



Ilustracja: Natalia Kulka

# Barbarzyństwo – dystopia w działaniu

Jack Palmer

**Abstrakt:** W niniejszym artykule ukazuję, że w socjologii Zygmunta Baumana dystopii przypisana jest również ambiwalentnie „aktywna” funkcja. W pismach Baumana ślady „dystopii w działaniu” pojawiają się jako przeciwobraz „utopii w działaniu” socjalizmu, służący naświetleniu tkwiących w teraźniejszości możliwości barbarzyństwa, czemu najbardziej dobitny wyraz daje *Nowoczesność i Zagłada* (2009; wydanie oryginalne *Modernity and the Holocaust*, 1989). Mój wywód przebiega w trzech etapach. Najpierw sięgam do dociekań Baumana na temat epistemologii przyszłości, zdrowego rozsądku i ograniczeń predykcyjnych aspiracji nauk społecznych ujętych w jego wczesnej socjologii kulturowej i krytycznej, którą uprawiał równolegle z rewizjonistycznym odczytaniem marksizmu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. W następnym kroku koncentruję się zwłaszcza na nieopublikowanym, acz istotnym, maszynopisie zatytułowanym *Is the Science of the Possible Possible?* [Czy możliwa jest nauka o tym, co możliwe?], wskazując przy tym, że rzuca on interesujące światło na kategorie możliwości i potencjalności eksponowane przez Baumana w *Nowoczesności i Zagładzie*. W tych częściach odczytuję *Nowoczesność i Zagładę* przez pryzmat wyżej wspomnianej, kluczowej w moim mniemaniu pozycji, przedstawiając ją jako wzorcowy przykład socjologii krytycznej w postaci „dystopii w działaniu”, która naświetla możliwości barbarzyństwa kryjące się w nowoczesnych społeczeństwach. W części końcowej rozpatrzuję, jak rozważania Baumana sytuują go w tradycji myśli krytycznej, której siłą napędową jest „dystopia w działaniu”, i dowodzę, że to, co często błędnie brane jest za posępność i pesymizm, jest w rzeczy samej kluczowym zasobem socjologii w jej spekulatywnych wizjach możliwych przyszłości.

**Wyrażenia kluczowe:** Zygmunt Bauman; nowoczesność; Holocaust; możliwość; utopia; dystopia

Słynne twierdzenie Róży Luksemburg o kapitalizmie głosi, że naznaczony jest on nieusuwalnym napięciem między zdolnościami produkcyjnymi a konsumpcyjnymi, co sprawia, że niezbędną do jego przetrwania jest imperialistyczna ekspansja i wchłanianie obszarów niekapitalistycznych. Wskutek ograniczeń przestrzeni, czasu i środowiska kapitalizm pożera sam siebie, gdyż objąwszy cały świat, nie znajduje już nigdzie ujścia dla targających nim tendencji kryzysowych (Luksemburg, 1913/2011, ss. 450–451, 511–513). Pośród europejskiej wojny domowej Luksemburg wieszczyła, że czas upadku jest już bliski, kreśląc przy tym wiekopomny wybór: socjalizm albo barbarzyństwo. Barbarzyństwo jednak, którego wizję szermowały ideologiczne uzasadnienia kapitalistycznej ekspansji i akumulacji, nie oznaczało dla niej sztampowo przywoływanego, negatywnego bieguna binarnej opozycji między cywilizowanym, nowoczesnym Zachodem a jego Innymi. W jej optyce barbarzyństwo oznaczało możliwość nieustannie czającą się w ekspansji cywilizacji przemysłowej – możliwość „triumfu imperializmu”, który „prowadzi do zagłady kultury – przejściowo podczas trwania każdej wojny nowoczesnej, całkowicie – gdyby rozpoczęty okres wojen światowych miał trwać dalej aż do swej ostatecznej konsekwencji” (Luksemburg, 1915/1959, s. 267).

Zygmunt Bauman zalicza się do pokolenia, na które głęboki wpływ wywarły aktywistyczna antropologia wolności praktykowana przez Luksemburg, jej analizy politycznej ekonomii kapitalistycznego imperializmu i nadwyżkowych populacji, a także jej opis dialektycznej relacji między cywilizacją a barbarzyństwem (zob. zwłaszcza Bauman, 1968/2001b, 2003/2004; szersze omówienie w Beilharz, 2002, 2021, s. 342). Bauman oczywiście interpretował socjalistyczną utopię i socjalizm na swój własny sposób, z większym znużeniem być może i bardziej dwuznacznie niż Luksemburg, mając do dyspozycji pryzmat dwóch wojen światowych, zagłady europejskich Żydów, której Luksemburg nie mogła przecież przewidzieć, oraz Marca '68, a także patrząc z wyobcowanego punktu widzenia wygnańca z PRL (o Baumanie jako „ambiwalentnym utopiście” pisze Jacobsen, 2016). Socjalizm według Baumana był i mógł jedynie być utopią w działaniu. Socjalizm nie oznaczał dla niego dopiętego już planu czy zestawu odgórnie narzuconych instytucjonalnych ustaleń, funkcjonował raczej jako elastyczna i niewyczerpana krytyka teraźniejszości, nieustanny proces uwypuklania możliwości, które ulatniają się, gdy tylko zostają zinstytucjonalizowane (Bauman 1976/2010a, ss. 39–40).

W niniejszym artykule pokazuję, że w socjologii Baumana dystopii również przypisana jest ambiwalentnie „aktywna” funkcja. W pismach Baumana ślady „dystopii w działaniu” pojawiają się jako przeciwobraz „utopii w działaniu” socjalizmu, służący naświetleniu tkwiących w teraźniejszości, ukrytych możliwości barbarzyństwa. W zapomnianej dziś nieco ekspozycji conceptualnej historii „barbarzyństwa” Bauman rozpatruje, jak z pojęcia tego uczyniono w dziejach „listek figowy, który zamaskować miał obrzydliwe i haniebne okrucieństwa imperializmu i kolonializmu”, lub też, bardziej ogólnie, miano nadawane nieuprawnionej przemocy stosowanej przez wroga w przeciwieństwie do „naszej własnej” uprawnionej i „cywilizowanej” jej formy (Bauman,

2008/2021b, ss. 187, 188–189). Barbarzyństwo sportretowane jest zgoła inaczej w *Nowoczesności i Zagładzie* (2009; wydanie oryginalne *Modernity and the Holocaust*, 1989; Bauman, 1989/2009). W książce tej Bauman pamiętnie dowodził, że do erupcji barbarzyństwa doszło w orbicie cywilizacji. Barbarzyństwo nie jest, jak chciała Luksemburg, efektem implozji kapitalistycznego imperializmu i zniszczenia przezeń kultury, wyrasta natomiast z szerszych tendencji charakterystycznych dla kondycji nowoczesnej w ogóle, gdzie cywilizacja i barbarzyństwo pozostają ze sobą w dialektycznym splocie (a zatem ogląd Baumana obejmował też okropności popełnione przez modernizujące reżimy komunistyczne; zob. Bauman, 2007, ss. 78–109, 2010b, ss. 169–183). W rzeczy samej, jak zauważa Bryan Cheyette, *Nowoczesność i Zagładę* można uznać za socjologiczne rozprawowanie wnikliwej konstatacji Waltera Benjamina, że „[n]ie istnieje dokument kultury, który nie byłby zarazem dokumentem barbarzyństwa” (Benjamin, 2012, s. 315; Cheyette, 2022, s. 240).

Najwyraźniej dystopię w działaniu w dziele Baumana prześledzić można w *Nowoczesności i Zagładzie*. Sformułowawszy to spostrzeżenie, nie mam na celu przytaczania po raz kolejny argumentacji Baumana – z którą, jak się spodziewam, czytelnik jest dobrze obznajomiony – aby zgodzić się z nią, czy też ją odrzucić. Nie jest również moim celem ocena Baumanowskiej socjologii Holocaustu w świetle opracowań, dowodów i trendów prezentowanych przez badania nad Zagładą po roku 1989. Wiele już napisano na przykład o tym, jak otwarcie archiwów państwowych w Europie Wschodniej w czasach post-sowieckich podważyło niektóre z twierdzeń Baumana dotyczące choćby biurokratyzacji przemocy czy ulokowania Holocaustu w odległych obozach<sup>1</sup>. Moim zamiarem jest raczej pokazać, czego właściwie Bauman dokonuje w wywodzie przeprowadzonym w *Nowoczesności i Zagładzie* i jak wywód ten zasadniczo wiąże się z poglądami epistemologicznymi i ontologicznymi, które rozwijał w swoich wcześniejszych badaniach, a które zdaniem Keitha Testera czynią z Baumana przede wszystkim „socjologa możliwości” (Tester, 2004, ss. 12–33). Dzisiaj te wcześniejsze badania niemal popadły już w zapomnienie, a komentatorzy często nie zauważają ich powiązań z tekstami Baumana na temat Holocaustu (zob. Best, 2014)<sup>2</sup>. Dzięki przywróceniu Holocaustowi statusu możliwości – czegoś, co może powtórzyć się pod różnymi postaciami, jeśli okoliczności jego zaistnienia zostaną zapomniane lub wymazane, czegoś zatem, przed czym obrona wymaga nieprzerwanej czujności – dystopia w działaniu zostaje pozyskana jako środek heurystyczny. Jest ona modalnością argumentacji Baumana w jego socjologii Holocaustu, która stanowi o jej klasyczności, a zarazem o jej aktualnym wydźwięku i istotności dla nas.

---

1 Przegląd tych kwestii znaleźć można w Palmer & Brzeziński, 2022.

2 Pozycja ta jest przykładem krytyki, w której autor nie odwołuje się do żadnego tekstu Baumana sprzed *Nowoczesności i Zagłady*. Znaczenie wczesnych prac Baumana uwyrażnia Tester (2018).

W końcowych ustępach swojej książki *Wolność* (Bauman, 1995b; wydanie oryginalne *Freedom*, 1988) Bauman stwierdza, że „[k]ażdy moment historyczny stanowi rozwidlenie ścieżek prowadzących ku wielu przyszłościom. Sposób, w jaki istnieje ludzkie społeczeństwo, jest bytowaniem na takim właśnie rozdrożu. To, co w retrospekcji jawi się jako rozwój «nieunikniony», zaczynało się kiedyś jako wybór jednej spośród wielu możliwych dróg” (Bauman, 1988/1995b, s. 110; podkreślenie J.P.). Stwierdzenie to pod wieloma względami kieruje nas ku rozumowaniu, które pojawić się miało w opublikowanej w kolejnym roku *Nowoczesności i Zagładzie*. Równocześnie jednak odsyła nas ono do przeszłości. Analogia „rozdroży” regularnie przewija się bowiem przez pisma Baumana jako środek retoryczny używany do opisu sytuacji kryzysowych, które wymuszają podjęcie decyzji, dokonanie wyboru lub wyrażenia osądu w obliczu wielorakich opcji (co odpowiada greko-łacińskiemu znaczeniu *krísis* [κρίσις]). Na przykład w momencie rozkwitu ruchu Solidarności w 1981 roku Bauman napisał, że Polska stoi „na rozdrożu”. Fraza ta pojawia się u Baumana nawet wcześniej, a w sposób szczególnie eksponowany w tytule nieopublikowanego eseju *At the Crossroads in a World at the Crossroads* [Na rozdrożu w świecie na rozdrożu], powstałego w okresie izraelskiego uchodźstwa Baumana w latach 1968–1971. Esej ten (Bauman, 2023) to po części wezwanie do oparcia się pokusie izraelskiego nacjonalizmu po wojnie sześciodniowej roku 1967; wyraża on stanowisko zbliżone do racji przedstawionych przez Baumana w artykule wstępnym napisanym dla dziennika „Haaretz” w roku 1971, zatytułowanym *Israel Must Prepare for Peace* [Izrael musi przygotować się na pokój] (Bauman, 1971b). Izrael, twierdzi Bauman, stoi na rozdrożu między demilitaryzacją a dalszym okopywaniem się w militarystyce, zaś wybór tej drugiej opcji przyniesie zgubne skutki dla całego regionu. Bauman zauważył później, że była to jedna z niewielu jego przepowiedni, które się spełniły, co powtórzył, pisząc o „nieudanych/pominiętych dzieciach” („children *manqués*”) Holokaustu w *The Duty to Remember – but What?* [Obowiązek pamięci – ale o czym?] (Bauman, 1989, ss. 236–241), postowiu do wydania *Modernity and the Holocaust* z roku 2000.

Przytoczone powyżej zdanie z *Wolności* wiąże się także ze swoistą, złożoną argumentacją historiograficzną, która stanowi osnowę *Nowoczesności i Zagłady*. W jego świetle Holokaust nie jawi się jako nieunikniony *telos* nowoczesności (co utrzymują na przykład Best (2014) i Cannon (2016)). Tym bardziej zrozumiałe staje się stanowisko Baumana, który dowodził, że Holokaust był konkretnym wydarzeniem, do którego doprowadził splot ogólnych cech nowoczesności. Bauman nie przedstawiał Holokaustu jako „paradygmatu nowoczesnej cywilizacji” czy też „prawdy” o nowoczesności (Bauman, 1989/2009, s. 33). Innymi słowy, kondycja nowoczesna nie przetacza się jak walec ściśle wytyczonym torem, mamy natomiast do czynienia z różnymi nowoczesnymi trajektoriami, które jak ścieżki w przypowieści Borgesa, ulubionym tekście Baumana, „mnożą się

i rozwidlają”, zbiegając się i rozchodząc w różnych punktach (Borges, 2019, s. 101; Bauman, 1976/2021a, s. 84; Bauman i Tester, 2003/2001, ss. 17–18, 36). Pośród tej nowoczesnej wielorakości istnieje też możliwość ludobójstwa (Palmer, 2022). O ile „[m]ożliwość Zagłady tkwiła już w pewnych uniwersalnych cechach nowoczesnej cywilizacji”, o tyle, jak wskazuje Bauman, do urzeczywistnienia Holokaustu doszło w warunkach szczególnego sprzężenia państwa i społeczeństwa (Bauman, 1989/2009, s. 183). A zatem Bauman wprost odrzucał pogląd, jakoby Holokaust można było uogólnić lub zrozumieć jako logiczne, liniowe przedłużenie „codziennych” form strukturalnej przemocy i nierówności (np. Scheper-Hughes, 2002). Zdaniem Baumana, Holokaust był „zdarzeniem bez precedensu”, które „pod każdym względem różni się [...] od innych, choćby najkrwawszych masakr [...]”, dlatego też nie daje się z nimi sensownie porównać” (Bauman, 2009/1989, ss. 83–84). Uporczywie podkreślał też, że nowoczesny podmiot nie „żyje w Auschwitz”, a jeszcze ostrzej krytykował (szerzące się coraz bardziej) estetyczne i symboliczne zawłaszczanie pamięci Holokaustu w celu forsowania zaangażowanych stanowisk w zasadniczo rutynowych konfliktach społecznych (Bauman, 1989/2009, s. 191).

Ontologiczne założenie Baumana, że społeczeństwo ludzkie zawsze stoi „na rozdrożu” – że to, co dzieje się tu i teraz, mogłoby przebiegać inaczej – jest ważne również dlatego, że tym, co zatracone zostaje w ludobójstwie, jest właśnie zdolność człowieka do wybierania między wieloma rozciągającymi się przed nim trajektoriami. Niereformowalnie pluralistyczny charakter ludzkiego świata oraz zinstytucjonalizowana politycznie w formie demokracji zdolność formacji społecznych do sprawowania zbiorowej autonomii stanowią siłę, którą negują totalistyczne i potencjalnie ludobójcze interpretacje nowoczesności (Bauman, 1989/2009, ss. 244–245). Jak ujął to Bauman w *Wieloznaczności nowoczesnej. Nowoczesności jednoznacznej* (1995a; wydanie oryginalne *Modernity and Ambivalence*, 1991), nowoczesność oscyluje między „wolnością a ludobójstwem; w każdej chwili zdolna była podążyć tak w jednym, jak i w drugim kierunku. Zrodziła ona, obok skłonności do czynów nieludzkich o nie spotykanej przedtem skali, także i najbardziej radykalne ze środków zapobiegawczych. Wyprodukowała nowoczesność zarówno truciznę, jak i odtrutkę” (Bauman, 1991/1995a, s. 77).

Zarysowanie owego napięcia między ludobójstwem a wolnością świadczy, że Bauman pozostał wierny kluczowym koncepcjom swojej socjologii, które rozwijał w okresie emigracji od późnych lat sześćdziesiątych XX wieku przez dekadę lat siedemdziesiątych, kiedy to połączył rewizjonistyczne ujęcie marksizmu z założeniami antropologicznego strukturalizmu Lévi-Straussa. Z tego pierwszego źródła zaczerpnął nastawienie aktywistyczne, kultywowane między innymi przez Luksemburg i Antonia Gramsciego i kładące nacisk przede wszystkim na „aktywną, motywującą rolę mentalnej strukturalizacji ludzkiego świata” (Bauman, 1968/2001b, s. 51). Natomiast w strukturalizmie znalazł Bauman atrakcyjne dla niego wyobrażenie kultury jako „struktur[y] wyborów – macierz[y] określonej, choć w praktyce nieskończonej, liczby dopuszczalnych permutacji”, której celem jest „zmniejszenie nieokreśloności ludzkiego świata” (Bauman, 1968b, ss. 68–69, 71, 73;

zob. też Bauman, 1968a, s. 29, 1973b, s. 67, 1973/2012, ss. 40–41, 1968/2017, ss. 66–69). Kultura jest wyrazem powszechnej skłonności człowieka do narzucania nieposiadającemu struktury świata struktur w nieograniczonych permutacjach:

Stanowisko kulturowe, obejmujące również przyszłość dzięki temu, że nie pozwala jej zredukować do przeszłości, dopuszcza istnienie wielu rzeczywistości. Zbiór światów, które bada w podobny sposób, jak nauki pozytywne badają rzeczywistość, zawiera również to, co możliwe, potencjalne, pożądane, wymarzone – nawet gdyby miało zawierać się w światach wciąż niemożliwych (Bauman, 1973/2012, s. 320; podkreślenie J.P.).

Osią tej koncepcji kultury była krytyka „mechanistycznego obrazu” człowieka szerzonego przez „socjologię menedżerską” w służbie biurokratycznego zarządzania populacjami. W ujęciu tym człowiek sprowadzony zostaje do pozycji „istoty reaktywnej [...] którą determinują zewnętrzne siły lub wewnętrzne popędy” (Bauman, 1967, s. 13); tworzenie natomiast staje się aberracją, patologią lub odszczepieństwem (Bauman, 1973/2012, ss. 276–277). Dodatkowo zaś praktyczne wymogi kontroli spletają się z naukowymi aspiracjami do panowania nad przyszłością – do prognozowania i prawdopodobieństwa. Warto zauważyć, że w tym samym okresie Bauman sformułował także krytykę biurokracji wdrażanej w modelu „planowania doskonałego” przyjętym przez państwa typu sowieckiego, zaś po rozpadzie tej formacji przekierował ją na inny obiekt w *Nowoczesności i Zagładzie*<sup>3</sup>. Model planowania doskonałego w społeczeństwach bloku sowieckiego zasadał się na biurokratycznej instancji planującej, będącej „jedynym i nie mającym konkurentów czynnikiem determinującym całość działania” społecznego (Bauman, 1966, ss. 454–455; zob. też Bauman, 1971a). U podstaw modelu planowania doskonałego leży idea, że przyszłość można poznać z wyprzedzeniem, a w związku z tym kontrolować. W rzeczy samej, model planowania polega na przyjęciu przez system „orientacji na przyszłość” w miejsce odwoływania się do tradycji lub charyzmatycznego autorytetu przywódcy (Bauman, 1973a, s. 17). Socjologia kulturowa Baumana i jego późniejsza stanowcza krytyka ładotwórczego impulsu nowoczesności obnażają mylność tej właśnie idei (zob. Bauman, 1987/1998).

W opozycji do „obrazu mechanistycznego” „obraz aktywistyczny” podkreśla, że działanie człowieka to „tworzenie” i obstate, że ludzkie zachowania dają się przewidzieć co najwyżej częściowo. Socjologia podbudowana taką filozoficzną antropologią skłania się ku ukrócaniu determinizmu świata społecznego, „dając ludziom więcej wiedzy o ich położeniu, a w efekcie poszerzając ich sferę wolności wyboru” (Bauman, 1967, s. 15), która to deklaracja przewija się przez całą twórczość Baumana (zob. Bauman, 1988/1995b, s. 110, 1996, ss. 22–24; Bauman et al., 2014, ss. 102–103). Stanowisko takie jest fundamentem socjologii krytycznej, socjologii, która z kulturą i utopią dzieli dążenie do naświetlenia możliwości (Tester, 2004). Obraz świata rządzonego powtarzalnymi mechanizmami, jednostajnego, bezwolnego, powtarzalnego i regularnego wyrasta z tłumienia alternatyw oraz zatajania, że jest on efektem przymusu (Bauman, 1991/2001a,

3 Równoczesna reakcja Baumana na upadek komunizmu ujęta jest na przykład w: Bauman, 1990.

s. 144). Ze swojej strony socjologia krytyczna, tak jak myślenie utopijne, „przeciwstawia się tendencji nauki do redukowania człowieka w procesie poznania do czysto epistemicznego i kontemplacyjnego bytu [...] wprowadzając kategorię «możliwości» w obręb prawomocnej wiedzy” (Bauman, 1976/2010a, s. 35; podkreślenie J.P.).

## II

Jednym z najciekawszych i najważniejszych nieopublikowanych tekstów w archiwum Baumana jest maszynopis zatytułowany *Is the Science of the Possible Possible?* [Czy możliwa jest nauka o tym, co możliwe?]. Jego pochodzenie jest niejasne. Tekst został wygłoszony jako wykład, ale brak informacji, gdzie i kiedy miało to miejsce. Jego tematyka w znacznej mierze pokrywa się z książkami *Towards a Critical Sociology* oraz *Socjalizm. Utopia w działaniu* (z tego względu uważam, że powstał ok. roku 1976) i podobnie wiąże się z problematyką późniejszych, lepiej znanych pism Baumana, szczególnie z *Nowoczesnością i Zagładą*.

Bauman już na wstępie odpowiada na pytanie postawione w tytule wykładu. Nie, stwierdza, nauka o tym, co możliwe, nie jest możliwa. Kategoria możliwego wymyka się naukowym koncepcjom przyczynowości, prawdy, prawa i determinacji, wedle których „przeszłość jest [...] częścią przyszłości, do której ludzkie zmysły uzyskały już dostęp” (Bauman, ok. 1976, s. 3). Biorąc na celownik naukową dyscyplinę „futurologii”, zainaugurowaną na konferencji „Discovery of the Future” [Odkrycie przyszłości] zorganizowanej przez Royal Institute w roku 1902, Bauman krytykuje koncepcję „prognozowania”, której odrodzenia jesteśmy obecnie świadkami (zob. Tetlock & Gardner, 2016). Zakłada ona, że „przeszłość będzie trwała bez końca [...] Przyszłość staje się dopuszczalnym przedmiotem nauki, o ile przenicuje się ją «na modłę» przeszłości. Pierwszą ofiarą tego zabiegu pada możliwość” (Bauman, ok. 1976, s. 5).

Wyrażone w ten sposób racje sprawiają, że tekst Baumana zaczyna przypominać socjologiczną poetykę w sensie arystotelesowskim (na temat „poetyki” Baumana, zob. Jacobsen & Marshman, 2008; Wolff, 2013). Jak poeta u Arystotelesa, tak tutaj krytyczny socjolog opowiada nie tyle o „wydarzeniach rzeczywistych”, ile o „takich, które mogłyby się zdarzyć”, a w konsekwencji jego przedsięwzięcie jest bardziej spekulatywne i obraca on „tym, co ogólne”, a nie „tym, co jednostkowe” (Arystoteles 1989, s. 30; zob. też Koselleck, 1976/2018, ss. 11–13). Naukowa umysłowość najbardziej zbliża się do kategorii możliwego, gdy zrównuje je z „tym, co prawdopodobne”, ale Bauman obstaje, że kategorie prawdopodobieństwa i możliwości zakotwiczone są w nieprzystawalnych „modalnościach egzystencjalnych” (Bauman, 1976/2010a, s. 35). Prawdopodobieństwo przynależy do tzw. sfery *facta* i dotyczy „wydarzeń, wobec których wola człowieka jest bezsilna, a on sam pozbawiony jest swobody działania, mocy i wpływu” (Bauman, 1976/2010a, s. 36).

Natomiast kategoria możliwości wpisana jest w *poiesis*, czyli w proces wytwarzania, w czynność sprowadzania na świat czegoś, co dotychczas nie istniało. Według Baumana, socjologicznie rzecz ujmując, możliwość „[o]znacza [...] wydarzenie, które jeszcze nie zaszło, a którego zajście nie może być z zasady ustalone w ramach sfery *facta*” (Bauman, 1976/2010a, s. 37). Co więcej, możliwość jest nieodrodną właściwością ludzkiego istnienia:

Do istoty ludzkiego istnienia należy to, że przez cały czas swego trwania pozostaje ono niedokończone i nie do końca rozstrzygnięte, otwarte na przyszłość; przeżywane, oceniane i rewidowane pod auspicjami bytów istniejących wyłącznie w postaci idealnej – jako postulowany kres ludzkich wysiłków, jako stan pożądany, jako idealny wzór, jako tęsknota za kimś lub za czymś, plan, marzenie, nadzieja, groźba czy niebezpieczeństwo. Wszystkie te „byty” zaliczają się do kategorii możliwości, zjawisk obecnych w codziennej rzeczywistości jedynie w idealnej postaci; swoje istnienie zaczynają w momencie, kiedy przekraczają próg ludzkiej świadomości, zostają nazwane i włączone do międzyludzkiej komunikacji (Bauman, 1976/2010a, s. 37; podkreślenie J.P.).

Ponieważ socjologiczna poetyka Baumana nazywa możliwości, obejmuje ona również jego „socjologiczną hermeneutykę” zobrazowaną w *Hermeneutics and Social Science* [Hermeneutyka i nauka społeczna] z 1978 roku. Zdaniem Baumana warunkiem koniecznym socjologii, którą uważał za kulturowe działanie zbiorowego rozumienia i wyobrażni, było założenie istotowej intersubiektywności życia, jedności rodzaju ludzkiego. Przed socjologią stoją dwa zadania: interpretacja rozciągająca się na wielorakie formy życia oraz objaśnianie czynników wypaczających komunikację. Pisał Bauman: „metoda hermeneutyki socjologicznej, tak jak metoda nauki empiryczno-analitycznej, może służyć praktyce komunikacji jedynie w swojej zdolności negatywnej, jako metoda krytyki. Może ona obnażać pewne uwarunkowania komunikacji, które powadzą do nieprawidłowego, nieprawdziwego konsensusu” (Bauman, 1978, s. 241).

Nader często umyka komentatorom fakt, że *Nowoczesność i Zagłada* w zamyśle Baumana miała służyć jako refleksywne socjologiczne naświetlenie możliwości nowoczesności, nie zaś jako socjologia Holokaustu (Bauman, 1989/2000b, s. 222). Intencja ta przebija w powracających jak refren wypowiedziach o możliwości Holokaustu – możliwości, której jego wystąpienie nie umniejszyło, a zatem która pozostaje powtarzalna – nie zaś o jego nieuchronności, spodziewaności czy prawdopodobieństwie. Postawiwszy tak sprawę, Bauman przeprowadza baczną hermeneutyczną analizę sojuszu, jaki socjologia zawiązała ze swym własnym przedmiotem – społeczeństwem nowoczesnym – a w efekcie zaciemniła swoje własne możliwości. Bauman elokwentnie i dobitnie wyraża to spostrzeżenie w pierwszym rozdziale *Nowoczesności i Zagłady*:

Natura i charakter socjologii przystosowane są bowiem do tego samego nowoczesnego społeczeństwa, które socjologia opisywała i badała. Od chwili swoich narodzin pozostaje ona w mimetycznym związku ze swoim przedmiotem, a raczej z wyobrażeniem tego przedmiotu, który stworzyła i przyjęła za ramę swoich rozważań. Socjologia propagowała zatem, jako kryteria oceny prawomocności własnych sądów, te same reguły racjonalnego działania, które uznawała za konstytutywne dla swojego przedmiotu. Przyjęła także jako wiążącą za-

sadę rozważań wykluczenie z nich problematyki etycznej, która pojawiać się mogła tylko w postaci zbiorowej ideologii, a więc jako element heterogeniczny wobec dyskursu socjologicznego ( naukowego i racjonalnego) (Bauman, 1989/2009, s. 79; podkreślenie J.P.).

Wchodząc w mimetyczny związek ze swoim przedmiotem, socjologia zawiera pakt ze „zdrowym rozsądkiem”, który przejawia się w „przystrzyganiu” ludzkiego potencjału, ogłaczanego z wszelkich niesfornych odrośli wystających poza kontury dopuszczalne przez istniejącą formę dominacji, w efekcie czego „jednorakie struktury wyniesione zostają do statusu rzeczywistości, z której nikt przy zdrowych zmysłach nie może się wydzielić” (Bauman, ok. 1976, s. 15; podkreślenie J.P.). Ta właśnie tendencja, jak mniemał Bauman, uczyniła socjologię niezdolną do pogodzenia się z bezprecedensowym wydarzeniem, jakim był Holokaust, lecz również do rozpoznania możliwości barbarzyństwa skrywających się w społeczeństwach nowoczesnych jako takich. Słowami Reinharta Kosellecka Bauman sproblematyzował przekonanie, że „każda próba znalezienia [socjologicznego] języka adekwatnie mówiącego o masowej eksterminacji wydaje się kończyć fiaskiem [...] pojawia się za późno dla tych, którzy ucierpieli, za późno dla samego wydarzenia” (Koselleck, 1988/2018, ss. 140–141). Wyławiając pewne tendencje obecne w teraźniejszości, nazywając je, objaśniając i wyolbrzymiając, Bauman wskazuje na możliwość niedostrzeżonych dotychczas form przemocy, odparcie których wymaga nieustannej czujności<sup>4</sup>.

Naświetlenie możliwości okazuje się zatem aktem performatywnym. Bez względu na ewentualną dyskusyjność prawdziwości takiej czy innej możliwości „sformułowanie takiego stwierdzenia jak najbardziej zapoczątkować może w nawykowym ludzkim zachowaniu reakcję łańcuchową, która koniec końców doprowadzi do swego procesu «weryfikacji prawdziwości», a mianowicie procesu, w którym samo stwierdzenie będzie stawać się coraz bardziej «prawdziwe», a możliwość – coraz bardziej «realna»” (Bauman, ok. 1976, s. 9). W procesie tym znaczącą rolę odgrywa język, a zwłaszcza metafory (Davis, 2013). W socjologii Baumana wyznaczona jest im podwójna rola. Z jednej strony jego socjologiczna hermeneutyka prześwieca proces, w wyniku którego zastane języki socjologiczne, wywodzące się wszak z metafory, zastygają w formie quasi-naturalnych pojęć. Na przykład „asymilacja”, o której mowa w *Wieloznaczności nowoczesnej*, egzemplifikuje to, co Hans Blumenberg, współtowarzysz Baumana w tym zakresie, opisał jako „trudne pole przejść od metafory do pojęcia”, gdzie metafora zostaje „schwyta w słowo” (Blumenberg, 2017, s. 147). Z drugiej zaś strony, metafory funkcjonują również jako materia alternatywnego, bardziej adekwatnego języka ujmującego, a w efekcie oswajającego, niejasną zmianę społeczną. Język socjologiczny w modalności dystopii w działaniu niesie też ładunek normatywny, co Bauman wprost oznajmia w *Nowoczesności i Zagładzie*, gdy przeciwstawia swoją celowo szokującą frazeologię i stwierdzenia rzeczywistości, w której „na seminarium z socjologii sformułowania w rodzaju

4 Podobne rozumowanie przedstawia Silverman (2022) w odniesieniu do *Nowoczesności i Zagłady* jako dzieła „koncentracyjnego” (*concentrationary*) w serii opracowań na temat „koncentracyjnego uniwersum”. Por. Pollock & Silverman, 2014, 2015a, 2015b, 2019.

«świętość życia ludzkiego» albo «obowiązek moralny» brzmią równie obco jak w aseptycznych pokojach biurowych” (Bauman, 1989/1989, s. 79; podkreślenie oryginalne).

Socjologia krytyczna – jak utopia – relatywizuje teraźniejszość, „lustrując pole możliwości, na którym przypada mu [temu, co w chwili obecnej uznane jest za rzeczywiste] w udziale jedna tylko, i to mała, działka” (Bauman, 1976/2010a, s. 10). W myśli Baumana owo „lustrowanie pola możliwości” często ma też swoją negatywną odmianę, gdyż towarzyszy mu regularnie refleksja, że „samo społeczeństwo, które uznajemy za ostateczny autorytet w kwestii prawdy socjologicznej, może być «opętane» i wytwarzać «szalone» fakty” (Bauman, ok. 1976, s. 17; podkreślenie J.P.). Socjologia krytyczna może roztrząsać „dokuczliwe i sprzeczności brzemienne pytanie: w jaki sposób nauka – wszak z gruntu techniczno-instrumentalne przedsięwzięcie – miałyby odróżnić dobro od zła” (Bauman, 1976/2010a, s. 24; podkreślenie J.P.). Pod tym względem socjologia krytyczna przypomina podejście, które William H. Sewell Jr. nazwał *eventful sociology*<sup>5</sup> (Sewell Jr., 2005). Gdy dochodzi do kryzysu, społeczeństwo okazuje się wytworem ludzkiego działania, które zawsze stoi na rozdrożu, a zatem może być przedmiotem krytyki. Jak ujmuje to Bauman, „wydarzenie [...] sprawia, że zaczynamy potrzebować teorii, która za swoje podwaliny przyjmuje skrajne sytuacje, paroksyzmy historii, zjawiska «patologiczne», nie zaś statystyczne jednolitości” (Bauman, 1976, s. 94). W *Nowoczesności i Zagładzie* wydarzenie, jakim był Holokaust, stanowi krańcowy przypadek nowoczesności – urzeczywistnienie jej najbardziej skrajnej, wewnętrznej możliwości.

### III

To, co często błędnie brane jest za posępność i pesymizm w analizach Baumana, jest w moim oglądzie kluczowym zasobem socjologii w jej spekulatywnych wizjach możliwych przyszłości. *Nowoczesność i Zagłada* stanowi, aby użyć terminu ukutego przez Umberto Eco, samoświadome „dzieło otwarte”, unaoczniające rozmaite i mnożące się społeczne, polityczne, ekonomiczne i ekologiczne kryzysy naszych czasów (Eco, 1969/1994). A Bauman, jak zawsze, o czym jasno pisze Peter Beilharz w swoim tekście do tego tomu, daleki jest od przemilczania swoich inspiracji. Można by wręcz powiedzieć, że dystopia w działaniu uosabia żywą tradycję myśli społecznej i politycznej.

Baumanowska socjologia Holokaustu wykazuje niezaprzeczalne podobieństwa do myśli Hannah Arendt, co nie jest jedynie wynikiem domniemanej zbieżności etycznego zaniepokojenia tej dwójki skłonnością zwykłych ludzi do czynienia zła pod przykrywką „racjonalności” lub „banalności” (zob. Bowring, 2011; Waxman, 2009). Refleksja Baumana

5 Dostownie termin ten oznacza „burzliwą/barwną socjologię”, ale także „socjologię, która koncentruje się na wydarzeniach/podkreśla rolę wydarzeń” (przyp. tłum.).

nad Holocaustem jako możliwością o wiele bardziej interesująco przypomina obawy żywione przez Arendt wobec totalitaryzmu, który miała za bezprecedensowy byt polityczny, nowe zjawisko wyłaniającego się w efekcie sprzężenia różnych „podskórnych” trendów i procesów. Tak jak później Bauman, Arendt twierdziła, że nauki społeczne – właśnie w wyniku dążenia do statusu nauki – nie tylko nie mogły przewidzieć powstania, dajmy na to, systemu nazistowskich obozów, lecz również nie dysponowały adekwatnym językiem i ramami pojęciowymi umożliwiającymi zrozumienie ich po fakcie (Arendt, 1950). Arendt świadoma również była, jakimi problemami skutkują starania, aby wpasować to, co bezprecedensowe, w *facta*, co dzieje się, gdy wydarzenia wtłacza się w ramy funkcjonalnych procesów, mechanizmów i przyczyn. Ekspresyjnie pisała o tym w *Życiu umysłu*:

I nawet jeśli dane zdarzenie wywołaliśmy sami albo należymy do przyczyn powodujących jego powstanie – jak przy zawieraniu małżeństwa albo popełnianiu przestępstwa – to przecież ten prosty ontologiczny fakt, że to zdarzenie jest, skoro już się stało (bez względu na powody), będzie zawsze zadawał kłam wszelkim rozważaniom na temat jego pierwotnej przypadkowości. Kiedy coś przygodnego już się zdarzy, nie możemy dłużej rozwiązywać nitek, które to coś oplatały, zanim stało się zdarzeniem – tak jakby wciąż jeszcze mogło być albo nie być (Arendt, 2016, s. 336; podkreślenie J.P.).

Wyobrażenie „rozplątywania nitek” oplatających zdarzenie, aby przestało się wydawać nieuniknionym, racjonalnym efektem socjohistorycznego rozwoju, można uznać za kwintesencję narracyjnego, eseistycznego podejścia Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* (Arendt, 1951/1989). Dzieło to, na którego drugi tom (o imperializmie) poczesny wpływ miała myśl Róży Luksemburg, zrodziło się ze sceptycznej oceny „wiary w historyczną przyczynowość”, w „przyczyny, które nieuchronnie wiodą do pewnych skutków”. Arendt wolą postrzegać powstanie totalitaryzmu w kategoriach „wykrystalizowania się” różnorodnych „podskórnych elementów”, uznając go za nową, bezprecedensową postać politycznego zła, które wyłoniło się z kłębowiska rozmaitych procesów (Arendt, 1958/2018, ss. 157–158). Beilharz ma całkowitą słuszość, gdy podobną „eseistyczność” dostrzega w twórczości Baumana, między innymi w *Nowoczesności i Zagładzie*, o czym traktuje moja najnowsza książka *Zygmunt Bauman and the West* (Palmer, 2023).

Relacjonowanie historii tak, jakby powodowała nią konsekwentna logika praw ruchu, nie jest jedynie niedociągnięciem metodologicznym czy ontologicznym – to również słabość moralna obarczona groźnymi konsekwencjami. Bowiem gdy historia staje się wytworem i nośnikiem ruchu, ludzi jako takich uznać można za „zbędnych”, a następnie zepchnąć ich na pobocze, aby mogło nastąpić jej urzeczywistnienie. Takie podejście do historii wyklucza z gry ludzką zdolność działania, zdolność inicjowania procesów, które nie zaistniałyby w innym przypadku. Wykorzystywano je zresztą, aby radykalnie przeobrazić ludzi właśnie przez wyzucie ich ze zdolności działania oraz zdławienie naszej pluralności. Zdaniem Baumana zaś źródeł kulturowego pluralizmu szukać należy w skłonności człowieka do wyobrażania sobie i wcielania w życie możliwych scenariuszy odbiegających od znaturalizowanego tła rzeczywistości. Natomiast na przymierz

nowoczesnego państwa i intelektualistów-„prawodawców” postrzegających ludzkie zbiorowości jako bezwładną materię, którą kształtować można podług wizji totalizującego „wielkiego projektu” otrzymanego w spadku po naturze lub historii, ciąży znaczny potencjał przemocy skierowanej przeciwko Innym, którzy w inności swojej ucieleśniają możliwości alternatywne wobec tego projektu (Bauman, 1987/1998, 2007, ss. 85–89).

Napięcie między ludobójstwem a wolnością nakreślone przez Baumana bliskie jest napięciu między „autonomią” a „panowaniem”, które Cornelius Castoriadis uznał za konstytutywny element społecznego imaginarium nowoczesności (Castoriadis, 1975/1987). Castoriadis, *spiritus movens* wpływowego czasopisma „Socialisme ou Barbarie” (którego założycielskie idee ujęte są w: Castoriadis, 1949/2019, ss. 3–32), także uważał myślenie kategoriami *facta* za ahistoryczne i odpowiedzialne za deterministyczny obraz ludzkiego działania oraz wydarzeń, który unicestwia wszelką przygodność oraz twórczość człowieka (Castoriadis, 1997, s. 4). Podkreślał on też, że pojęcie „twórczości” nie jest skorelowane z normatywną oceną ludzkiego postępowania: „tworzenie nie zawsze – a nawet nie zazwyczaj – oznacza «dobrą» twórczość lub też wytwarzanie «pozytywnych wartości». Auschwitz i gułag to wytwory, tak samo jak Partenon i *Principia Mathematica*” (Castoriadis, 1991, s. 161). Zadaniem krytycznej myśli społecznej, jak głosił Castoriadis, jest „naświetlanie” możliwości świata, który poznawalny jest jedynie „w częściach”, i przeciwstawianie się w ten sposób błędnemu przeświadczeniu o istnieniu ogólnej teorii będącej totalizującym systemem absolutnej, zdekontekstualizowanej wiedzy (Adams, 2014, s. xii)

Sposób, w jaki Bauman sięga po dystopię w działaniu, ma również wiele wspólnego z myślą Hansa Jonasa oraz grupy innych niemiecko-żydowskich myślicieli, takich jak Arendt i Günther Anders, zainspirowanych znacząco, acz ambiwalentnie, przez Martina Heideggera, których troską napawał rosnący z coraz większym rozpędem rozziw między ludzką zdolnością kontrolowania świata i wpływania nań za pomocą techniki a moralną umiejętnością rozpatrywania efektów rozwoju owej technologicznej zdolności. Jonasa szczególnie niepokoiło to, że „rodzajem i wielkością swych lawinowych skutków techniczna potęga popycha nas ku celom zarezerwowanym poprzednio dla Utopii” (Jonas, 1995, ss. 55–56). Techniczna potęga zogromniała do tego stopnia, że niesie niewyobrażalne niegdyś skutki, z których wiele ma dogłębnie dystopijny charakter. Owe skutki musimy sobie wyobrażać na drodze eksperymentów myślowych. Zdaniem Jonasa przepełnione obawami wyobrażenia pełnią zatem funkcję heurystyczną, stanowiąc pewien tryb orientacji na przyszłość, który uwrażliwia myśl i nadaje kształt działaniu w teraźniejszości. Zasoby takie podsuwa nam fantastyka naukowa (Jonas, 1995, s. 69). Także Arendt pochlebnie wypowiadała się o *science fiction*, „której, niestety, jeszcze nikt nie poświęcił tyle uwagi, na ile zasługuje jako nośnik masowych uczuć i pragnień” (Arendt, 1958/2010, s. 20). Natomiast Bauman początkowo był nią mniej oczarowany, zauważając, że „baśniowy świat fantastyki naukowej” słynie „z łączenia nieokiełznanej fantazji technicznej z rozbijającym ubóstwem wyobraźni we wszystkim, co dotyczy relacji międzyludzkich” (Bauman, 1976/2010a, s. 9). Jednak jego późniejsza entuzjastyczna ocena

*Możliwości wyspy pióra* Michela Houellebecqa (pierwszej, jego zdaniem, „płynnonowoczesnej” dystopii) wskazuje, że zmienił zdanie (Bauman, 2010c).

W rzeczy samej, w programowej próbie poszerzenia poznawczych horyzontów socjologii Bauman od dawna wyznaczał sztuce bardzo konkretną rolę:

Tak, jak artysta poszerza i wzbogaca naszą estetyczną wrażliwość oraz otwiera nam oczy na odmiany piękna, których istnienia inaczej byśmy nawet nie podejrzewali, tak badacz społeczny może otworzyć nam oczy na odmiany życia, których istnienia inaczej byśmy nie podejrzewali, a dzięki temu może poszerzyć nasze horyzonty w taki sposób, że nasza „rzeczywistość”, której stale doświadczamy, zostaje sprowadzona do swych rzeczywistych historycznych wymiarów (Bauman, ok. 1976, ss. 15–16).

Jak wiadomo, literatura często spełnia tę funkcję w dziele Baumana (zob. Bauman & Mazzeo, 2016). Pogląd, że wydarzenie, jakim był Holokaust, umożliwił wyjątkowy splot uniwersalnych właściwości nowoczesności oraz specyficzny układ czynników społeczno-politycznych, przywodzi na myśl opis epidemii szerzącej się w powieści José Saramago *Miasto ślepców*: „epidemia nie rozprzestrzeniła się jak niszczycielska fala, która zalewa wszystko, co napotka na swej drodze, lecz wnikała w ląd tysiącem wijących się strużek wody, które najpierw zraszają ziemię, by później w mgnieniu oka ją zatopić” (Saramago, 2002, s. 120). Nietrudno jest zrozumieć, dlaczego Bauman tak bardzo podziwiał portugalskiego pisarza, jeśli wziąć pod uwagę, że ten określił swoje podejście jako „założenie, że niemożliwe jest możliwe, i wyprowadzenie z tej nieco ryzykownej przesłanki wszystkich konsekwencji, jakie zdolna jest sobie przedstawić wyobraźnia, choćby nawet miała na tym ucierpieć powszednia logika” (Saramago, 2008).

Ale socjologia nie musi ani żerować na literaturze, ani też się w nią przeobrażać (Seeger & Davison-Vecchione, 2019). Niedawne publikacje Saskii Sassen na temat nowych postaci „wypędzeń” (*expulsions*) czy Shoshany Zuboff o „kapitalizmie inwigilacji” (*surveillance capitalism*), które lokują się między naukową dedukcją dotyczącą obserwowalnych tendencji a poetycką spekulacją o przyszłych możliwościach, podtrzymują żywą tradycję dystopii w działaniu. Sassen wyławia, aby użyć terminologii Arendt, „podskórne trendy” współczesnej globalnej ekonomii, które zaowocowały nowymi formami okrucieństwa wobec ludzi oraz wytworzyły środowisko życia zasadniczo podważające „utarte kategorie, które organizują naszą wiedzę o gospodarkach, społeczeństwach oraz naszych interakcjach z biosferą” (Sassen, 2014, s. 8). Zuboff z kolei śledzi proces powstania i rozprzestrzenienia „bezprecedensowej” logiki korporacyjnego nadzoru, która kolonizuje nas samych. W ustępie brzmiącym niemal jak echo Baumanowskiego opisu „nauki o tym, co możliwe” Zuboff pisze:

[...] bezprecedensowy charakter jakiegoś zjawiska niezawodnie niweczy jego pełne zrozumienie: absorbujemy to, co znamy, niejako pomijając nieznanne – całość zostaje jednak zinterpretowana jako przedłużenie przeszłości. Następuje normalizacja zakłócenia, aberracji, przez co walka z tym, co bezprecedensowe, robi się coraz trudniejsza (Zuboff, 2020, s. 26).

A następnie stwierdza, że „[k]ażde zetknięcie się z czymś nowym wymaga zastosowania odpowiedniego nazewnictwa, w związku z tym wprowadzam nowe terminy tam, gdzie istniejący język nie zdołał uchwycić nowego zjawiska” (Zuboff, 2020, s. 98). W takim właśnie geście – wykuwając nowe pojęcia, a także zawłaszczając i tworząc metafory – dystopia w działaniu w najbardziej wyrazisty sposób zasiedla „trzecią kulturę”, którą Wolf Lepenies (1988) umiejscawia między nauką a literaturą.

## IV

Pomimo swej zaciętej krytyki poglądu, że Holocaust był nieuniknionym *telosem* nowoczesności, oraz zagorzałego sprzeciwu wobec banalizacji Holocaustu wywołanej nieuprawnionym wciągnięciem go do opisywania bardziej pospolitych form dyskryminacji Bauman podkreślał, że „żyjemy nadal w tym samym modelu społecznym, który umożliwił Zagładę i który nie posiadał żadnych mechanizmów obronnych pozwalających jej zapobiec” (Bauman, 1989/2009, ss. 192–193; podkreślenie oryginalne). Zarzuty posępności, pesymizmu czy braku konkretności wysuwane wobec *Nowoczesności i Zagłady* wydają się prześlepiać zasadnicze jej przesłanie, a mianowicie, że roszczenia do przewidywania przyszłości w oparciu o analizę precedensów oszołomiły nas do tego stopnia, iż zaskakuje nas możliwość wydarzenia bezprecedensowego.

Stąd też *Nowoczesność i Zagłada* jest klasykiem, a zarazem wybrzmiewa całkowicie aktualnie, napominając socjologów, że „także niewyobrażalne należy umieć sobie wyobrazić” (Bauman, 1989/2009, s. 187; podkreślenie oryginalne; podobne wezwanie formułuje Featherstone, 2017, s. 20). Z łatwością można to odnieść do możliwości kryzysu, w którego obliczu ludzkość stoi dziś, szczególnie wskutek niszczenia Ziemi przez człowieka, niszczącego jednocześnie warunki własnego życia. Bauman świadomy był tego powiązania, choć, co może nieco zaskakiwać, prawie wcale nie wypowiadał się bezpośrednio na temat ekologii. Twierdził jednak, że Holocaust był straszną kontynuacją panowania ludzkiego rozumu nad przyrodą, kiedy przyroda i ludzkość poddane zostały binarnemu rozdzieleniu. Odbierając Europejską Nagrodę Amalfi, Bauman ostrzegł w swym przemówieniu przed nadmiarem racjonalnej kontroli człowieka, która spotęgowała się tak znacznie, że może „w końcu naruszyć zdolność samoregeneracji natury” (Bauman, 1989/2009, s. 441). Takie skutki implikowała również nakreślona przez Różę Luksemburg wizja upadku globalnego kapitalizmu, staczającego się w barbarzyństwo, gdy już osiągnie kres swojego rozrostu. Jej – i Baumana – pytanie wybrzmiewa szczególnie głośno dziś, gdy coraz więcej osób, które uchodzą przed wojną, katastrofą środowiskową czy ubóstwem i którym odmawia się przyjęcia lub pomocy, bytuje na granicach w niemożliwych do życia warunkach lub tonie w trakcie niebezpiecznych przepraw morskich. Pytanie to wybrzmiewa dziś, gdy w ośrodkach globalnego kapitalizmu obroń-

cy praw człowieka z własnego nadania rozdzielają rodziny i przetrzymują ludzi bez końca w odległych obozach. Wybrzmiewa ono dziś, gdy demontuje się instytucje demokracji politycznej, których zadaniem miała być ochrona ludzkiej różnorodności i umacnianie zbiorowej autonomii. A w międzyczasie lasy płoną, a powodzie zalewają coraz większe połacie. Ludzkość zaiste stoi na rozdrożu.

Ruth Levitas przekonuje, że socjologia jest z konieczności utopijna, zasadza się bowiem, czy to wprost, czy w domyśle, na wizji „dobrego społeczeństwa” (Levitas, 2013, s. 67). Idzie ona śladem Herberta G. Wellsa, angielskiego autora fantastyki naukowej, który na początku XX wieku obracał się w kręgach Towarzystwa Socjologicznego i przeświadczony był, że „tworzenie utopii – a także ich wszechstronna krytyka” stanowi „metodę” socjologii (Wells, 1906, s. 367; zob. też Dawson, 2016, ss. 162–179; Sargisson, 2012). Czy to jej przywilej, czy przekleństwo, socjologia z definicji musi obnażać kruchość świata i przypominać nam, że sprawy zawsze mogłyby potoczyć się inaczej. A zatem refleksywna i krytyczna odmiana socjologii wypełnia aktywną utopijną funkcję, wskazując na horyzont niezmiennie rozpościerający się przed instytucjonalizującą zdolnością człowieka jako zachęta do ulepszeń, sprawiedliwości, moralności, rozumienia itd., horyzont, który nigdy nie zastyga w ustalonym raz na zawsze kształcie. Takie kluczowe spekulatywne wysiłki należą do sfery poetyki.

Dystopia w działaniu, jak dowodzę, też jest ważną, acz nie aż tak wyraźnie wyartykułowaną, modalnością krytycznej myśli społecznej. Wbrew mniemaniu niektórych utopia i dystopia nie są po prostu stronami tego samego medalu: „nadzieją na najlepszą możliwą przyszłość” i „obawą przed najgorszą jej wersją” (Levitas, 2010/1990, s. 159). Dystopia w działaniu ma inny wektor czasowy niż jej utopijna odpowiedniczka. Utopia w działaniu tworzy świat, który nadejść ma w przyszłości, zaś dystopia w działaniu ma na celu odeprzeć świat, który potencjalnie już istnieje i trwa w pozornym uśpieniu pod powierzchnią codziennego życia. Wyrazisty obraz takiej możliwości niosą ostatnie zdania *Dżumy* Alberta Camusa, kolejnej z inspirujących Baumana literackich lektur:

Słuchając okrzyków radości dochodzących z miasta, Rieux pamiętał, że ta radość jest zawsze zagrożona. Wiedział bowiem to, czego nie wiedział ten radosny tłum i co można przeczytać w książkach, że bakcyl dżumy nigdy nie umiera i nie znika, że może przez dziesiątki lat zostać uśpiony w meblach i bieliźnie, że czeka cierpliwie w pokojach, w piwnicach, w kufrach, w chustkach i w papierach, i że nadejdzie być może dzień, kiedy na nieszczęście ludzi i dla ich nauki dżuma obudzi swe szczury i pośle je, by umierały w szczęśliwym mieście. (Camus, 2022/1947, s. 292; o ważności Camusa dla Baumana pisze Tester, 2002).

Potencjał ten przenika do świata codzienności w nierównych proporcjach, rozwarstwiony w zależności od socjologicznych wyznaczników. A jak Bauman doskonale wiedział, to, co jest utopią dla jednych, jest dystopią dla drugih, i jest to kwestią stosunków społecznych: arkadia turystów, żywe ucieleśnienie nieskrępowanej wolności poruszania się, jest ziemią jałową dla włóczęgów, unieruchomionych ofiar sekurytyzacji (Bauman, 1998/2000a; zob. też Featherstone, 2010; Sargisson, 2012, s. 10).

Co więcej, dystopia w działaniu nie jest gestem ani nihilistycznym, ani biernym. Autorzy dystopii w działaniu nie wyrażają rozpacz, gdyż rozpaczający, jak zauważył Maurice Blanchot, nie piszą (Blanchot, 1980/1995, s. 11). Ich twórczość jest wyrazem melancholijnej nadziei, że barbarzyństwu da się zapobiec, i niezgody na nieuchronność dystopijnego dyskursu. Idąc tropem Camusa, stwierdzić można, że funkcją dystopii w działaniu jest *oświecenie* (zob. też Depuy, 2022/2003). W *Ogrodzie o rozwidlających się ścieżkach* Borges napisał: „Ten, kto wykonuje jakieś potworne zadanie, musi wyobrazić sobie, że już je wykonał, musi tak mocno narzucić sobie przyszłość, aby była równie nieodwołalna jak przeszłość” (Borges, 2019, s. 95; podkreślenie oryginalne). Tak jak pisarz, którego tak bardzo podziwiał, Bauman uznawał, iż najgorszą ze wszystkich „futurologii” jest ta, która obwieszcza, że „alternatywa nie istnieje”, że to, co się dzieje, dzieje się koniecznie, zaś konieczność jest kwestią panowania (zob. Bauman & Donskis, 2016). Barbarzyńskim znakiem rozpoznawczym wszystkich dystopijnych społeczeństw jest wszak, jak stwierdził Bauman w *Wolności*, „wyeliminowani[e] alternatywy” (Bauman, 1988/1995b, s. 112).

Tłumaczyła z języka angielskiego Patrycja Poniatowska

## Bibliografia

- Adams, S.** (2014). Elucidating Castoriadis: Editor's preface. W S. Adams (Red.), *Cornelius Castoriadis: Key concepts* (ss. xi–xiii). Bloomsbury.
- Arendt, H.** (1950). Social science techniques and the study of concentration camps. *Jewish Social Studies*, 12(1), 49–64.
- Arendt, H.** (1989). *Korzenie totalitaryzmu* (D. Grinberg & M. Szawiel, Tłum.). Niezależna Oficyna Wydawnicza. (Oryginalna praca opublikowana 1951).
- Arendt, H.** (2010). *Kondycja ludzka* (A. Łagodźka, Tłum.; M. Canovan, Wstęp). Wydawnictwo Aletheia. (Oryginalna praca opublikowana 1958).
- Arendt, H.** (2016). *Życie umysłu* (H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, & B. Baran, Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt, H.** (2018). Totalitarianism. W J. Kohn (Red.), *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953–1975* (ss. 157–159). Schocken Books. (Oryginalna praca opublikowana 1958).
- Arystoteles.** (1989). *Poetyka* (H. Podbielski, Tłum. & Oprac.; 2. wyd.). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bauman, Z.** (1966). *Kultura a społeczeństwo. Preliminaria*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bauman, Z.** (1967). Image of man in the modern sociology (some methodological remarks). *The Polish Sociological Bulletin*, 1, 12–21.
- Bauman, Z.** (1968a). Marx and the contemporary theory of culture. *Social Science Information*, 7(3), 19–34. <https://doi.org/10.1177/053901846800700302>
- Bauman, Z.** (1968b). Semiotics and the function of culture. *Social Science Information*, 7(5), 67–80. <https://doi.org/10.1177/053901846800700506>

- Bauman, Z.** (1971a). The uses of information: When social information becomes desirable. *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 393(1), 20–31. <https://doi.org/10.1177/000271627139300102>
- Bauman, Z.** (1971b, 8 sierpnia). 'מולשל' ו'נוכתהל לארשי' לע' [Israel must prepare for peace]. *Haaretz*, 6.
- Bauman, Z.** (1973a). Between state and society. *International Journal of Contemporary Sociology*, 10(1), 9–25.
- Bauman, Z.** (1973b). The structuralist promise. *The British Journal of Sociology*, 24(1), 67–83. <https://doi.org/10.2307/588799>
- Bauman, Z.** (1976). *Towards a critical sociology: An essay on commonsense and emancipation*. Routledge & Kegan Paul.
- Bauman, Z.** (ok. 1976). *Is the science of the possible possible?* [Nieopublikowany maszynopis w Janina and Zygmunt Bauman Papers]. Special Collections of the Brotherton Library, University of Leeds, MS 2067/B/1/1.
- Bauman, Z.** (1978). *Hermeneutics and social science*. Columbia University Press.
- Bauman, Z.** (1990). Communism: A post-mortem. *Praxis International*, 10(3–4), 185–192.
- Bauman, Z.** (1995a). *Wieloznaczność nowoczesna: Nowoczesność wieloznaczna* (J. Bauman, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN. (Oryginalna praca wydana 1991).
- Bauman, Z.** (1995b). *Wolność* (J. Tokarska-Bakir, Tłum.). Społeczny Instytut Wydawniczy Znak; Fundacja im. Stefana Batorego. (Oryginalna praca wydana 1988).
- Bauman, Z.** (1996). *Socjologia* (J. Łoziński, Tłum.). Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Bauman, Z.** (1998). *Prawodawcy i tłumacze* (A. Ceynowa & J. Giebułtowski, Tłum.), Wydawnictwo IFiS PAN. (Oryginalna praca opublikowana 1987).
- Bauman, Z.** (2000a). *Globalizacja: I co z tego dla ludzi wynika* (E. Klekot, tłum.). PIW. (Oryginalna praca opublikowana 1998).
- Bauman, Z.** (2000b). *Modernity and the Holocaust*. Polity. (Oryginalna praca opublikowana 1989).
- Bauman, Z.** (2001a). Critical theory. W P. Beilharz (Red.), *The Bauman reader* (ss. 138–163). Blackwell. (Oryginalna praca opublikowana 1991).
- Bauman, Z.** (2001b). Modern times, modern Marxism. W P. Beilharz (Red.), *The Bauman reader* (ss. 40–52). Blackwell. (Oryginalna praca opublikowana 1968).
- Bauman, Z.** (2004). *Życie na przemił* (T. Kunz, Tłum.). Wydawnictwo Literackie. (Oryginalna praca opublikowana 2003).
- Bauman, Z.** (2006). *Płynna nowoczesność* (T. Kunz, Tłum.). Wydawnictwo Literackie. Oryginalna praca opublikowana 2000).
- Bauman, Z.** (2007). *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie* (J. Konieczny, Tłum.). Znak.
- Bauman, Z.** (2009). *Nowoczesność i Zagłada* (T. Kunz, Tłum.). Wydawnictwo Literackie. (Oryginalna praca opublikowana 1989).
- Bauman, Z.** (2010a). *Socjalizm: Utopia w działaniu* (M. Bogdan, Tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej. (Oryginalna praca opublikowana 1976).
- Bauman, Z.** (2010b). *Żyjąc w czasie pożyczonym: Rozmowy z Citlali Roviroso-Madrado* (T. Kunz, Tłum.). Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z.** (2010c). Privacy, secrecy, intimacy, human bonds, utopia – and other collateral casualties of liquid modernity. W H. Blatterer, P. Johnson, & M. R. Markus (Red.), *Modern privacy* (ss. 7–22). Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9780230290679\\_2](https://doi.org/10.1057/9780230290679_2)
- Bauman, Z.** (2012). *Straty uboczne: Nierówności społeczne w epoce globalizacji* (J. Hunia, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. (Oryginalna praca opublikowana 2011).
- Bauman, Z.** (2012). *Kultura jako praxis* (J. Konieczny, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN. (Oryginalna praca opublikowana 1973).

- Bauman, Z.** (2017). *Szkice z teorii kultury*. Wydawnictwo Naukowe Scholar. (Oryginalna praca opublikowana 1968).
- Bauman, Z.** (2021a). Jorge Luis Borges, or why understanding is not what it seems to be. W Z. Bauman, *Culture and art: Selected writings* (D. Brzeziński, M. Davis, J. Palmer, & T. Campbell, Red.; T. 1, ss. 84–102). Polity. (Oryginalna praca powstała ok. 1976).
- Bauman, Z.** (2021b). The spectre of barbarism. W Z. Baumann, *Culture and art: Selected writings* (D. Brzeziński, M. Davis, J. Palmer, & T. Campbell, Red.; T. 1, ss. 183–206). Polity. (Oryginalna praca opublikowana 2008).
- Bauman, Z.** (2023). At a crossroads in a world at the crossroads. W Z. Bauman, *History and politics: Selected writings* (D. Brzeziński, M. Davis, J. Palmer, & T. Campbell, Red.; T. 2). Polity. (Oryginalna praca powstała ok. 1970).
- Bauman, Z., & Donskis, L.** (2016). *Liquid evil: Living with TINA*. Polity.
- Bauman, Z., Jacobsen, M. H., & Tester, K.** (2014). *Rozmowy o socjologii: Zygmunt Bauman w rozmowie z Michałem Hviidem Jacobsenem i Keithem Testerem* (P. Tomanek, Tłum.). PWN.
- Bauman, Z., & Mazzeo, R.** (2016). *In praise of literature*. Polity.
- Bauman, Z., & Tester, K.** (2003). *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem* (E. Kasińska, Tłum.). Sic. (Oryginalna praca opublikowana 2001).
- Beilharz, P.** (2002). Modernity and communism: Zygmunt Bauman and the other totalitarianism. *Thesis Eleven*, 70(1), 88–99. <https://doi.org/10.1177/0725513602070001008>
- Beilharz, P.** (2021). *Circling Marx: Essays, 1980–2020*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004443976>
- Benjamin, W.** (2012). O pojęciu historii (A. Lipszyc, Tłum.). W W. Benjamin, *Konstellacje. Wybór tekstów* (A. Lipszyc, Red.; ss. 311–323). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Best, S.** (2014). Agency and structure in Zygmunt Bauman's *Modernity and the Holocaust*. *Irish Journal of Sociology*, 22(1), 67–87. <https://doi.org/10.7227/IJS.22.1.5>
- Blanchot, M.** (1995). *The writing of the disaster* (A. Smock, Tłum.). University of Nebraska Press. (Oryginalna praca opublikowana 1980).
- Blumenberg, H.** (2017). *Paradygmaty dla metaforologii* (B. Baran, Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.
- Borges, J. L.** (2019). Ogród o rozwidlających się ścieżkach (A. Sobol-Jurczykowski, Tłum.). W J. L. Borges, *Fikcje* (ss. 91–105). PIW.
- Bowring, F.** (2011). Comparing Bauman and Arendt: Three important differences. *Sociology*, 45(1), 54–69. <https://doi.org/10.1177/0038038510387186>
- Camus, A.** (2022). *Dżuma* (J. Gruze, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy. (Oryginalna praca opublikowana 1947).
- Camus, A.** (1960). *The plague*. Penguin. (Original work published 1947).
- Cannon, B.** (2016). Towards a theory of counter-modernity: Rethinking Zygmunt Bauman's Holocaust writings. *Critical Sociology*, 42(1), 49–69. <https://doi.org/10.1177/0896920513516023>
- Castoriadis, C.** (1987). *The imaginary institution of society* (K. Blamey, Tłum.). Polity. (Oryginalna praca wydana 1975).
- Castoriadis, C.** (1991). *Philosophy, politics, autonomy* (D. A. Curtis, Red. & Tłum.). Oxford University Press.
- Castoriadis, C.** (1997). *World in fragments: Writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination* (D. A. Curtis, Tłum.). Stanford University Press.
- Castoriadis, C.** (2019). Socjalizm albo barbarzyństwo (M. Gusin, Tłum.). W C. Castoriadis, *Socjalizm albo barbarzyństwo i inne eseje* (L. Rasiński & A. Kalyvas, Red.; ss. 3–32). Wydawnictwo Naukowe DSW. (Oryginalna praca opublikowana 1949).
- Cheyette, B.** (2022). Off-the-scene: An afterword. W J. Palmer & D. Brzeziński (Red.), *Revisiting modernity and the Holocaust: Heritage, dilemmas, extensions* (ss. 232–245). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003120551-19>
- Dawson, M.** (2016). *Social theory for alternative societies*. Palgrave Macmillan.

- Depuy, J. P.** (2022). *How to think about catastrophe: Toward a theory of enlightened doomsaying* (M. B. DeBevoise and M. Anspach, Trans.). Michigan State University Press. (Original work published in 2003).
- Eco, U.** (1994). *Dzieło otwarte: Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych* (J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, & M. Oleksiuk, Tłum.). Czytelnik. (Oryginalna praca opublikowana 1969).
- Featherstone, M.** (2010). Event horizon: Utopia-dystopia in Bauman's thought. W M. Davis & K. Tester (Red.), *Bauman's challenge: Sociological issues for the twenty-first century* (ss. 127–147). Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9780230290457\\_7](https://doi.org/10.1057/9780230290457_7)
- Featherstone, M.** (2017). *Planet utopia: Utopia, dystopia and globalization*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212500>
- Jacobsen, M. H.** (2016). Zygmunt Bauman: An ambivalent utopian. *Revue Internationale de Philosophie*, 277(3), 347–364. <https://doi.org/10.3917/rip.277.0347>
- Jacobsen, M. H., & Marshman, S.** (2008). Bauman's metaphors: The poetic imagination in sociology. *Current Sociology*, 56(5), 798–818. <https://doi.org/10.1177/0011392108093836>
- Jonas, H.** (1995). *Zasada odpowiedzialności: Etyka dla cywilizacji technologicznej* (M. Klimowicz, Tłum.). Wydawnictwo Platan.
- Koselleck, R.** (2018a). Fiction and historical reality. W S. Franzel & S. L. Hoffmann (Red. & Tłum.), *Sediments of time: On possible histories* (ss. 10–23). Stanford University Press. (Oryginalna praca opublikowana 1976).
- Koselleck, R.** (2018b). Linguistic change and the history of events. W S. Franzel & S. L. Hoffmann (Red. & Tłum.), *Sediments of time: On possible histories* (ss. 137–157). Stanford University Press. (Oryginalna praca opublikowana 1988).
- Lepenes, W.** (1988). *Between literature and science: The rise of sociology*. Cambridge University Press.
- Levitas, R.** (2010). *The concept of utopia* (2. wyd.). Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0010-9>
- Levitas, R.** (2013). *Utopia as method: The imaginary reconstruction of society*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137314253>
- Luksemburg, R.** (1959). Kryzys socjaldemokracji (Broszura Juniusa). W B. Krauze (Red.), *Róża Luksemburg: Wybór pism* (T. 2, Cz. 4, ss. 255–396). Książka i Wiedza. (Oryginalna praca opublikowana 1915).
- Luksemburg, R.** (2011). *Akumulacja kapitału: Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu* (J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, & J. Nowacki, Tłum.; Z. M. Kowalewski, Red.). Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”. (Oryginalna praca opublikowana 1913).
- Palmer, J.** (2022). The Rwandan genocide and the multiplicity of modernity. In J. Palmer & D. Brzeziński (Red.), *Revisiting modernity and the Holocaust: Heritage, dilemmas, extensions* (ss. 125–142). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003120551-11>
- Palmer, J.** (2023). *Zygmunt Bauman and the West: A sociology of intellectual exile*. McGill-Queens University Press.
- Palmer, J., & Brzeziński, D.** (2022). Introduction – through the window again: Revisiting *Modernity and the Holocaust*. W J. Palmer & D. Brzeziński (Red.), *Revisiting modernity and the Holocaust: Heritage, dilemmas, extensions* (ss. 1–22). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003120551-1>
- Pollock, G., & Silverman, M.** (Red.). (2014). *Concentrationary cinema: Aesthetics as political resistance in Alain Resnais's Night and fog*. Berghahn.
- Pollock, G., & Silverman, M.** (Red.). (2015a). *Concentrationary imaginaries: Tracing totalitarian violence in popular culture*. Bloomsbury.
- Pollock, G., & Silverman, M.** (Red.). (2015b). *Concentrationary memories: Totalitarian terror and cultural resistance*. Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9780755603671>
- Pollock, G., & Silverman, M.** (Red.). (2019). *Concentrationary art: Jean Cayrol, the lazarean and the everyday in post-war film, literature, music, and the arts*. Berghahn. <https://doi.org/10.2307/j.ctv287sdrk>
- Saramago, J.** (2002). *Miasto ślepców* (Z. Stanisławska, Tłum.). Warszawskie Wydawnictwo Muza SA.

- Saramago, J.** (2008, 21 listopada). New ways of seeing. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2008/nov/22/jose-saramago-blindness-nobel>
- Sargisson, L.** (2012). *Fool's gold? Utopianism in the twenty-first century*. Palgrave Macmillan.
- Sassen, S.** (2014). *Expulsions: Brutality and complexity in the global economy*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wpqz2>
- Scheper-Hughes, N.** (2002). The genocidal continuum: Peace-time crimes. W J. M. Mageo (Red.), *Power and the self* (ss. 29–47). Cambridge University Press.
- Seeger, S., & Davison-Vecchione, D.** (2019). Dystopian literature and the sociological imagination. *Thesis Eleven*, 155(1), 45–63. <https://doi.org/10.1177/0725513619888664>
- Sewell Jr, W. H.** (2005). *Logics of history: Social theory and social transformation*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226749198.001.0001>
- Silverman, M.** (2022). *Modernity and the Holocaust* and the concentrationary universe. W J. Palmer & D. Brzeziński (Red.), *Revisiting modernity and the Holocaust: Heritage, dilemmas, extensions* (ss. 218–231). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003120551-18>
- Tester, K.** (2002). Paths in Zygmunt Bauman's social thought. *Thesis Eleven*, 70(1), 55–71.
- Tester, K.** (2004). *The social thought of Zygmunt Bauman*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230505681>
- Tester, K.** (2018). On repetition in the work of Zygmunt Bauman. *Thesis Eleven*, 149(1), 104–118. <https://doi.org/10.1177/0725513618812499>
- Tetlock, P., & Gardner, D.** (2016). *Super-forecasting: The art and science of prediction*. Random House Books.
- Waxman, Z.** (2009). Thinking against evil? Hannah Arendt, Zygmunt Bauman, and the writing of the Holocaust. *History of European Ideas*, 35(1), 93–104. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2008.07.010>
- Wells, H. G.** (1906). The so-called science of sociology. *The Sociological Review*, 1(1), 357–369. <https://doi.org/10.1177/0038026106SP300134>
- Wolff, J.** (2013). The question of a sociological poetics: Metaphors, models and theory. W M. Davis (Red.), *Liquid sociology: Metaphor in Zygmunt Bauman's analysis of modernity* (ss. 177–190). Routledge.
- Zuboff, S.** (2020). *Wiek kapitalizmu inwigilacji: Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy* (A. Unterschuetz, Tłum.). Wydawnictwo Zysk i S-ka.

---

### Barbarism – the Active Dystopia

**Abstract:** In this article, I argue that *dystopia* also has an ambivalently “active” function in Bauman's sociology. Across his work, as a counter-image to the “active utopia” of socialism, the traces of the “active dystopia” can be tracked, defined as a pointed *elucidation of the possibilities for barbarism latent within the present*, the clearest expression of which is presented in *Modernity and the Holocaust* (1989). The article proceeds roughly in three steps. Firstly, I revisit the arguments in Bauman's foundational cultural and critical sociology that developed alongside his revisionist reading of Marxism in the 1960s and 1970s, on epistemologies of the future, common sense and the limitations of the predictive ambitions of social science. Then, I develop a particular focus on an unpublished, though essential, typescript entitled “Is the Science of the Possible Possible?”, suggesting that it is usefully read in terms of the emphasis on possibility and potentiality in *Modernity and the Holocaust*. Throughout these sections, I intersperse a reading of *Modernity and the Holocaust* in the light of this foundational work, presenting it as an exemplary form of critical sociology as active dystopia, which elucidates the possibility for barbarism residing within modern societies. Finally, I consider how his thinking situates him in a lineage of critical thought animated by the “active dystopia”, arguing that what is often mistaken for gloominess and pessimism is, in fact, a crucial resource for sociology in its speculative imagination of possible futures.

**Keywords:** Zygmunt Bauman; modernity; Holocaust; possibility; utopia; dystopia

---



Article No. 3125

DOI: 10.11649/slh.3125

Citation: Palmer, J. (2022). Barbarzyństwo – dystopia w działaniu. *Studia Litteraria et Historica*, 2022(11), Article 3125. <https://doi.org/10.11649/slh.3125>

This is a translation of the corrected original English-language article entitled „Barbarism – the active dystopia”, which was published in *Studia Litteraria et Historica*, 2022(11), Article 3125.

<https://doi.org/10.11649/slh.3125>

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. <http://www.creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl>

© The Author(s) 2022

© To the translator: Patrycja Poniatowska, 2022

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland

Author: Jack Palmer, Bauman Institute and Leeds Trinity University, Leeds, Great Britain

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3091-8763>

Correspondence: [ja.palmer@leedstrinity.ac.uk](mailto:ja.palmer@leedstrinity.ac.uk)

The work has been prepared with the support of Leverhulme Trust, grant reference ECF-2018-517.

Competing interests: The author has declared he has no competing interests.

Publication history

Received: 2022-04-29; Accepted: 2022-08-02; Published: 2023-10-24