

# Piotr Skórzyński

---

## Kryzys świadomości

---

Sztuka i Filozofia 9, 129-144

---

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## KRYZYS ŚWIADOMOŚCI

Montaigne nie wierzy w prawa urodzenia. „Dusze szewców i cesarzy — pisze — sporządzone są na tym samym kopycie”. I jeszcze więcej: „Każdy człowiek nosi w sobie całkowitą postać ludzkiego stanu”. To człowiek jest dla niego centrum wszechświata — nie Bóg. Kłopot w tym, pisze ten pierwszy psycholog, że „nie jesteśmy nigdy u siebie”. Dla Montaigne’a człowiek to zjawisko równie tajemnicze, co nieznanne lądy dla współczesnych mu odkrywców. Niepodobna powiedzieć, jakie możliwości w nim drzemają. Ale jedno jest pewne: jako istocie najdoskonalszej spośród poznanych, przysługują mu pewne niezbywalne prawa, a wśród nich przede wszystkim prawo do wolności. „Gdyby mi z pomocą prawa zagrożono choć na koniec palca, odszedłbym stąd bezzwłocznie szukać innych praw, mniejsza o to gdzie”. I więcej jeszcze: „gdyby ktoś mi zabronił przystępu do jakiegoś zakątka Indii, żyłbym poniekąd przez to mniej swobodnie”. Prawa więc mają służyć jednostce, a dokładniej jej szczęściu — i to szczęściu całkowitemu. Co z przysięgami lennymi, z posłuszeństwem, którego domagają się wyżej stojący? Na to pada odpowiedź godna Rousseau: „Kto jest niewierny samemu sobie, snadno będzie nim i swemu panu”.

Co to jednak znaczy — być wiernym sobie? Pascal, wielki przeciwnik Montaigne’a, zdecydowany wyrwać świat chrześcijański spod jego zgubnego wpływu, nie może jednak się oprzeć, by nie kontynuować jego psychoanalizy: „Czas leczy boleści i urazy, ponieważ my się zmieniamy; nie jesteśmy już tą samą istotą, ani obrażający, ani obrażony nie są już sobą. To tak jak naród, który się obraziło i który by się ujrzało w dwa pokolenia później; i to są Francuzi, ale nie ci sami”. Nic nie wiedząc o Buddzie, Pascal zadaje sobie jego pytanie: „Co to jest ja?”. I odpowiada na nie niemal identycznie: „Ten, kto kocha kogoś dla jego piękności, czy go kocha? Nie; gdyż ospa, która zabije piękność nie zabijając człowieka, sprawi, iż przestanie go kochać. A jeśli ktoś kocha mnie dla mego rozumu, dla mej pamięci, czy kocha *mnie*? Nie, ponieważ mogę stracić te przymioty nie tracąc samego siebie. Gdzież jest tedy owo *ja*, jeśli nie jest ani w ciele, ani w duszy?”

Człowiek nowożytny przyjmuje do wiadomości twierdzenia teologów o niepoznawalności Boga, to znaczy niezgłębialności Absolutu

— i wyciąga z tego wnioski. Podpiera się co prawda w swoim buncie starożytnością — nazywając swoją epokę *odrodzeniem* epoki antycznej — ale w rzeczywistości zaczyna zupełnie nowy etap w dziejach. Gdy Montaigne cytuje twierdzenie Sokratesa, iż „jedynym zajęciem godnym filozofa jest rozmyślanie o śmierci”, to jedynie po to, by mu się sprzeciwić: „Jeśli nie umiesz umrzeć, nie frasuj się: natura nauczy cię w samą porę...”. Życie jest ważniejsze — jest jedynie ważne. Na przekór stosom i skorbutowi, epidemiom i wojnom, najodważniejsi i najciekawszy zaczynają krajać zwłoki, pokonywać oceany, badać niebo i ziemię. Z oporami, zwalczana lub lekceważona, zaczęła w najświatlejsze umysły przenikać idea Postępu. I tak, jak pisze Lion Feuchtwanger, „niewielka garstka światłych i zdolnych parła naprzód, olbrzymia zaś masa pozostałych zatrzymywała ich i odpychała wstecz, atakowała zapalczywie, nakładała im pęta, zabijała ich, szukała sposobów, by się ich pozbyć. A jednak wbrew wszystkiemu te nieliczne zdolne jednostki posuwały się krok za krokiem, często nieznacznie tylko, niepostrzeżenie, używając wielu podstępów i wiele ponosząc ofiar. I z ogromnym wysiłkiem pociągały za sobą innych, zmuszając ich, by posunęli się nieco naprzód”.

W ten trudny, niekiedy dramatyczny, niekiedy męczeński optymizm Bruna i Miliona, Monteskiusza i Leibniza, Vico i Diderota — uderza Rousseau. Czym jest człowiek naprawdę? — pyta. Zwierzęciem. A czym jest „człowiek uprawiający refleksję”? „Zwierzęciem zdeprawowanym”. 150 lat przed Freudem atakuje konwencje, sztuczności, konwenanse — w imię dobrej, choć zepsutej przez kulturę, natury człowieka. Ale tak namiętnie zwalczając to, co sztuczne i narzucone człowiekowi — nie zauważa, że w istocie pomaga tylko swoim oświeceniowym oponentom. Albowiem skoro winne jest społeczeństwo i historia — to wystarczy je zmienić, by uwolnić człowieka. Monarchia jest zła, bo jest nienaturalna: ucisk jest sztuczny. Zło jest na zewnątrz człowieka, nie w nim. „Wszelkie zło pochodzi z nierówności”. Oto diagnoza — z której wynika recepta. Prosta jak miecz.

„Wyzwolić człowieka to uwolnić go od jego roli społecznej. »Ja« w którego interesie współczesny człowiek działa, to »ja« społeczne, w swej istocie ukonstytuowane przez rolę, którą jednostka ma odgrywać i która w rzeczywistości jest tylko subiektywną maską dla obiektywnej funkcji człowieka w społeczeństwie. Nowoczesny egoizm — to chciwość, której źródło tkwi we frustracji realnego »ja«, a której obiektem jest »ja« społeczne. I choć wydaje się, że współczesnego człowieka charakteryzuje całkowite utwierdzenie jego »ja«, w rzeczywistości jego

»ja« uległo osłabieniu i zredukowaniu do jednego tylko wycinka — intelektu i siły woli — z wyłączeniem innych elementów pełnej osobowości”. Słów tych, wbrew pozorom, nie napisał Rousseau — wyszły spod pióra Ericha Fromma. Wyrażają jednak dość dokładnie intencje „samotnika z Genewy”. Dzieło Rousseau jest bowiem w istocie pierwszym odbiciem kryzysu, przed jakim staje świadomość pozbawiona wiary w wyższy, nadprzyrodzony porządek świata. Odwróciwszy się od Boga złego lub ułomnego (więc nie wszechmogącego) — człowiek zostaje sam. Jest w sytuacji dziecka, które przekonało się, że rodzice oszukują je — lub że są, wobec kwestii naprawdę istotnych, równie bezradni, jak ono. Od tej pory musi opierać się na własnych doświadczeniach — w wymiarze ludzkości jest to nauka. Cóż, kiedy jest ona dopiero w powijakach. „Cóż za pocieszna istota, człowiek — nie umie stworzyć robaka, ale bogów stwarza tuzinami”. Dla twardego Montaigne’a, żyjącego w czasach okrutnych, jest to zabawne. Dla wrażliwego Pascala jest to tragiczne. Dla Rousseau, pierwszego człowieka nowoczesnego — nonsensowne. Jego pytania są już bowiem pytaniami Camusa. PO CO? Dlaczego, jak postulują jego przyjaciele ateusze, mozolić się nad zdobywaniem wiedzy, skoro wynik tego wysiłku jest zawsze niepewny, często odległy, rzadko wart trudu? Z jakiej racji mamy redukować się „do jednego tylko wycinka — intelektu i siły woli”? Człowiek to przede wszystkim uczucia — inteligencja jest rzeczą wtórną.

Rewolucjoniści francuscy, którzy, oszołomieni tym, na co się ważyli, czuli się nieswojo, zanim nie znaleźli w przeszłości czegoś, co choć trochę mogłoby odjąć nowatorstwa z ich świętokradczych poczynań — powinni byli zawiesić w sali Zgromadzenia Narodowego dewizę Peryklesa: „szczęście to wolność, a wolność to odwaga”. Idea wolności człowieka zaczyna pod koniec wieku XVIII stawać się zasadą, na której opiera się wszystkie teorie społeczne. W *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* idea ta podtrzymuje i niejako skupia w sobie wszystkie inne pojęcia. Filozofom z całej Europy, śledzącym — poza nielicznymi wyjątkami — z podziwem i zachwytem prace Zgromadzenia Narodowego, a później Legislatywy, wydawało się, że oto spełniają się postulaty i teorie głoszone przez tyle wieków. Cnota i rozum, wolność i prawo naturalne — wszystko to zdawało się harmonizować ze sobą w nowej „muzyce sfer”. Zużyte formuły judeo-chrześcijaństwa można wreszcie zastąpić religią Rozumu.

Ale... z ideą *wolności* koliduje ta, która do tej pory wydawała się jej bliźniaczką: idea *równości*. 25 czerwca 1793 roku Jacques Roux woła

w Konwencji Narodowej: „Równość jest złudzeniem, jeśli jedna klasa ludzi może bezkarnie głodzić inną; wolność jest tylko złudzeniem, jeśli bogaty jest wyłącznym panem życia i śmierci swojego bliźniego”. 29 września Konwencja uchwała ustawę o „powszechnym maximum” płac i cen. Żeby ją wyegzekwować, Komitet Ocalenia Publicznego otrzymuje nadzwyczajne uprawnienia. Rozpoczyna się Terror.

Nie jest moim zamiarem dociekanie tysięczny raz przyczyn załamania się Rewolucji. Wydaje się, że jej los został przesądzony z chwilą, gdy nowa Deklaracja Praw z Roku I (1793) ogłosiła, iż „społeczeństwo winno udzielać wsparcia obywatelom nieszczęśliwym, bądź przez dostarczenie im pracy, bądź zapewniając środki egzystencji tym, którzy nie są w stanie pracować”. Był to więc model współczesnego państwa opiekuńczego, lecz bez współczesnej technologii — i w rzeczywistości jedynym sposobem na realizację tej wizji byłoby stworzenie wspólnoty, projektowanej później przez Bakunina, której każdy zdrowy członek miałby obowiązek pracy fizycznej. Zresztą w tymże roku jedna z sekcji sankiulotów wystąpiła z petycją, by „nikt nie mógł trzymać w dzierżawie więcej ziemi ponad to, co może obrobić używając ściśle ograniczonej ilości pługów; aby jeden i ten sam obywatel posiadał tylko jeden warsztat pracy lub jeden sklep”. Kiedy wkrótce potem Saint-Just ogłosił, że „bogactwo jest hańbą”, nie mogło być już żadnej wątpliwości — przywódcy Rewolucji odrzucili z pogardą przyziemny rozsądek i poszybowali w podniebne rejony Utopii. Przemówienia Robespierre’a zaczynają przypominać kazania: „Moralność jest jedyną podstawą społeczeństwa świeckiego... Prowadźcie ku zwycięstwu, ale przede wszystkim zniszczcie zepsucie...”. 8 czerwca 1794 roku odbywa się wielka uroczystość ku czci Istoty Najwyższej i Natury, której przewodniczył Robespierre w roli świeckiego arcykapłana. Prawa Boże i prawa przyrody nie miały sobie odtąd zaprzeczać: owieczki miały spokojnie paść się obok wilków, bogaci szczerze dzielić się z ubogimi, braterstwo i cnota zapanować miały nad pokusami wynoszenia się i użycia. Tysiącletnie Królestwo było już w zasięgu ręki — trzeba było tylko dokonać ostatniego kroku: unieszkodliwić awanturników i spekulantów, którzy tak sprawnie kierowali dotąd aparatem represji, lecz teraz byli już szkodliwi: Talliena, Barrasa i innych. 8 thermidora (26 lipca 1794) Robespierre wstępuje na trybunę Konwentu. „Istnieje sprzysiężenie przeciw wolności publicznej... Jakież jest lekarstwo na to zło? Oto... odnowienie biur Komitetu Bezpieczeństwa Powszechnego, oczyszczenie go..., oczyszczenie również i samego Komitetu Ocalenia Publiczne-

go..., zmiażdzenie wszystkich frakcji mocą władzy narodowej dla postawienia na tych ruinach sprawiedliwości i wolności w całej ich potęgze”. Dwa dni później zgilotynowano również Robespierre’a i Saint-Justa. Dotarliśmy do tego momentu w historii, który — moim zdaniem — jest identyczny z sytuacją, w jakiej znajduje się przeciętny kandydat na pacjenta szpitala psychiatrycznego. W istocie bowiem, na początku XIX wieku myśl europejska stanęła wobec tych samych problemów, które ludzie, w zależności od ich sytuacji rodzinno-społecznej, skłaniają do wizyty u specjalisty, samobójstwa gwałtownego lub powolnego (alkoholizm czy narkomania), czy w końcu do ucieczki we wszelkie typy mocne wrażenia, od hazardu po terroryzm.

Oto bowiem jak przedstawiała się sytuacja. Dekada 1789–1799 przyniosła klęskę wszystkim po kolei reprezentowanym kierunkom. Mimo że od samego początku Rewolucji przestrzegano przed niebezpieczeństwem pojawienia się nowego Cromwella — przecież pojawił się i zagarnął władzę: dokładnie tak, jak przewidywał Robespierre, gdy w 1792 roku głosował przeciwko wszczynaniu wojny z Europą. Czyżby więc natura ludzka była skażona, jak głosiło chrześcijaństwo, czyżby wszelkie próby wyzwolenia się człowieka od prawa przemocy, skazane były na klęskę? Kiedy Robespierre organizował u schyłku swych rządów święto Istoty Najwyższej i Natury jednocześnie — wydawało się oświeceniowym filozofom, że odwieczna sprzeczność między Bogiem a przyrodą została wreszcie zniwelowana. Kiedy w pięć lat później Bonaparte rozpędzał Radę Pięciuset, nikt już nie mógł mieć takich złudzeń. Ale co robić w tej sytuacji? Wrócić do religii i stosów? Nie, to nie wchodziło w rachubę. Wyjechać do dziewiczej Ameryki? Dla ówczesnego intelektualisty równało się to ucieczce do innego, obcego świata. A zatem?

Otóż w takim właśnie położeniu znajduje się człowiek, który *nie wie, co dalej ma robić ze swoim życiem*. Pragnie on „zakotwiczyć się w bycie” — chce znaleźć jakiś „modus vivendi” ze światem. W tym celu *wynajduje autorytet*, który ma mu pokazać, jak to osiągnąć. Jest to najsilniejsza z naszych potrzeb, i jeśli zostanie zaspokojona, człowiek, który to umożliwił, będzie odtąd najważniejszą postacią w naszym życiu — kimś, dla kogo, jeśli zajdzie taka konieczność, poświęcimy wszystko inne. To on bowiem w rzeczywistości nadaje mi tożsamość — to dzięki niemu mojej nieokreśloności nadaje kształt; a jednocześnie uwalniam się od wyobcowania z bytu. I na pytanie o definicję miłości można odpowiedzieć właśnie tak: to stan ducha, który umożliwia mi akceptację

rzeczywistości. A pomostem między mną a światem jest ów człowiek, który nauczył mnie, jak w nim żyć: przedmiot mojego uczucia.

Nietrudno spostrzec, że taki stosunek do Drugiego umożliwia mi w istocie pozostawanie w Edenie dzieciństwa. (P)—oddając się temu, kogo kocham — rezygnuję z własnej samodzielności. Powierzam mu się i zaczynam traktować jako świętość: *u-bóst-wiam* go. Jest to uczucie pokrewne wdzięczności (bo też jest jej rodzajem) i dlatego jest tak wyjątkowo trwałe. (Georg Simmel: „Wdzięczność zawsze pozostaje do końca niespełniona, nawet jeżeli dar zostanie stokrotnie odwzajemniony, moralna konieczność rewanżu nie jest bowiem w stanie zrównoważyć wolności daru” — podkreślenia moje — P. S.). Zawierając się temu, co ode mnie większe i mądrzejsze — mam nadzieję zjednoczyć się z istnieniem: zgubić swoją odmiennność, jednostkowość, samotność. Daję się pochłonać swojej miłości — by utożsamić się z bytem.

Żaden człowiek jednak nie jest w stanie sprostać takim oczekiwaniom. Przychodzi moment, gdy usuwają się jego ludzkie ograniczenia: choćby nawet on sam, wyniesiony przez nas na ołtarze, uwierzył w swoją nadludzkość. Urok pryska: jesteśmy od-czarowani. W istocie dopiero teraz przychodzi prawdziwa inicjacja — doświadczenie samotności.

Zawód miłosny ilustruje szczególnie wyraźnie ów ontologiczny paradoks, który staje się udziałem każdego cierpienia. To uczucie pozwalało mi na spełnienie: świat dopełniał mnie. Ale oto pozbawiono mnie tego, co mnie z nim łączyło — wyrwano ze mnie to, co kochałem, pozostawiając głęboką ranę. Pozbawiony tego, co Platon określił jako naszą drugą połowę — jestem tylko częścią dawnego siebie. Poprzez miłość *przeglądałem się w bycie* i mogłem zobaczyć, kim jestem. Ale teraz znalazłem się w pustce. Jestem zaledwie częścią dawnej całości — ale, skoro jej już nie ma, to nie mam czego już być częścią! Kim więc właściwie jestem?

Jeśli teraz przetransponujemy pojęcie autorytetu w sferę społeczną, a uczucie nadziei i zauroczenia (czyli miłości) odniesiemy nie do człowieka, lecz do idei — możemy powiedzieć, że powyższe doświadczenie było właśnie tym, które przydarzyło się Europejczykom w końcu XVIII wieku. Oświecenie zniszczyło autorytet chrześcijaństwa — w zamian za nie oferując wizję społeczeństwa wolnego, samodzielnego i równego. W roku 1800 z tej wizji pozostał Kodeks Cywilny — ale czy trzeba było płacić za niego nowym dworem, tym razem cesarskim, i zwałami

trupów rozszanowanymi po całym kontynencie? Takiej ceny nie przewidywał żaden z „ideologów”, jak ich pogardliwie nazywał Napoleon.

Spróbuję wykazać, że psychika poddana stresowi egzystencjalnemu reaguje w istocie na te same cztery główne sposoby, jakie kultura Zachodu wyłoniła z siebie odpowiadając na kryzys świadomości z przełomu XVIII i XIX wieku.

Pierwszym objawem frustracji jest *regresja*. Tak właśnie zareagowano w pierwszym momencie — przy czym oczywiście ów powrót do przeszłości miał najróżniejsze formy, których konsekwencje nierzadko doprowadzały do przeciwności. Tę postawę można streścić w zdaniu: „ponieważ nic nie wiemy, więc lepiej trzymajmy się starego”. Jest to stara zasada antycznych sceptyków, a wyraził ją może najlepiej Pascal: „Byłoby zatem dobrze, aby ludzie... wiedzieli, że nie jesteśmy w stanie wprowadzić nic prawdziwego i sprawiedliwego; że nie mamy o tym żadnego pojęcia, że przeto trzeba nam jeno trzymać się tego, cośmy otrzymali”. Albowiem „największym nieszczęściem są wojny domowe; są nieuniknione, jeśli się zechce nagradzać wartość, wszyscy bowiem powiedzą, że są warci; zło grożące ze strony głupca, który zajmie tron prawem urodzenia, nie jest ani tak wielkie, ani tak pewne”. Największym złem jest zatem oświata, gdyż „lud nie jest zdolny do takiej wiedzy; ponieważ tedy mniema, iż prawdę da się znaleźć i że tkwi ona w prawach i zwyczajach, wierzy w nie i bierze ich starożytność za dowód ich prawdziwości... tak więc słucha ich, ale gotów jest buntować się z chwilą, gdy mu ktoś pokaże, że są nic nie warte; co, patrząc na nie od pewnej strony, można wykazać we wszystkich”.

Tak więc pierwszą zasadą jest *posłuszeństwo możliwym* — drugą zaś *stłumienie naturalnych odruchów*, które by mogło je zachwiać. Porządek świata polega na tym, że słabsi służą silniejszym, a Bóg najwyraźniej to akceptuje, skoro, jak pisała Mme de Savigny „jest zawsze po stronie liczniejszych batalionów”. Edmund Burke, Joseph de Maistre i cała późniejsza gromada ideologów Świętego Przymierza, traktowali Rousseau i Rewolucję jako szaleństwo ludzkości i dowód na to, że lud jest niepoczytalny i trzeba go mocno trzymać w korbach. Za Chateaubriandem zaczęto obłąkaną współczesność przeciwstawiać harmonijne (rzekomo) Średniowiecze. Choć głosiciele tych postaw rzadko pozwalali sobie na całkowitą szczerą, ich programem była w istocie bezwzględność dla silnych i sprytnych i serwilizm dla słabych i ciemnych. Żeby dać rzeczywistą ilustrację tego kierunku musimy się cofnąć do epoki śmielszej, gdy wypowiadano się bardziej otwarcie. W tym celu



sięgnijemy do dzieła nuncjusza weneckiego Giovanniego Della Casa, autora, który dzięki książce *Galateo* z 1553 r. stał się na blisko trzy stulecia jednym z autorytetów w sprawach zachowania i obyczajów dla dużej części Europy. Mniej znany jest jako właściwy autor pierwszego *Indeksu* oraz wynalazca złowieszczonego terminu „racja stanu”. *Galateo* — „złota książeczka”, jak ją zwano we Włoszech — uczy tego, co jedni nazywają „trudną sztuką społecznego współżycia”, inni zaś konsekwentnym i wszechstronnym konformizmem. Ma ona za zadanie ukształtować człowieka dobrych obyczajów, którego zasadniczą cechą jest — jak pisze autor — „układanie swych zachowań nie wedle własnego sądu, ale wedle upodobań tych, z którymi ma do czynienia”, oraz biorącego ludzi „nie za to, co naprawdę są warci, ale — jak monetę — wedle kursu obiegowego”.

Dla nas ciekawsza jest jednak wcześniejsza jego praca, z której, jak twierdzi Ruggiero Romano, *Galateo* bezpośrednio się wywodzi — *Traktat o Urzędach Publicznych*. Ośóź, pisze Della Casa, kiedyś wszystko było proste: jedni byli panami, a inni — udzi zaś niewolnikami i wszyscy rozumieli, że tak być musi. Dzisiaj niestety wszystko się popsło i ludzie niższego stanu mają pretensje do możnych, a nawet ośmielają się niekiedy przeciw nim występować. Wszystko to stąd, że „cnót wojennych naszym ludziom brakować poczęło”, dzięki którym zdobywano niewolników, i trzeba było najmować na służbę ludzi wolnych. Ci zaś zwykle nie pojmują, że jedyną racją ich egzystencji jest dostosować się do swojej kondycji, i nie pragnąć niczego, co jej nie przystoi. Każdy więc człowiek z warstw niższych winien przede wszystkim dobrze spełniać swe obowiązki, i tak „ładacznice im więcej mają wstydlivości, tym mniej są cenione, dlatego że zadaniem ich jest przypodobać się za pieniądze każdemu, kto tego zapragnie, dlatego wstydlivość... czyni je mniej sprawnymi w ich rzemiośle”. Dlatego najważniejszym zadaniem w dziedzinie wychowania jest wpojenie wszystkim niżej postawionym przekonania, iż „biedni i niskiej kondycji ludzie tak się winni wobec bogatych i możnych zachowywać, by nie tylko chętnie wszystko od nich znosili, ale do tego, by ukrywali z uprzejmą miną odbierane obelgi, obrazy i złorzeczenia, kochając ich, jak tylko mogą, a przynajmniej czcząc we wszystkim i mając w poszanowaniu”.

Della Casa nie ograniczał się do rad dla ubogich. Pisał także dla potentatów i im zalecał powstrzymywanie się od małżeństwa i nietrudzenie się sprawami państwa, tylko używanie życia do woli — skoro zawsze znajdują się „przyjaciele niżej stojący”, na tyle głupi i znużeni

warunkami życiowymi, by zająć się dwiema pierwszymi sprawami. I właściwie to jedno dzieli go od Arystypa czy Arystotelesa: że stosunek pana i sługi nazywa nie niewolą, lecz „przyjaźnią”. To właśnie jedyne *novum*, jakie owo „rozwiązanie” dodaje do koncepcji starożytnych: obłuda. Nie twierdzę, że każdy psychoanalityk czy psychiatra, próbujący pacjenta „przywrócić społeczeństwu”, i starający się wyzwolić w nim te cechy, które pozwolą mu się „przystosować” – jest świadomym nauczycielem uległości i hipokryzji. Ciekawe jednak, że w Ameryce, gdzie ów kierunek psychoanalizy święcił takie triumfy, nie zauważano tak długo, że „dostosować się”, czyli „*to conform*”, to przecież właśnie hasło konformizmu.

Chętnie zgodziłbym się z opinią, że taka postawa wobec życia nie jest już propagowana i znajduje się w odwrocie — gdyby nie obawa, iż wycofana wstydliwie z oficjalnych kanonów, nadal uważana jest w większości rodzin i instytucji za podstawę „dobrych obyczajów”. Przeróżające doświadczenia aranżowane przez Stanleya Milgrama, w których przypadkowo dobrani ochotnicy bez wahania spełniali najbardziej okrutne polecenia naukowców (gdyż powiedziano im po prostu, że cała odpowiedzialność spada na eksperymentatorów), a także badania prowadzone za ich przykładem na całym świecie wykazały, że przeciętnie od 60 do 85% ludzi gotowych jest wykonać każde okrucieństwo, jeśli tylko poleci im to ktoś, kto występuje w aureoli najwyższego autorytetu. Zasadniczym motywem skłaniającym ludzi do posłuszeństwa i przystosowania się jest potrzeba bezpieczeństwa i porządku. Ale bezpieczeństwo jakie zyskują, to zwykle *bezpieczeństwo kury*: karmionej dla jej jajek, lecz każdego dnia mogącej powędrować do garnka. W Europie przynajmniej — lecz przecież nie tylko tu — co jakiś czas ktoś decyduje, że za długo trwa już pokój, i miliony dobrze przystosowanych mężczyzn wyruszają na spotkanie śmierci lub kaleczności.

Dlatego w bardziej konsekwentnych i przemyślanych doktrynach tego nurtu mniej lub wcale nie mówi się o korzyściach, jakie jednostka wynosi z takiej postawy, lecz uwypukla się jej moralny i społeczny *obowiązek* dyscypliny i posłuchu względem wartości wyższych niż dobro indywidualne. Te wartości są różne: może to być dobro dynastii, państwa, narodu czy rasy – w najbardziej wysublimowanych koncepcjach jest to dobro ludzkości. Zwykle jednak to ostatnie jest przypisane do któregoś z wcześniej wymienionych: i tak właśnie zaczyna się ta straszna choroba nacjonalizmu, która w XIX i XX wieku przyniosła

świata nie mniejsze spustoszenia, niż dawniej dżuma czy cholera. Francuska Konwencja Narodowa tworząc wielką ludową armię wierzy, że udowodnia tym samym wyższość Francuzów nad innymi, bardziej zacofanymi narodami. Kiedy wojsko republikańskie przemienia się w cesarską Wielką Armię i zajmuje Prusy (w odpowiedzi, dodajmy dla dokładności, na wypowiedzenie przez nich wojny) — przejmuję od nich tę ideę Fichte i ogłasza, że to właśnie Niemcy są narodem wybranym: narodem, w którym pierwszy raz dobro jednostki stopi się z dobrem państwa. Fuzja ta nastąpi zaś dzięki zniszczeniu egoizmu poszczególnych ludzi w imię wartości ponadjednostkowej: ogólnospołecznej. Dyscyplina ma zresztą dla niego wartość samoistną i w *Systemie teorii obyczajów* oświadcza, że obowiązek winno się spełniać dlatego, że obowiązuje, a nie dlatego, że czemuś służy. („Iść za popędem sympatii, współczucia, ludzkości nie jest wcale rzeczą moralną; uczynek spełniony tylko w imię tych uczuć jest przeciwnym moralności.”) Kantowski imperatyw kategoryczny zamienia się tym samym — żeby użyć słów Schopenhauera — w *imperatyw despotyczny*.

Myśl, że spokój i porządek jest ważniejszy niż wszystko, spotykamy także u innych intelektualistów niemieckich tego okresu — by wymienić choćby Goethego, Schlegla czy Novalisa. Dla Hegla „dzieje powszechne są szkołą dyscypliny...”, a Schleiermacher stawia kropkę nad i, pisząc: „Religia bez Boga może być lepsza od religii z Bogiem”. W istocie Absolut miał odtąd być dostępny w doczesności — a ucieleśniał się, zdaniem Hegla, w państwie pruskim. Konsekwentny idealizm prowadzi zawsze do zniszczenia indywidualności i „nowa filozofia” niemiecka z początku XIX wieku trafnie zauważyła, że w istocie obojętne jest, czy występuje on pod maską Boga, Ducha dziejów, czy „powołania człowieka” (Fichte). Chodzi o to, by doprowadzić człowieka do stanu takiego, jaki stał się udziałem młodego Bakunina, gdy przejął się lekturami Fichtego i Hegla: „Moje ja osobiste zostało zatarte na zawsze, nie szuka już ono niczego dla siebie, jego życie będzie odtąd życiem w absolicie...”. W 30 lat później ten sam Bakunin bezlitośnie oceni swoje młodzieńcze fascynacje, pisząc w *Listach o patriotyzmie*: „Proszę czytelnika, aby zechciał stwierdzić ten fakt, udowadniający tożsamość Kościoła i Państwa: że zarówno Kościół, jak i Państwo w istocie rzeczy opierają się na idei ofiary z życia i prawa naturalnego i że wychodzą z jednej i tej samej zasady. Zgodnie z tą zasadą człowiek posiada wrodzoną ułomność, którą może przezwyciężyć według Kościoła tylko przez łaskę Bożą i poprzez śmierć w Bogu człowieka

naturalnego, a według Państwa — tylko przez prawo i przez złożenie jednostki w ofierze na ołtarzu Państwa. I Kościół, i Państwo dążą do przeobrażenia człowieka, pierwszy — w świętego, drugie — w obywatela. Lecz naturalny człowiek musi umrzeć, ponieważ wyrok na niego został jednogłośnie wydany i przez religię Kościoła, i przez religię Państwa”.

Oznacza to, że ludziom — ludziom inteligentnym w każdym razie — proponuje się świadomy *powrót do pogaństwa*. Nie jest przypadkiem, że w tym samym czasie wprowadza się powszechnie wykształcenie klasyczne. Fascynacja starożytnością przenosi się od warstw wyższych do mieszczaństwa i wykształconego duchowieństwa. Ten odruch jest naturalny, i pisałem o nim wcześniej: człowiek porzucając aktualny Autorytet, szuka schronienia w starszym. Eric Berne z niewykłą przenikliwością zanalizował ten fenomen. Na początku swej drogi, twierdzi, nikt nie może się obyć bez czegoś, co usprawiedliwiłoby jego wybory — co udzieliłoby na nie „pozwolenia”. To coś, to jakiś Wzór — mający postać bohatera historycznego, Boga Ojca z mistycznego snu, czy po prostu dziadka, tej postaci z naszego dzieciństwa, która przewyższa swoją potęgą nawet ojca.

Można napisać niezwykle ciekawe studium o politycznych konsekwencjach ateizmu, który wyznawały ówczesne zwalczające się strony: jakobini, Napoleon i chowani na Fichtem młodzi niemieccy romantycy. Ale żeby dostrzec istotę ówczesnej przemiany, musimy sięgnąć głębiej. Otóż postawa chrześcijańska oznacza wstrzymanie się od wymierzenia sprawiedliwości: uznanie, że wiedza ludzka jest zbyt znikoma, by mogła pretendować do wydawania sądu. Chrześcijanin godzi się, że nagroda za cnotę przychodzi dopiero po śmierci. Zgadza się na rozbicie swojej egzystencji na doczesność i zaświaty, ciało i duszę, umysł i wiarę.

Oznacza to rezygnację z marzenia, które przenika całą myśl starożytną: marzenia o uzyskaniu formuły opisującej jedność wszechrzeczy. Początkowo miała ona mieć kształt przyrodniczej teorii — Sokrates jednak przesuwając te poszukiwania w sferę etyczną. Jego *idée fixe* staje się przeświadczenie, że rozum, cnota i szczęście nie tylko sobie nie zaprzeczają, lecz przeciwnie: w istocie są dla siebie niezbędne.

Do tego właśnie marzenia powracają klasycy z przełomu wieków: Goethe, Herder, Winckelmann. W ten właśnie sposób ideolodzy antyświeceniowej reakcji zataczają pełne koło i wracają do punktu wyjścia: do afirmacji państwa i konieczności poświęcenia dla niego poszczególnych istnień — a więc właśnie tego, co tak namiętnie po-

tępiali, gdy zwrócili się przeciw Wielkiej Rewolucji. W *Zamkniętym państwie handlowym* Fichte kreśli pierwszą całkowicie przemyślaną i spójną wizję ustroju totalitarnego, i Benjamin Constant stwierdza zdumiony po lekturze tej książki — mając na myśli wszystkich młodych niemieckich filozofów: „Gdyby ci szaleńcy zaczęli rządzić, poszliby w ślady Robespierre’a z najlepszymi intencjami w świecie”.

I właśnie niemiecki romantyzm posłużyć nam może za pomost prowadzący do drugiej odpowiedzi na ów wielki kryzys myślowy, jaki stworzył upadek Rewolucji. Jej głównym motywem, a zarazem źródłem jest rozczarowanie. Trzeba pamiętać, że w okresie swoich zwycięstw Rewolucja cieszyła się niemal powszechnym uznaniem, a wśród jej admiratorów znajdowali się i stary Kant, i młody Hegel — przy czym uczniowie Kanta, Fichte i Novalis mieli nawet odwagę bronić Terroru! Jeśli jednak wierzy się, że „to, co rzeczywiste, jest rozumne”, to nonsensem byłoby sprzeciwiać się rzeczywistości — czyli triumfowi reakcji. Ale biała chorągiew, którą wywiesza rozum, nie może ukoić tęsknot i marzeń. Młodzi ludzie w całej Europie zaczynają więc odwracać się od świata. Jest to ów odruch zamknięcia się w sobie, dobrze znany psychiatrii, a w Toynbee’owskiej teorii kryzysów cywilizacji występujący pod nazwą „wycofania się” danej kultury w obliczu nieoczekiwanego wyzwania, jakie przynosi jej historia.

Wszystko w naszej epoce zaczyna się od Rousseau, i także u niego trzeba szukać korzeni romantyzmu. W tym wypadku jednak nie chodzi o jego teorie polityczne, ale o jego postawę wobec życia. Można go bowiem nazwać pierwszym nowoczesnym indywidualistą — widzącym siebie nie w kategoriach społecznych, ani metafizycznych, lecz przede wszystkim psychicznych. Rozpisując się o sobie Rousseau dąży do czegoś więcej niż jedynie do demonstracji swojego egotyzmu — jego ekshibicjonizm ma nam udowodnić, że człowiek nie mieści się w funkcji, jaką przydziela mu jego pozycja społeczna. Celem jego ataku jest — by użyć jego określenia — „człowiek uspołeczniony”, który „zawsze jakby znajdując się poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia (...) ciągle innych pytając czym jest, nigdy nie mając odwagi zapytać o to sam siebie”.

Rousseau jednak, cokolwiek by mu się dało zarzucić, różni się od romantyków tym, że nie uważa się za istotę wyjątkową, której winien przypaść los Harun al-Raszyda, a przypaść los niedocenionego literata. Nie tylko nie czuł się poniżony tym, że utrzymuje się z wyrobniczej

pracy, lecz wręcz przeciwnie, był z tego dumny. Tymczasem niezbywalnym rysem romantyków jest pogarda dla ludzi zwyczajnych, tego „leniwego stada” (Novalis). Jednostka wybitna sama sobie jest pracodawcą, mówi Schlegel (w *Lucyndzie*). Bohaterzy Byrona nie uznają żadnej moralności oprócz tej, którą nadali sobie sami. Trzeba pamiętać, że buntownik romantyczny wyzywając Państwo, wyzywa też nieuchronnie Kościół, na który powołuje się wówczas wszelka władza. Bóg, pisze Bakunin, kierując naszymi losami, jest naszym władcą i tym samym czyni nas niewolnikami. Jeśli nie ma wolnej woli, to nie ma też odpowiedzialności — jakże zatem przykładać normy moralne do ludzkich czynów? Jeśli zaś nie ma etyki — nie można spodziewać się wspólnoty innej niż ta, jaka obowiązuje w wilczym stadzie. I Bakunin konkluduje: „Miłując i troszcząc się o wolność ludzką, uważając ją przy tym za bezwzględny warunek wszystkiego, co wielbimy i szanujemy w ludzkości, odwracam aforyzm Voltaire’a i mówię: *jeżeliby Bóg rzeczywiście istniał, należałoby sprawić, aby przestał istnieć*”. Słowa te osiągnęłyby wielkość, do jakiej pretendują, gdyby wyszły spod pióra Bruna, który wolność ludzką — wartość najwyższą, jak twierdzi Bakunin — udokumentował męką, przewyższającą nawet tę z Golgoty. Sam Bakunin jednak zachował się dwuznacznie, gdy nadszedł czas próby, toteż mamy prawo potraktować je tak, jak na to zasługują: jako wyraz romantyzmu w jego kwintesencji. Dla naszych rozważań liczy się zupełność tej negacji. Jej ceną jednak jest, znany nam już dobrze, proces zniewolenia umysłu przez imaginację. Bakunin i Marks, Blanqui i Cabet nie zadawała się burzeniem — budują utopie. Te zaś, z samej zasady pozbawione oparcia w rzeczywistości, za jedyny fundament z konieczności mają przemoc. (Bakunin zwalczał wszelką władzę, sam jednak stworzył organizację skrajnie hierarchiczną i opartą na ślepym posłuchu.) Tak oto Grakhowie stają się Cezarami.

Ten proces, opisywany wielokroć, ma swój aspekt psychologiczny, który tu nas zajmuje. Zrozumieć bowiem, jak zbuntowany Lucyfer zamienia się w Boga, którego tyranią pogardzał, to pojąć przemianę idealisty w despotę, młodego Marksa w starego Stalina. To uchwycić moment, gdy „Ja” zamienia się w „Nad-ja” — człowiek w nadczłowieka.

Zauważmy przede wszystkim, że olimpijski spokój Goethego bynajmniej nie przeszkadza napisać mu zdania, pod którym mógłby się podpisać skłócony z losem Nietzsche: „Na wolność i życie ten tylko zasłużył, kto je zdobywa wciąż na nowo”. Odarte ze swego pompatycz-

nego kontekstu, twierdzenie to jest po prostu afirmacją walki o byt. Jeśli dodamy do tego znany passus o porządku, który winien być podtrzymywany nawet za cenę poświęcenia sprawiedliwości, otrzymamy obraz twórcy niewiele mający już wspólnego ze stereotypem romantyka. Ale bo też stereotyp ten okazuje się nader odległy od rzeczywistości historycznej. Przede wszystkim, badacza tego okresu musi uderzyć fakt, jak powszechnie twórcy romantyczni odżegnują się od przydomka, jaki im przydano. „Jestem klasykiem” — deklarował Berlioz — „Romantykiem? Nie wiem, co to znaczy”. Byron nosił brwi, gdy go tak nazywano. Chopin, symbol romantyzmu, od Beethovena i Berlioza wołał Mozarta i Ciarosę. Jest to uderzające: romantycy wielbią nie innych, większych romantyków, lecz „klasyków”. Dla Delacroix Beethoven jest niezrozumiały i niekresamy, a przy tym niejednolity — „dzieje się tak, ponieważ lekceważy on odwieczne ustalone zasady. Mozart nigdy tego nie czyni” (*Dziennik*). Nie rozumie zachwyty nad stylem Wiktora Hugo, „stylem, który o tysiąc mil daleki jest od prawdy”. A w 1850 potrafi napisać zdanie, które mogłoby wyjść spod pióra Ingres’a: „Piękno polega niewątpliwie na spotkaniu się wszystkich estetycznych konwencji”. Bożyszczem romantyków nie jest Marat ani Danton, lecz Napoleon. Byron i Schiller wyznawali wyższość Goethego; porywczy Fichte głosił wielkość Kanta, uosobienia spokoju; Chateaubriand na swój ideał wybrał sobie Bourbonów.

Nostalgia za wiekami średnimi, doszukiwanie się wielkich głębi w wiejskich przyśpiwkach i przypowiastkach, sentymentalizm każący w parkach budować świątynie od razu zrujnowane — wszystko to nie dotyczyło naturalnie warstw niższych. Te przemieszczają się nie w czasie, lecz w przestrzeni; nigdy w historii świat nie widział tak gigantycznych migracji — przede wszystkim do obu Ameryk, ale także do Australii i Południowej Afryki. Miliony pozbawionych nadziei na lepszy los w ojczyźnie wyjeżdżają do Stanów Zjednoczonych, tworząc podwaliny pod państwo, które w przyszłym wieku zdominuje świat. Jego inność z wolna zaczyna fascynować — na razie jednak kojarzy się z Indianami i pierwotnością.

Lecz właśnie w Ameryce oba te zjawiska — ucieczka imaginacyjna i rzeczwiista — spotkają się ze sobą; za przyczyną falansterów Fouriera i Cabeta. Są one krańcowym, a zarazem najbardziej reprezentatywnym przykładem drugiego rozwiązania, jakie zarówno społeczność, jak i jednostka znajdują w obliczu zablokowania ich naturalnych potrzeb i aspiracji. Przypominają jednocześnie współczesnego formy tego zjawiska:

komuny młodzieżowe i wszelkie „wspólnoty alternatywne”. Wielką różnicą, świadczącą na korzyść epoki ówczesnej jest przy tym to, że nie znała najgroźniejszej i najłatwiejszej formy eskapizmu: narkotyków. (Nie znała w sensie masowym.) Poza tym jednak możemy w naszych czasach napotkać podobne lub identyczne symptomy — najefektowniejszym z nich była rewolta młodzieżowa późnych lat sześćdziesiątych, gdy całe roczniki postanawiały odwrócić się plecami od nieprzyjemnego świata, pozostawiając innym troskę o jego rozumniejsze urządzenie.

„Emigracyjna” forma drugiego rozwiązania, która w ustach psychologów przybiera zwykle formę zalecenia: „musi pan(i) zmienić otoczenie” — w rzeczywistości nie jest wcale zła, czego dowodem rozkwit USA i Kanady. Nie jest ona jednak rozwiązaniem w ścisłym sensie tego słowa, gdyż nie rozwiązuje problemów, a tylko pokazuje, jak je ominąć. Ci wszyscy, którzy nie mogą sobie na nią pozwolić lub nie chcą ustąpić z pola walki — a jednocześnie wolą rzeczywistość od nostalgii i urojeń — zmuszeni są do dalszego szukania.

Postawę trzecią można zawrzeć w angielskim przysłowiu: „Żyj i daj żyć”. To drugie zalecenie należy przy tym rozumieć nie jako postulat przyzwolenia, ale umożliwienia — i pomocy. W tej nieefektywnej formule kryje się w rzeczywistości jądro doktryny, która leży u podstaw dzisiejszej cywilizacji Zachodu: liberalizmu lub utylitaryzmu.

Za jego ojca uważa się Jeremy’ego Benthama, prawnika angielskiego, który od Konwencji otrzymał tytuł honorowego obywatela Republiki — co znając ówczesne stosunki francusko-angielskie pięknie świadczy zarówno o tych, co przyznali ten zaszczyt, jak i o tym, który go przyjął. W pewnym sensie poglądy Benthama są takie same, jak Robespierre’a — on także projektuje państwo opiekuńcze, mające za zadanie: 1. wyżywić ludność, 2. sprzyjać dostatкови ogółu, 3. zapewniać bezpieczeństwo obywatelom i 4. dążyć do powszechnej równości. Różnica — zasadnicza — leży w zagadnieniu *metody* osiągnięcia tych celów. Bo też to utylitaryzm jest właściwym spadkobiercą Oświecenia. Podobnie jako ono, mówi człowiekowi: chrześcijaństwo się myli, twoja natura nie jest zła — masz PRAWO do szczęścia już w tym życiu. Ale nie otrzymasz go od sił nadprzyrodzonych: może ono być owocem tylko twojej pracy i wiedzy, a więc znów pracy. Rewolucja przegrała nie z powodu nadmiaru racjonalizmu, lecz z powodu jego niedostatku.

Ale przyczyny, które doprowadziły do upadku Rewolucji — ciążą w tym samym stopniu na utylitaryzmie, i na jego dziecku: liberalizmie. Oczywiście, twierdzenie, że przyrost wiedzy rozwiąże wszelkie dyle-



maty, jest słuszne — rzecz w tym, że to to samo, co powiedzieć, iż czas je wszystkie rozwiąże. Utylityzm (i liberalizm) sprawdził się w perspektywie historycznej, doprowadzając do obecnego rozkwitu Zachodu. Można go w tym porównać do freudyzmu. Freud obalił tabu seksualne, przekonując ludzi, że ich popędy są zdrowe — ale przeszkody, które usuwał na tej drodze, były naturalnie czysto duchowe. Psychoanaliza nie rozwiązuje dramatu Romea czy Wertera. Podobnie utylityzm przełamuje klątwę, jaką na lichwie położył Kościół, umożliwiając Zachodowi korzystanie z instytucji kredytu — która w krótkim czasie stała się podwaliną zachodniego dobrobytu — ale długo trwało, nim zdołał ulżyć przerażającym warunkom proletariatu XIX-wiecznej Anglii.

W dziedzinie psychoterapii to rozwiązanie przejawia się jako nakłanianie pacjenta do pogodzenia się ze swoim losem poprzez ukazanie mu perspektywy, w której ów los objawi się jako coś potrzebnego do realizacji jakiegoś wyższego celu. To coś może być życiem dla dziecka czy służbą dla dobra ludzkości — będąc w istocie rodzajem *ateistycznego chrześcijaństwa*. Zresztą ku postulatowi takiej transcendencji indywidualnego *ego* zmierzają najbardziej rozwinięte kierunki myśli liberalnej i taki właśnie pogląd znajdujemy np. u Johna Stuarta Milla: „Tylko ci ludzie są szczęśliwi, których umysł skupia się na jakimś przedmiocie innym niż własne szczęście — na szczęściu innych, na doskonaleniu ludzkości, nawet na jakichś dążeniach artystycznych czy innych, traktowanych nie jako środek, lecz idealny cel sam w sobie”. W dziedzinie psychologii mistrzem tego nurtu jest Victor Frankl, który w znanej książce *Man's Search for Meaning* pisze wyraźnie: „self-actualization cannot be attained if it is made an end in itself, but only as a side effect of self-transcendence”. Jesteśmy więc na obszarze idealizmu i nieprzypadkowo odkrywamy tu zbieżność z poglądem Alana Watsa, znawcy i admiratora taoizmu, gdy mówi, że „szczęście jest produktem ubocznym”. Jest to postawa akceptująca poświęcenie się w imię tego, co filozofów Oświecenia i utylityzmu było Postępem, a co Frankl nazywa nad-znaczeniem.