „proces wytoczony kulturze europejskiej i pojęciu Europy”, mający swe kolejne odsłony w ówczesnej literaturze. Zob. także idem, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku*, Warszawa 1987, s. 81–84.

runkiem *sine qua non* zarówno komunikacji, jak i rozumienia⁵⁷. Wydaje się nadto, że powojenne próby literackiego ekwiwalentyzowania historycznej traumy nowoczesności mają lub przynajmniej mogą mieć wszelkie dane po temu, by już na poziomie formalnym, a więc realizowanych przez siebie założeń stylistycznych, kwestionować, podważać i znosić obowiązywalność jej filozoficznych fundamentów. Tym samym w zamierzonej poliperspektywności konstruowanej wypowiedzi, tożsamościowej niestabilności jej podmiotu, narracyjnej wielojęzyczności czy kompozycyjnej otwartości zasadnie można się dopatrywać niemalże programowego zamachu na ideowo-estetyczny paradygmat nowoczesności.

Miłosza rozprawa z nowoczesnością

Na tak zarysowanym, wielowątkowym tle, eseistyczno-epistolograficzne *Legendy nowoczesności* (1996) Czesława Miłosza⁵⁸, a więc pierwsze w polskiej literaturze tak oryginalne formalnie, problemowo doniosłe i przejmujące świadectwo rozpoznania spełnionej w XX w. grozy nowoczesności oraz wynikających stąd filozoficznych implikacji, zyskują odpowiedni dla siebie wielowymiarowy oraz różnorodnie sfunkcjonalizowany kontekst, pozwalający na sformułowanie wobec tego dzieła zestawu właściwych pytań, projektujących przebieg jego interpretacji. Jeśli bowiem sens literatury jest ustalany czy negocjowany przez wskazanie, w jaki sposób i w jakich problemowych porządkach odnosi się ona do świata pozatekstowego, to właśnie selektywny przegląd jego różnych, potencjalnie ważnych dla dzieła, rejestrów – wykluczenie jednych i wnikliwy ogląd pozostałych – stanowi konieczny etap wstępnych procedur analitycznych.

Sam sposób potraktowania przez poetę tytułowej kategorii o wyraźnie filozoficznych konotacjach, wpisanie jej w podwójny układ odniesienia – wobec uniwersum obiektywnej historii idei oraz wobec subiektywnie przeżywaną historią własną wewnętrzną psychomachii – przedstawia się wyjątkowo oryginalnie. Eseista równolegle rozwija przed czytelnikiem dwie nitki rozważań. Z jednej strony więc jest to osobliwa, pod względem metody bliska praktykom krytyki tematycznej lub antropologii literackiej⁵⁹, próba opisu kategorii nowoczesności jako ściśle określonej fazy w dziejach europejskiej cywilizacji. Próba

⁵⁷ P. Czaplinski, op. cit., s. 20.

⁵⁸ Należy doprecyzować, że tom ów stanowi bezpośrednią reakcję poety na tragiczne doświadczenia II wojny światowej obserwowanej z perspektywy cywila, usiłującego przeżyć i zachować godność w samym sercu ogarniętej totalitarnym barbarzyństwem Europy. Teksty te bowiem powstawały w latach 1942–1943. Niektóre z nich, jeszcze w czasie okupacji, były czytane i dyskutowane na tajnych spotkaniach literackich, trzy włączył Miłosz po wojnie do tomu *Prywatne obowiązki* (1972), a dwa z esejów ogłosił na łamach „Nowej Polski”. Publikacja w 1996 r. w tomie *Legendy nowoczesności* wszystkich esejów wraz z pochodzącą również z okresu wojennego korespondencją poety z Jerzym Andrzejewskim stanowiła więc pierwsze kompletne wydanie okupacyjnej eseistyki Miłosza. Zob. Cz. Miłosz, *Kolejne lato w Europie*, w: idem, *Rozmowy polskie 1979–1998*, Kraków 2006, s. 615. Podkreślane przeze mnie pierwszeństwo eseistyki Miłosza wśród polskojęzycznej humanistycznej refleksji nad krańcowością doświadczeń XX w. wiąże z zasadniczą dla tego tomu poety próbą sproblematyzowania zjawiska „nowoczesności”. Wydaje się, że kategoria ta nie odegrała tak istotnej roli w pisanych w podobnym czasie i podejmujących ten sam wątek rozrachunku z europejską tradycją rozważaniach Tadeusza Krońskiego *Faszyzm a tradycja europejska* (przedmowa, wybór i opracowanie A. Kolakowski, Warszawa 2014), ani w esejach Kazimierza Wyki *Życie na niby* (Kraków 2010).

⁵⁹ Oryginalną metodę Miłosza-eseisty, polegającą na krytycznym oglądzie przygód europejskiego ducha przez pryzmat takich dzieł z klasyki światowej literatury, jak *Robinson Crusoe* Daniela Defoe, *Czerwone i czarne* Stendhala czy *Wojna i pokój* Lwa Tolstoja, właśnie z poetyką „krytyki tematycznej” wiązał w swej recenzji *Legend nowoczesności* już Łukasz Tischner, *Spór o istnienie „świata”*, „Znak” 1997, nr 1, s. 179.

uwzględniająca ideową dynamikę nowoczesnego uniwersum, jego genetyczny kontekst oraz niepokojące konsekwencje legitymizowanych przezeń wyobrażeń antropologicznych, poznawczego optymizmu, ślepego kultu rozumu naukowego oraz absolutyzacji postępu. Przede wszystkim z tego względu dzieło późniejszego noblisty zapewnia sobie pełne prawo przynależenia do kanonu najważniejszych XX-wiecznych filozoficzno-socjologicznych diagnoz epoki nowożytnej⁶⁰. Czytając je z dzisiejszej perspektywy, należałoby może zapytać, czy, paradoksalnie nieco, właśnie formalna literackość Miłoszowych rozważań, a zwłaszcza związany z nią projekt kulturowej hermeneutyki powieści europejskiej, rozpatrywanej jako zatrzymany w czasie, skondensowany obraz zbiorowej świadomości, nie gwarantuje *Legendom* niesłabnąco wysokiej wartości poznawczej oraz intelektualnej aktualności⁶¹.

Z drugiej zaś strony w swych okupacyjnych esejach autor *Trzech zim* przygląda się własnej świadomości wystawionej na działanie nowoczesnych idei, karmionej nimi i przez nie pochwyconej czy może nawet zaślepionej. Moment rozpoznania przez eseistyczne *alter ego* poety ich symbolicznej przemocy oraz gotowość jej przewyciężenia stanowi prymarny, a zarazem symboliczny warunek osiągnięcia przez Miłosza światopoglądowej dojrzałości, determinującej wszystkie jego późniejsze wybory zarówno na gruncie etyki, jak i estetyki. W pisanim po latach odautorskim wstępie poeta wprost nazwał *Legendy* „pamiętnikiem z okresu spóźnionego dojrzewania”⁶². W ten sposób dobitnie wyeksponował utrwalony w owych szkicach autobiograficzny, osobisty moment umysłowego przełomu, ale również – co byłoby nawet istotniejsze, zwłaszcza w perspektywie pytań o spójność tomu – zdawał się sugerować, że eseistyczne „ja” podlega logice tej samej procesualności, która, metaforyzowana za pomocą obrazu dojrzewającego owocu lub ziarna, rządzi rozwojem symbolicznego czy ideowego uniwersum europejskiej kultury⁶³. Częstość oraz kontekst pojawiania się w eseistycznej refleksji biblijnego motywu, który stanowi tyleż oryginalną metonimię eschatologicznej obietnicy, ile kryje w sobie potencjał historiozoficznej interpretacji ludzkich dziejów, może uprawniać do pytania, czy ukrytą lub nawet nie do końca uświadomioną przez samego autora matrycą jego myślenia o historii cywilizacji nie jest metafizycznie ugruntowana wiara w niezbywalne, choć ustawicznie poddawane próbie, wyłącznie osobowe pragnienie dobra. Jednocześnie Miłoszowska wizja człowieka agatologicznego⁶⁴ – naznaczonego złem, słabego i wątpliwego w Boską opiekę nad światem, lecz zarazem w niepojęty sposób zwróconego ku dobru i zdolnego odkrywać siłę jego bezinteresownego objawiania się jedynie z rzadka, w najbardziej ekstremalnych momentach swej

⁶⁰ Wniosek taki formułuję, zastrzegając jednak wzorem innych znawców dzieła poety, iż Miłosz „[...] nie jest filozofem w tym sensie, że jego myślenie nie zawiera się w żadnym spójnym systemie wartości, lecz swobodnie porusza się po całej tradycji europejskiej w poszukiwaniu tematów” (K. Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997, s. 9). Specyficzne przenikanie się w twórczości noblisty żywiołu literatury i filozoficznie zdefiniowanej problematyczności czyni punktem wyjścia swych rozważań również Lidia Wiśniewska. Badaczka, zwracając uwagę na wybitnie filozoficzny horyzont myśli autora *Ziemi Ulro*, mocno podkreśla, że mimo to jego dyskurs nie mieści się w poetyce tradycyjnego filozoficznego wywodu. Miłosz konsekwentnie eksponuje bowiem „swoją status pisarza, dający mu przywilej rozrywania, przyciężkich, łańcuchów dykcji naukowej, naukowego balastu przypisów oraz dziedzinowego rozgraniczenia [...]” (L. Wiśniewska, *Między Bogiem a Naturą. Miłosz jako filozof kultury*, w: *Miłosz i Miłosz*, red. A. Fiut, A. Grabowski, E. Tischner, Kraków 2013, s. 485).

⁶¹ Co ciekawe, w latach 60. ubiegłego stulecia również włoski filozof oraz krytyk, Nicola Chiaromonte, starał się odsłonić problematyczny rdzeń współczesności, dokonując, podobnie jak Miłosz, hermeneutycznej analizy powieści Tolstoja, Pasternaka czy du Garda, zob. N. Chiaromonte, *Lato 1914 roku*, „Przegląd Polityczny” 2014, nr 125, s. I–XII.

⁶² Cz. Miłosz, *Legendy nowoczesności*, Kraków 2009, s. 309.

⁶³ Zob. ibidem, s. 170. Por. także kontaminację metaforyki dojrzewania i chorobotwórczej degeneracji – czmi [Cz. Miłosz], *Faszizm*, „Dziennik Polski” 1945, nr 27, s. 3.

⁶⁴ B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, w: eadem, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 233.

egzystencji, mogłaby stanowić jeszcze jeden element ideowej dyskusji poety z nowoczesnością. Właśnie jako symboliczna prefiguracja tak ukształtowanego indywiduum została w *Legendach* przywołana postać Płatona Karatajewa, bohatera Tolstojowskiej *Wojny i pokoju*⁶⁵. Rosyjska arcyopowieść, interesująca eseistę jako, ubrana w literacką szatę i bliska filozoficznym rozpoznaniom, ponadczasowa hermeneutyka doświadczenia wojny przeżywanej z perspektywy jej cywilnego uczestnika, aktualizuje nowoczesny problem władzy zbiorowości nad jednostką. W dziejach Pierre'a Bezuchowa odczytuje Miłosz wzór losu całych pokoleń XX-wiecznych Europejczyków, którym miłość do idei – pozornie nienagannie szlachetnych i usprawiedliwianych autorytetem narodu, klasy czy rasy – przesłania zwykłą miłość do człowieka. Dopiero piekło obozowej niewoli, której doświadcza główny bohater epopei, bolesna realność materialnej nędzy równoznacznej z dotknięciem dna ludzkiego upodlenia, paradoksalnie pozwala Bezuchowowi odkryć i docenić sens bezinteresownej dobroci, jaką okazuje mu obcy człowiek, prosty chłop – Karatajew. Obecność bliźniego, współnictwo w cierpieniu przywracają wiarę w istnienie, w dobroć świata, trwale przeobrażając dotychczasowy sposób myślenia Pierre'a. Krótco po wojnie w jednym z artykułów ogłaszanych na łamach „Kuźnicy” Miłosz wprost dawał do zrozumienia, że krzepiąca egzystencjalna wymowa rosyjskiej powieści miała bezpośredni wpływ na formowanie się kulturowo-antropologicznej refleksji jego generacji. Generacji tych, którzy przeszli przez piekło wojny:

Czujemy ogromną perspektywę tych scen. Ożywały one w nas nieraz pod okupacją niemiecką. Znajdowaliśmy w nich opis nędzy ludzkiej w znaczeniu biblijnym. Elementarną siłę budzącą się w człowieku, gdy dosięga dna. Miłość bliźniego. Wiarę w świat w upadku⁶⁶.

Wpisana w strukturę *Legend* dychotomia dwóch współistniejących porządków problemowych może co prawda zostać ujęta w serię wyrażenie skonstruowanych zestawień – makro- i mikroskali, obiektywnego horyzontu pojęć i subiektywnej sfery wewnętrznych intuicji – ważniejsze jednak wydaje się sfunkcjonalizowanie obu tych dykcji. W uniwersum eseistycznego tekstu nie tylko nie są one od siebie ściśle izolowane, lecz oświetlają się i wzajemnie interpretują. Poeta niejako „ustawia” je naprzeciwko, starając się odczytywać jedną przez pryzmat drugiej lub odwrotnie. Jeśli zatem omawiany tom można uznać za zapoznany dokument duchowej i mentalnej biografii poety, skomplikowanie niejednoznaczne świadectwo jego wysiłków przepracowywania odziedziczonych myślowych nawyków, to w samej nowoczesności należałoby widzieć figurę takiego przeciwnika, który, ostatecznie, okazuje się dla Miłosza swoistym akuzerem nowej jakości – w sposobie myślenia, przeżywania, a nawet uprawiania sztuki. Tę intuicję, której nadano bezpieczną postać hipotezy, przekonująco ilustruje jednak również zestawienie dwóch, oddzielonych od siebie przestrzeni wielu lat, wypowiedzi autora *Doliny Issy*. Płynące zeń wnioski jedną klamrą spinają jego bez mała całe artystyczne życie, eksponując w nim ten sam węzłowy moment jako czas wyzwania i moment przełomu. Wiosną 1942 r. trzydziestoletni wówczas Miłosz, redagując

⁶⁵ Por. Cz. Miłosz, *Legendy nowoczesności*, s. 101–102.

⁶⁶ Idem, *O Hemingway'iu*, „Kuźnica” 1946, nr 38, s. 5.

konspiracyjną antologię polskiej poezji wojennej⁶⁷, we wstępie do jednej z części tego tomu pisał w tonie rozpaczliwego wyznania:

Pragnę, by teraz, dopóki jeszcze żyję, dokonała się we mnie przemiana, abym stał się godzien tych dni, które zostawiają mi niepojęte wyroki. Ku czemu jednak podążyć, skoro od patrzenia na piekło stworzone przez ludzi mąci się rozum, a zamykać oczu na wszystko co mnie otacza nie chcę i nie mogę?⁶⁸

Historyczny kontekst losu polskich twórców w okupowanej przez Niemców Warszawie nie pozostawia złudzeń co do szczerości Miłoszowego *dictum*. Ma ono bez wątpienia wartość świadectwa najboleśniejszego zmagania się z doświadczeniem absurdu nowoczesnej historii, która zmusza pisarza do przewartościowania hierarchii nie tylko jego artystycznych zobowiązań, lecz przede wszystkim – czysto ludzkich. Zarazem wobec potworności wojny mimetyczny imperatyw wierności prawdzie rzeczywistego życia, wszakże zupełnie fundamentalny dla twórcy, jest obarczony groźbą jego ześlizgnięcia się w szaleństwo absolutnego nihilizmu. Do tak zarysowanego dylematu artysty nowoczesnego nawiązał poeta po przeszło pięćdziesięciu latach w jednym z haseł swego *Abecadła*, które – co nie jest bez znaczenia – nazywał „traktatem poświęconym naszemu stuleciu”⁶⁹. Pisał wówczas:

Anus mundi – odbytnica świata. To określenie Polski odnotował pewien Niemiec w 1942 roku. Przeżyłem w niej lata wojny i następnie próbowałem całymi latami zrozumieć, co znaczy nosić w sobie takie doświadczenie. Jak wiadomo, filozof Adorno powiedział, że po Oświęcimiu pisanie liryki byłoby ohydą, a filozof Emmanuel Levinas podawał rok 1941 jako datę, kiedy „Bóg odszedł”. Natomiast ja napisałem pogodne wiersze – *Świat* i parę innych, w samym środku tego, co się w *anus mundi* działo, i bynajmniej nie z niewiedzy. [...] Pogodne wiersze pisane w środku horroru opowiadają się za życiem, są buntem ciała przeciwko jego zniszczeniu. Są to *carmina*, czyli zaklęcia rzucane po to, żeby na chwilę okropność znikła i ukazał się ład – cywilizacji czy, co zresztą na jedno wychodzi, dziecinnego pokoju. Pociuszają, dając do zrozumienia, że to, co odbywa się w *anus mundi*, jest przejściowe, i że trwały jest ład – co wcale nie jest pewne⁷⁰.

Te dwie wypowiedzi są niby głos odzywający się z dwóch krańców czasu. Przeciwstawne, a przecież komplementarne, jak pytanie i odpowiedź: oto młody poeta stawia rozpaczliwe pytanie, stary poeta zaś znajduje na nie odpowiedź. W sztucznie zaaranżowanej przestrzeni lektury poczucie absolutnej beznadziejności spotyka się z mądrością doświadczenia. Młodość i starość łączą się w komunii wzajemnego zrozumienia swej roli w pokoleniowej sztafecie. A jednak świadomość tego, kto i kiedy wypowiada te słowa, może być myląca. Może zaciemniać samą ich treść. W istocie bowiem przemiana, owocująca mądrością nowej perspektywy – paradoksalnej i po trosze dziecięcej wiary w ukryte dobro świata oraz jego nieoczywisty metafizycznie ugruntowany ład – staje się udziałem nie Miłosza-noblisty,

⁶⁷ Cz. Miłosz (ks. J. Robak), *Pieśń niepodległa. Poezja polska czasu wojny*, Warszawa 1942. O wyjątkowo problematycznym charakterze tej antologii w twórczości Miłosza oraz złożonym stosunku do niej samego autora, zob. J. Miklas-Frankowski, „Plama narodowej ortodoksji”. „Pieśń niepodległa” Czesława Miłosza (1942), w: *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza*, red. A. Janicka, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2012, *passim*. Por. także E. Kiślak, *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000, s. 110–116.

⁶⁸ Cz. Miłosz (ks. J. Robak), *Pieśń niepodległa*, s. 42.

⁶⁹ Idem, *Abecadło*, Kraków 2001, s. 436. Pierwsze wydanie tego alfabetu wspomnień poety pochodzi z roku 1997.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 49–51.

dostojnego starca, lecz autora cyklu *Świat. Poema naiwne*, który pisząc to dzieło, zapewne równoległe pracował już nad *Legendami nowoczesności*. Napotykamy tu zatem inny jeszcze przyczynek do myślenia o złożonym kontekście genezy okupacyjnych esejów: uprawniający do traktowania kategorii nowoczesności jako podstawowego punktu odniesienia dla tożsamościowych autodefinicji Miłosza – artysty, myśliciela i świadka swoich czasów.

Bibliografia

- Adorno Theodor W., Horkheimer Max, *Dialektyka oświecenia: Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1994.
- Arendt Hannah, *Eichmann w Jerozolimie: Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1998.
- Bauman Zygmunt, Kubicki Roman, Zeidler-Janiszewska Anna, *Humanista w ponowoczesnym świecie: Rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Bauman Zygmunt, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.
- Bauman Zygmunt, *O nowoczesności TEJ Zagłady – raz jeszcze*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2.
- Besançon Alain, *Świadek wieku: wybór publicystyki z pierwszego i drugiego obiegu*, t. 1–2, oprac. F. Memches, Warszawa: Fronda, 2006.
- Bielik-Robson Agata, *Zdziwienie kontrolowane*, „Znak” 2002, nr 9.
- Bulira Waldemar, *Holocaust a tak zwana racjonalizacja świata nowoczesnego*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych – OL PAN” 2008, nr 3.
- Buryła Sławomir, *Opisać Zagładę: Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006.
- Chiaromonte Nicola, *Lato 1914 roku*, „Przegląd Polityczny” 2014, nr 125.
- Czapliński Przemysław, *Zagłada jako wyzwanie dla refleksji o literaturze*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5.
- Doświadczenie nowoczesności: Perspektywa polska – perspektywa europejska*, red. M. Golubiewski, J. Kulas, E. Paczoska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.
- Drozdowicz Zbigniew, *Europa wobec kryzysu racjonalności: Problemy i wyzwania*, [w:] *Europa wspólnych wartości*, red. Z. Drozdowicz, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2005.
- Głazewski Michał, *Dystopia albo ontologia Zło-bytu*, „Przegląd Pedagogiczny” 2010, nr 1.
- Habermas Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas, 2000.
- Habermas Jürgen, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm: Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1997.
- Heller Ágnes, *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford: Blackwell, 1993.
- Heller Ágnes, *Czy po Holocauście można pisać poezję? Komentarz do »dictum« Adorna*, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 131.
- Heller Ágnes, *Der Affe auf dem Fahrrad: Eine Lebensgeschichte*, oprac. J. Kóányai. Berlin-Wiedeń: Philo, 1999.
- Heller Ágnes, *Eseje o nowoczesności*, red. J. P. Hudzik, W. Bulira, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012.
- Heller Ágnes, *Pamięć i zapominanie: O sensie i braku sensu*, przeł. A. Kopacki, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 52–53.
- Heller Ágnes, *Requiem dla stulecia*, przeł. K. Leszczyńska, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 51.
- Heller Ágnes, *The essence is Good but all the appearance is Evil*, <http://www.leftcurve.org/LC22WebPages/heller.html> (dostęp 26.10.2015).

- Janion Maria, *Porzucić etyczną arogancję*, [w:] *Porzucić etyczną arogancję: Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa*, red. B. A. Polak, T. Polak, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2011.
- Jedlicki Jerzy, *Trzy wieki desperacji: Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, „Znak” 1996, nr 1.
- Kiślak Elżbieta, *Walka Jakuba z aniołem: Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000.
- Klein George L, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, przeł. Jerzy Szacki, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010.
- Kroński Tadeusz, *Faszyzm a tradycja europejska*, oprac. A. Kołakowski, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2014.
- Krzemiński Adam, *Pariasi i parweniusze*, „Przegląd Polityczny” 2001, nr 51.
- Kundera Milan, *Sztuka powieści: Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004.
- Lévinas Emmanuel, *Filozoficzne określenie idei kultury*, przeł. B. Skarga, *Studia Filozoficzne* 9 (1984): 25–34.
- Liotard Jean-François, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1997.
- Miklas-Frankowski Jan, „*Plama narodowej ortodoksji: „Pieśń niepodległa” Czesława Miłosza (1942)*”, [w:] *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza*, red. A. Janicka, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok: Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, 2012.
- Miłosz Czesław [ps. ks. J. Robak], *Pieśń niepodległa. Poezja polska czasu wojny*, Warszawa: Oficyna Polska, 1942.
- Miłosz Czesław, *Abecadło*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Miłosz Czesław, *Faszyzm*, „Dziennik Polski” 1945, nr 27; <http://mbc.malopolska.pl/dlibra/publication/13343?tab=1> (26.10.2015).
- Miłosz Czesław, *Legends nowoczesności*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.
- Miłosz Czesław, *Nowoczesność idylliczna?*, „Znak” 2003, nr 12.
- Miłosz Czesław, *O Hemingway’u*, „Kuźnica” 1946, nr 38.
- Miłosz Czesław, *Piesek przydrożny*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Miłosz Czesław, *Poszukiwania: Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, oprac. K. Piwnicki, Warszawa: Wydawnictwo CDN, 1985.
- Miłosz Czesław, *Rodzinna Europa*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Miłosz Czesław, *Świadectwo poezji: Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa: Czytelnik, 1987.
- Miłosz Czesław, *Rozmowy polskie 1979–1998*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Peukert Detlev J. K., „*Geneza „rozwiązania ostatecznego” wyprowadzona z ducha nauki*, [w:] *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, oprac. H. Orłowski, przeł. M. Tomczak, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2000.
- Skarga Barbara, *Ślad i obecność*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Spaemann Robert, *Uniwersalizm czy europocentryzm*, przeł. T. Fiałkowski, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010.
- Szacki Jerzy, *Nowoczesność i Holocaust*, „Nowe Książki” 1991, nr 1.
- Tischner Łukasz, *Spór o istnienie »świata«*, „Znak” 1997, nr 1.
- Tomasik Wojciech, *Ikona nowoczesności: Kolej w literaturze polskiej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007.
- Tyszka Krzysztof, *Samotność duszy: Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2014.

- Tyska Krzysztof, *Schylki, upadki, zmierzchy: O losach idei kryzysu w myśli dwudziestowiecznej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2014.
- Wat Aleksander, *Mój wiek: Pamiętnik mówiony*, rozmowy przeprowadził i przedmową opatrzył Cz. Miłosz, t. 2. Warszawa: Czytelnik, 1990.
- Weizsäcker Carl Friedrich, *Refleksje końcowe*, przeł. A. Wołkowicz, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010.
- Wiśniewska Lidia, *Między Bogiem a Naturą: Miłosz jako filozof kultury*, [w:] *Miłosz i Miłosz*, red. A. Fiut, A. Grabowski, Ł. Tischner, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013.
- Wyka Kazimierz, *Życie na niby*, Kraków: Universitas, 2010.
- Zajas Krzysztof, *Miłosz i filozofia*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 1997.