

Wojciech Głowala

Dwie małe próby

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (23), 155-159

1975

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Przechadzki

Wojciech Głowala

Dwie małe próby

O pocieszeniu

«*O naśladowaniu Chrystusa*», podobno autorstwa holenderskiego augustianina Tomasza à Kempis (ok. 1380—1471), jest chyba drugim w popularności po «*Piśmie świętym*» dziełem w tradycji chrześcijańskiej. Miało ono ponoć dwa tysiące wydań i było (jest?) czytane w bardzo różnych kręgach, nie tylko prawowiernie chrześcijańskich. Może dlatego właśnie w «*Jesieni średniowiecza*» Johan Huizinga wypowiada takie oto zastanawiające i nielekliwie jednoznaczne określenia: «księga dla ludzi zmęczonych wszystkich stuleci» i «nie należy do żadnego konkretnego okresu w dziejach kultury». (Pomińmy tu fakt, że zdania te wynikają także ze specyfiki Huizingowskiej historiografii). Gdzie szukać zatem takiej nie do wiary uniwersalnej pociechy w tym mistycznym dziełku, skierowanym przecież ku konkretnemu, historycznemu wyobrażeniu Bóstwa i religii, umieszczonym jasno w kręgu określonej dogmatyki i moralności? W liryce modlitw? W bezustannej obecności dostępnego każdej świadomości (bo bezustannie obumierającej) motywu śmierci — ale tu jakże po chrześcijańsku wymodelowanego?

Da się — pewnie, nie bez ryzyka interpretacyjnego, ale od tego jesteśmy — odnaleźć te miejsca. Są nimi przewijające się poprzez wiele stronik książki motywy «urazu społecznego», powracające jakby bolesne przypomnienie życia w świecie po ziemsku społecznym, jego udręk. Spoza zdań ukazujących ten uraz wyziera wcale

ogromna skala negatywnego doświadczenia społecznego, dostępnego także nam wszystkim, którzy wciąż ku własnemu zdumieniu żyjemy: «Nie wierzyć słowom czyim bądź!», «Z młodymi i obcymi ludźmi mało się wdawaj», «Miłość bliźniego ku wszystkim mieć trzeba, lecz poufalość nie zawsze przystoi», «Ileż razy wolałbym być milczeć i między ludźmi nie być», «Powiedział ktoś: Ile razy poszedłem między ludzi, mniejszym wróciłem człowiekiem» (to Seneka, człowiek tak czujnie wyczekujący na zranienie), «Chrystus miał nieprzyjaciół i obmówców, a ty chcesz mieć wszystkich przyjaciółmi i dobrodziejami!», «Wielki spokój ma w sercu ten, komu są obojętne wszelkie pochwały i nagany». Jest tego sporo, w różnych wariantach — i w dodatku wybuchającego jakby mimowolnie!

Ale zaczekajmy: wypada przecież podejrzewać, że jest to może tylko właściwy wszelkiej moralistyce trop motywacyjny (to tak, jak moralisci-straszyciele mówili o «rozpuszcie świata» i «grzesznych uciechach» — na ogół niezbyt sobie znanych i niezbyt lub nazbyt sprecyzowanych), ale czy byłby wobec tego on — i dziś, i przedtem — tak przejmujący? I tak pocieszający wszystkich — więc wszystkich smutnych i zmęczonych? Czy zwykła retoryka (choć czasem doskonała, ale zwykła, bo — retoryka) to potrafi? Ten przejmujący ton przeczyłby podejrzaniom, lecz ochłodnijmy i na przekór powiedzmy sobie, iż są tacy, co potwierdziłiby je. Tryumf retoryki — powiadają — widać w każdym pocieszeniu, jakie sobie wzajem gotujemy. Wielki poeta-retor bluźnierczo mówi o Pascalu, że oto ateista Pana Boga stworzył, wybrał sobie za przedmiot pisanych rozmyślań, bo wspaniałość jego stylu zaiste największych przedmiotów żądała, by się ukazać w doskonałej skończoności.

Jeśli tak, pusto jest za tym, co w ten sposób może nas pocieszyć — i wtedy, kiedy wzruszająco zgrzebne, i wtedy, gdy się puszy niezbyt stosownie do okoliczności? Jakby ta retoryka na kształt bujnej pleśni płożyla się po naszym pragnieniu pociechy i z chemiczną precyzją produkowała dogadzającą nam substancję... Jest więc tylko żyzne pragnienie i bujność tej pleśni?

O głupocie

Najpopularniejsze i chyba najdotkliwiej piekące określenie w bogatym inwentarzu inwektyw, pomówień, poszeptów i wrzasków, jakie kierujemy na bliźniego swego, kiedy ten

trafi na naszą nienawiść. Że jest tak bolesne, niech świadczy kategoryczne ostrzeżenie w «Kazaniu na górze»: «A kto by rzekł bratu swemu: Ty głupcze — tego czeka najwyższy trybunał» (Mat. V 23). Jest określeniem stosowanym na wszystkich poziomach spotykania się ludzi. Polityk powie o «głupocie politycznej» swego przeciwnika, wybitny pisarz o «głupocie politycznej» swego narodu (bodaj Hesse o Niemcach), rodzeństwo o «głupim Jasiu», dojrzały o głupocie młodości, wycwaniony czterdziestolatek w ten sposób o jeszcze przez moment sentymentalnej etyce dwudziestolatka, harpagon o rozrzutniku, ten zaś o finansowym asekurancie. Widać jasno, że wartościuje ono — to określenie — postawę przeciwstawną do naszej, nasza jest dla nas oczywiście mądra. W tak szerokim ujęciu kategoria ta ucieka od spodziewanej jednorodności i nie określa niczego specjalnie własnego. Nawet — choć taka motywacja zwykle się pojawia — gdyby chodziło tu naprawdę o napiętnowanie tylko czyjejs niezborności na poziomie kojarzenia faktów, inteligencji, wiedzy (Irzykowski napisał przecież kiedyś, że najstraszliwszy jest człowiek wrażliwy i inteligentny — lecz głupi). Zatem za użyciem tej kategorii kryje się przede wszystkim chęć degradacji i automatycznego samowyywyższenia. Jest więc narzędziem degradacji i zapewne przed manipulacjami degradacyjnymi tak surowo ostrzega «Kazanie».

Jednak takie wyjaśnienie jakby nie uspokajało do końca. Bywają przecież wcale czyste etyczne wypadki, kiedy czujemy się w prawie tak powiedzieć (choć jednak: tak ugodzić!), kiedy degradacja stała się jakby przedtem, była już uzgodniona, oczywista — i czujemy się tym samym wolni od odpowiadania przed najwyższym trybunałem. Na chwilę zawierzmy takiej sprytnie dobrodusznej intuicji, choć i tu zapewne stoi za nią podstępne pragnienie degradacji i samowyywyższenia.

Antoni Kępiński, a przed nim bodaj i Irzykowski powiadają, że głupota to zwykle brak wyobraźni. O jaką to wyobraźnię idzie: przecież nie o prostą zdolność tworzenia obrazów, jakie wbudowujemy w fizyczną przestrzeń świata. Inna przestrzeń jest tu bowiem zabudowywana: przestrzeń społeczna, przestrzeń gmatwiającej się bezustannie wspólnoty. Byłaby to zatem niezdolność zobaczenia innych innymi, cudzych sytuacji cudzymi — tak wtedy, kiedy są (ale czy kiedykolwiek są?) wobec nas neutralne, jak wtedy, gdy gwałtownie wkraczają w nas, niszcząc czy przeinaczając. Byłaby to

zatem niezdolność do niepowielania jednego tylko obrazu tej przestrzeni, ugrzęźniętego na zawsze w takiej świadomości jak w zastalej mazi, powtarzanego automatycznie w każdym jej zdarzeniu.

I tak w mówieniu — czynności najistotniejszej — ten automatyzm pojawia się szczególnie wyraźnie w bezustannym użytkowaniu komunalów (właśnie dlatego zbierane przez Flauberta komunały miały kompromitować mieszczańską mentalność). Stan świata wyzieraający spoza nich jest bezustannie statyczny — świadomość doznająca go jest tylko maszyną, której tryby zgrzytają w momencie pojawienia się inności czy nowości. Wtedy najczęściej przechodzi nad nimi do porządku lub — rzadziej — gwałtownie psuje się, żarte rdzą choroby, obcości, obłądu.

Owo absolutne unieruchomienie świata — choć wcale często idzie w parze z paradoksalnie niesamowitą zręcznością w poruszaniu się po nim, sprzeczne z sobą teoria i praktyka perwersyjnie współpracują tu — jest jednocześnie unieruchomieniem obrazu własnej osobowości. Widać to szczególnie w rolach społecznych, jakie taki «głupi» osobnik uprawia. W swoim społecznym istnieniu przelewamy się bowiem jakby z jednej roli społecznej w drugą, wcale nierzadko musimy grać ich naraz kilka. (Zauważmy, że wraz ze starością — zatem wraz z wyczerpywaniem się władz biologicznych i społecznych — maleje ta ilość ról, co dla przedtem bogatych osobowości kończy się katastrofą na długo przed śmiercią). Przy unieruchomionej osobowości mamy do czynienia najczęściej z redukcją do jednej tylko takiej roli. Spotykamy wówczas upiory bezustannych docentów, bez wytchnienia kontrolerów, nauczycieli nawet we śnie, księgowe w buduarach. Potoczna mądrość stwierdza wtedy zazwyczaj, że ktoś taki zbyt się przejął swoją rolą, że zbyt na serio do końca wszystko traktuje. Jest w tym co najmniej cień racji (pamiętajmy wszakże, że przedmiot rzucający cień znajduje się przecież gdzie indziej niż sam cień...).

Cały wspomniany na początku inwentarz określeń, z któregośmy nasze wzięli, niesłychanie często do piętnowania używa jako aparatu stymulującego — komizmu. Jest tak i przy głupocie, i to pewnie nie przypadkiem. Otóż Bergson wymyślił kiedyś hipotezę — zresztą krytykowaną — która tłumaczyła zjawisko komizmu przez odwołanie się do zjawiska mechaniczności (popadania w mechaniczność). Komiczny jest człowiek czy jakieś ludzkie zjawisko, które zaczyna przypominać mechanizm.

O to więc chodzi w tej niepodejrzliwie potraktowanej intuicji na temat głupoty? Głupim byłby ten, kto pozbawia swoją świadomość wiedzy o ruchu istnienia oraz twórczego korzystania z tego ruchu? Głupim byłby ten, kto pozbawia swoją świadomość pozytywnej wiedzy o inności i cudzości?

Jakże jednak nazwać tych — imię ich legion — którzy doprowadzali tyle świadomości, celowo i pracowicie, do takiego stanu, by utworzyć gigantyczną maszynę, usługną i nie rdzewiejącą odmianą? Jaka jest ich radość i rozkosz z tego i przed jakim trybunałem mieliby odpowiadać, jeśli to, co czynili, było uczynkiem jakby piętrowym nad tym, któremu zagrożono trybunałem najwyższym, zawierającym bowiem przewrotnie i to, co on będzie sądził? Czy przygotowano już trybunał jeszcze wyższy?