

**W Bibliotece Nowej Myśli
dotychczas ukazały się:
Anthony de Mello PRZEBUDZENIE
Lawrence LeShan ĆWIAK JASNOWIDZĄCYCH
Colin Wilson OUTSIDER
Benjamin Hoff TAO KUBUSIA PUCHATKA
Robert Bly ŻELAZNY JAN
Benjamin Hoff TE PROSIACZKA
Richard Bach MEWA
w przygotowaniu:
Roger E. Allen SZKOŁA MENEDŻERÓW KUBUSIA PUCHATKA
Erich Fromm
MIEĆ CZY BYĆ?
Przekład Jan Karłowski
Słowo wstępne Mirosław Chałubiński**

r
v ●●" r

**Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie
IDDDIPPBSI
DOM WYDAWNICZY REBIS POZNAŃ 1995**

Tytuł oryginału ^^^3^ f

To Have or to Be?

Copyright (c) Erich Fromm 1976 Published by arrangement with Harper & Collins Publishers, Inc.

Copyright (c) for the Polish edition by REBIS Publishing House Ltd., Poznań 1995

Redaktor naukowy prof. Mirosław Chałubiński

Redaktor Witold Kutte

»05908 I It

Projekt serii i opracowanie graficzne Andrzej Florowski

BULL)

Pierwsze pełne wydanie w języku polskim

ISBN 83-7120-176-1

Dom Wydawniczy REBIS Żmigrodzka 41/49, 60-171 Poznań tel. 67-47-08, tel./fax 67-37-74

Skład i łamanie perfekt s.c. Poznań, ul. Grodziska 11,

Druk i oprawa: Zakłady Graficzne im. KEN S.A.

pJ/i SJIUK. i oprawa: ziaKiaay iJranczne im. i\.\.Hii' < c y\ Bydgoszcz, ul. Jagiellońska 1, żarn. 53/S.A./95

Dla Tao działać oznacza być. LAO-TSY

Ludzie nie powinni tak bardzo troszczyć się o to, co robią, jak o to, czym są.

MISTRZ ECKHART

Im mniej jesteś, im słabiej przejawiasz swoje życie, tym więcej masz, tym większe jest twoje
wyalienowane życie.

KAROL MARKS

SŁOWO WSTĘPNE

"Wielka obietnica nieograniczonego postępu - Aietnica panowania nad przyrodą, materialnego dostatku, największego szczęścia dla jak największej .iczby osób i nieskrępowanej wolności osobistej - oodtrzymywała nadzieję i wiarę pokoleń od zarania ipoki przemysłowej. [...] Wraz z postępem przemysłowym, [...] rosło nasze poczucie, iż oto znaleźliśmy się aa drodze wiodącej do nieograniczonej produkcji, a co za tym idzie, nieograniczonej konsumpcji, że technika czyni nas wszechmocnymi, a nauka - wszechwiedzącymi. Że oto znaleźliśmy się na drodze do stania się bogami, nadnaturalnymi istotami, które mogą wykreować drugi świat, używając świata przyrody niczym klocków nowego stworzenia"1. Powyższy cytat pochodzący z "Wprowadzenia" do pracy Mieć czy być?, stanowiącej poniekąd testament Ericha Fromma (1900-1980) - udostępnianej w tym momencie polskiemu czytelnikowi po raz pierwszy w pełnej wersji2 - wprowadza nas od razu w samo centrum jego refleksji na temat osiągnięć

1 E. Fromm, Mieć czy być?, nin. wyd., s. 35 - 36.

2 Poprzednie polskie wydanie Mieć czy być? Duchowe podstawy wwego społeczeństwa ("Colloquia

Communia" 1989; red. M. Cha-

cywilizacji europejskiej w czasach nowożytnych oraz kondycji współczesnej kultury w głównych jej wersjach: kapitalistycznej i komunistycznej.

A owa kondycja jest - zdaniem Fromma - radykalnie kryzysowa. Ziemska religia postępu (swego rodzaju świecki substytut religii tradycyjnej) dominująca w czasach współczesnych zarówno w myśleniu potocznym, jak i naukowym nie spełniła - bo spełnić nie mogła, o czym za chwilę - swych ma-

ksymalistycznych obietnic. Jest niekwestionowaną prawdą - podkreśla Fromm - iż w czasach nowożytnych nastąpił bezprecedensowy rozwój techniki i nauki, ludzkość dokonała ogromnego postępu w dziedzinie opanowania przyrody. Zniknęły też - przynajmniej w rozwiniętej części świata - główne obszary nędzy i niedostatku. Jednakże zdecydowanie trudno jest określić ogólny bilans osiągnięć współczesnego człowieka jako pozytywny. I to z wielu powodów. Odwrotną stroną wzrostu standardu materialnego i poziomu konsumpcji zachodnich społeczeństw jest rabunkowa gospodarka zasobami natury. Już samo określenie "podbój przyrody", zauważa Fromm (będąc w tym miejscu w całkowitej zgodzie z poglądami "zielonych"³ i raportami dla Klubu Rzymskiego), zakłada agresywny, władczy stosunek człowieka do swego środowiska. Z kolei konflikty międzynarodowe (zwłaszcza między tzw. blokiem wschodnim a państwami zachodnimi) grożą wybuchem wojny nuklearnej i w efekcie zagładą cywilizacji, a być może końcem życia na Ziemi. Rosną też

łubiński) było niepełne. Trzeba też koniecznie zauważyć, iż Mieć czy być? ukazało się po raz pierwszy w 1976 roku, prawie równocześnie w wydaniu amerykańskim i zachodnio-niemieckim.

3 Np. A. Naess, Rozmowy, "Zeszyty Edukacji Ekologicznej" 1992, z. 2.

dysproporcje między uprzemysłowaną, zamożną Północą a zacofanym ekonomicznie i cywilizacyjnie Południem. I wreszcie kwestia dla wartości i ocen Fromma bodaj najważniejsza: typ osobowości kształtowany zazwyczaj przez warunki życia współczesnego, konsumpcyjnego kapitalizmu, a także tzw. realnego socjalizmu, nie sprzyja rozwojowi ludzkich zdolności samodzielnego krytycznego myślenia, zdolności do miłości⁴ i samourzeczywistnienia. Inaczej mówiąc, utrudnia kształtowanie ludzi o tzw. orientacji produktywniej⁵ lub, posługując się terminologią tej książki, orientacji na "być" ("bycie"). Bowiem nie postęp materialny jest dla niego najważniejszym kryterium oceny poszczególnych społeczeństw, lecz realizacja zawartego w ludziach pozytywnego potencjału rozwojowego.

W tym miejscu dotykamy kluczowego dla Mieć czy być? rozróżnienia dwóch sposobów (modi) istnienia (egzystencji) człowieka. Pierwszy z nich zorientowany jest na posiadanie, drugi na bycie. Są to rzecz jasna typy idealne i konkretni ludzie zbliżają się do jednego z tych dwóch biegunów, nigdy ich w pełni nie osiągając. Subtelne analizy obu tych sposobów ludzkiego istnienia, ich infrastruktura aksjo-logiczno-emocjonalna zajmują w Mieć czy być? bardzo wiele miejsca (zwłaszcza w części I i II) i nie jest moim zadaniem bardziej szczegółowy ich opis.

Trzeba jednakże podkreślić, iż cywilizacja współczesna spotyka się z ostrą krytyką Fromma przede wszystkim z tego powodu, iż dominujący w niej sposób istnienia jest zorientowany na posiadanie. Do jego

4 E. Fromm, O sztuce miłości. Warszawa 1971 (I wyd. 1956) (tłum. A. Bogdański), r. III.

5 E. Fromm, Mań for Himself, New York 1947, r. III.

nader różnorodnych przejawów należą m.in. hedonistyczne postawy współczesnych ludzi, utożsamianie przez nich szczęścia nie z rozwojem i samourzeczywistnieniem lecz zaspokojeniem zmysłowym, zachłanność, hiperkonsumpcja, a także wspomniany już

- ^f wcześniejszy eksploatorski stosunek do przyrody. Li-> sta grzechów związanych z praktykowaniem postaw

- [<], zorientowanych na posiadanie oraz wynikających stąd zagrożeń dla człowieka jest więc bardzo długa.

Gdzie więc w tej dramatycznej sytuacji szukać dróg wyjścia?" Czy można ^w ogóle myśleć o jakiejś - realnej alternatywie?

Odpowiedź Fromma - szkicowo rzecz ujmując

- - jest prosta: [potrzebna jest radykalna przemiana : postaw i wartości ludzkich. Musi zwyciężyć modus Bycia nad ^{posiadaniem}. inaczej mówiąc, ludzie muszą powrócić do wartości głoszonych przez jwórców wielkich religii humanistycznych (np. Budda, Jezus - ^y ^z Nazaretu, ^{humanistyczna} psychoanaliza), którzy 4. '3e facto postulowali praktykowane systemu warto--^{ści} zorientowanego na "bycie"]

v / Fw ^{zgodzie} z tym założeniem E. Fromm w III części Mieć czy być? zajmuje się określeniem warunków, które zasadniczo sprzyjałyby owej radykalnej ^{przemianie} postaw i wartości ludzkich, konstruując ^{swoistą} anarcho-socjalistyczną "utopię bycia".

I znów nie jest w tym miejscu moim zadaniem bardziej szczegółowy opis owej utopii⁶. Chcę natomiast przede wszystkim wydobyć swoisty klimat analiz Fromma, a więc przekonanie o radykalnym

6 Przez "utopię" rozumiemy tutaj całościową wizję społeczeństwa przeciwstawioną zastętej rzeczywistości i służącą jej krytyce. Takie jej pojmowanie nie przesądza, czy (i w jaki sposób) jest ona realizowana.

10

kryzysie naszej cywilizacji, polegającym głównie na praktykowaniu przez ludzi fałszywego systemu wartości i związanych z tym zagrożeń, profetyczne próby (uwzględniające jednakże ustalenie współczesnej nauki) konstruowania alternatyw rozwojowych i, mimo wszystko, względny optymizm w ocenie celowości konstruowania alternatywnych światów i szans realizacji takich prób. Fromm odrzuca bowiem doktrynę "grzechu pierwotnego" (czyli przekonanie o nieuleczalnym zepsuciu natury ludzkiej) w różnych, także świeckich (T. Hobbes, A. Schopenhauer, Z. Freud) jej wersjach, i głęboko wierzy w

prospołeczne, konstruktywne dyspozycje człowieka, w dobrą naturę ludzką, której urzeczywistnieniu ma sprzyjać właściwa organizacja społeczna ("zdrowe społeczeństwo", "państwo bycia" itp.). Odnosi się wrażenie, że Fromm lubi człowieka i ufa mu nawet wtedy, gdy go poucza i ostro krytykuje - trudno o bardziej naturalną reakcję - a ten odplaca mu za to sympatią. Niewielu jest chyba współczesnych pisarzy, o których tak często, jak o Frommie, mówiono by: bardzo go lubię... Pierwsze w Polsce pełne wydanie *Mieć czy być?* stanowi świetną okazję do przedstawienia intelektualnej sylwetki Ericha Fromma⁷. A zauważyć trzeba, iż Fromm jest w Polsce lepiej znany niż pozostali czołowi myśliciele z kręgu frankfurckiego (m.in.

⁷ Zwięzłe omówienie jego twórczości i biografii dają m.in.:

M. Chałubiński, *Fromm*, Warszawa 1993; wstęp F. Ryszki (do:) E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970; nota biograficzna J. Prokopiuka (w:) E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966; R. Saciuk, *Amerykańska psychoanaliza kulturowa*, Wrocław 1986, r. III wraz z przypisami.

11

M. Horkheimer, M. Marcuse, T.W. Adorno, J. Habermas).

Z jego prac na język polski przełożono jak dotąd m.in. *Ucieczkę od wolności* (I wyd. 1941, wyd. poi. 1970), *O sztuce miłości* (I wyd. 1956, wyd. poi. 1971), *Szkice z psychologii religii* (jest to wybór jego różnych prac; wyd. poi. 1966), *Zapomniany język* (I wyd. 1951, wyd. poi. 1972) i całkiem niedawno *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki* (1994 r., tłumaczenie Mań for Himself, I wyd. 1947), by nie wymieniać wielu artykułów i studiów rozproszonych w różnych periodykach.

Erich Fromm urodził się we Frankfurcie nad Me-nem w r. 1900 w rodzinie rabinackiej o starych tradycjach. Tam właśnie dokładnie zapoznał się z Biblią. "Byłem wychowany - wspomina - w religijnej żydowskiej rodzinie i pisma Starego Testamentu oddziaływały na moją wyobraźnię i kształtowały ją bardziej niż cokolwiek - choć nie wszystkie w tym samym stopniu; byłem znudzony, a nawet zdegustowany historią podboju Kanaanu przez Hebrajczyków, nie trafiła do mnie historia Mordechaja czy Estery i nie potrafiłem jeszcze wtedy docenić *Pieśni nad Pieśniami*. Ale historia nieposłuszeństwa Adama i Ewy, błaganie Boga przez Abrahama o uratowanie mieszkańców Sodomy i Gomory [...] głęboko mnie poruszyły. Ale najbardziej prorocstwa Izajasza, Amosa i Joela. Nie tyle z powodów zawartych w nich ostrzeżeń i przepowiedni nieszczęść, ile z powodu zapowiedzi «dni ostateczny ch», kiedy to narody przekują swoje miecze na lemieszce, a dzidy na sierpy; naród nie podniesie miecza przeciwko narodowi i wszelkie wojny ustaną, kiedy wszystkie narody będą w przyjaźni i kiedy «ziemia wypełni się łaską Pana tak jak woda wypełnia morze». Gdy miałem

12

trzydzieści, czterdzieści lat wizja uniwersalnego pokoju i harmonii pomiędzy narodami poruszyła mnie głęboko"⁸.

Na dojrzewającego, bardzo wrażliwego chłopca silnie wpłynęły także doświadczenia pierwszej wojny światowej. Tragedia śmierci wielu jego znajomych rodziła pytania o sens i przyczyny tych nieszczęść. Obserwacje potęgujących się w Niemczech nastrojów szowinistycznych (z którymi był związany rosnący antysemityzm), a także propagandy, zawsze usprawiedliwiającej zmienną politykę rządu i zohydzającej przeciwnika, kierowały zainteresowania Fromma w stronę psychologii i socjologii. Chcąc uzyskać odpowiedź na wiele natarczywie nasuwających mu się pytań, Fromm sięgnął do książek Zygmunta Freuda i Karola Marksa.

"Moje doświadczenia [...] - pisał po latach zdecydowały o namiętym zainteresowaniu naukami Freuda i Marksa. Pochłaniały mnie zarówno problemy jednostki, jak i społeczeństwa; usiłowałem gorączkowo znaleźć odpowiedź na dręczące mnie pytania. Obydwie teorie dostarczyły mi ich [...]. Chciałem zrozumieć prawa społecznego istnienia ludzi"⁹. Jest rzeczą interesującą, iż bardzo wcześnie dostrzegł on jednostronność tych koncepcji. Również bardzo wcześnie zrodziła się u niego idea syntezy tych kierunków, która nie przestała zaprzętać mu uwagi aż po ostatnie dni jego pracy naukowej.

Nieco później Fromm podjął studia na wydziale filozofii uniwersytetu frankfurckiego. Studiował też psychologię w Monachium, Berlinie i Heidelbergu.

⁸ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, London 1980, s. 4-5.

⁹ *Ibidem*, s. 8.

13

W Heidelbergu otrzymał tytuł doktora nauk filozoficznych w 1922 r. W latach 1923-1924 odbywał studia w Berlińskim Instytucie Psychoanalitycznym i rozpoczął praktykę psychoanalityczną.

Bardzo ważnym wydarzeniem w życiu Fromma było zetknięcie się i współpraca z tzw. szkołą frankfurcką. Ten ważny teoretyczny ośrodek naukowy, istniejący od 1923 r., skupiał w swoim gronie wielu wybitnych myślicieli związanych z lewicą społeczną, którzy usiłowali łączyć niedogmatycznie pojmowany materializm historyczny z psychoanalizą, neokantyzmem, heglizmem. Szkoła frankfurcka podjęła też ambitnie zakrojone studia nad wpływem przemian formacji kapitalistycznych na kulturę i ludzką osobowość. W badaniach tych Fromm miał bardzo duży udział, gdyż w latach 1929-1932 był wykładowcą w Instytucie Badań Społecznych, istniejącym przy uniwersytecie frankfurckim.

Naukowców współpracujących z kręgiem frankfurckim szczególnie interesowało w tych latach zjawisko nazizmu. Liczne dyskusje teoretyczne i zaawansowane pomysły badań empirycznych niemieckich klas średnich, tylko częściowo zrealizowane, zrodziły koncepcję osobowości autorytarnej (sadomasochistycznej). W jej opracowaniu duży udział miał Fromm. Jego zdaniem - i zdaniem wielu innych badaczy - zwycięski pochód faszyzmu w Niemczech był ułatwiony tym, że typ psychiczny dominujący wśród przedstawicieli niemieckich klas średnich i w innych warstwach społecznych charakteryzował się nieświadomym pragnieniem silnej władzy, którą personifikowała postać Adolfa Hitlera. Z okresu bezpośredniej współpracy Fromma z kręgiem frankfurckim pochodzą jego studia opublikowane w organie tej szkoły "Zeitschrift fur Sozialfor-

14

schung", gdzie sformułował on idee rozwijane w późniejszym okresie swej twórczości naukowej, m.in. reformowania psychoanalizy Freuda, koncepcję charakteru społecznego, syntezy materializmu historycznego i freudyzmu itp. Z tego też okresu pochodzą pierwsze jego większe publikowane prace, m.in. Die Entwicklung des Christudogmas (1930 r.) poświęcona problemom ewolucji dogmatu Trójcy Cwiętej do I soboru nicejskiego (325 r.).

Pod koniec 1932 r. Fromm wyjechał do Stanów Zjednoczonych na zaproszenie Chicagowskiego Instytutu Psychoanalitycznego, i tam dotarła do niego wiadomość o dojściu Hitlera do władzy (styczeń 1933 r.). W tej sytuacji postanowił on pozostać w USA.

Pobyt w Stanach Zjednoczonych był dla Fromma okresem niezwykle wyężonej i bardzo owocnej działalności badawczej oraz naukowo-dydaktycznej. W latach 1934-1941 był on członkiem Międzynarodowego Instytutu Badań Społecznych (stanowił kontynuację ośrodka frankfurckiego) przy Columbia University i wykładowcą tejże uczelni. W 1941 r. wychodzi Ucieczka od wolności, jego pierwsza książka, która przyniosła mu międzynarodową sławę. Fromm podsumował w niej wcześniejsze wyniki swych badań genezy niemieckiego faszyzmu.

Bliskie więzi łączyły Fromma z czołowymi przedstawicielami neopsychoanalizy, a zwłaszcza z Karen Horney (znał ją jeszcze z okresu swej pracy w berlińskim Instytucie Psychoanalitycznym), H. S. Sullivanem i C. Thompson. W latach 1941-1942 Fromm pracował w założonym przez K. Horney Amerykańskim Instytucie Psychoanalitycznym i wykładał w New School for Research. Od 1943 r. współkierował Instytutem Psychiatrycznym im. Williama A. White'a w Nowym Jorku (jego dyrektorem był H.S. Sullivan).

15

W latach 1942-1951 Fromm wykładał w Benning-ton College w stanie Vermont. W 1951 r. został profesorem psychologii Szkoły Medycznej przy Autonomicznym Uniwersytecie w Meksyku, gdzie założył także własny Instytut Psychoanalityczny.

Lata czterdzieste i pięćdziesiąte stanowiły niezwykle płodny okres w życiu E. Fromma. Ważniejsze prace, które powstały w tym okresie, to: Mań for Himself (1947) zawierała ona m.in. systematycznie wyłożoną teorię osobowości i charakteru społecznego), The Sane Society (1955), która oprócz koncepcji specyficznje ludzkich potrzeb i prób analizy sytuacji człowieka w społeczeństwie kapitalistycznym prezentowała też rozbudowaną utopię "zdrowego społeczeństwa" (communitarian socialism) oraz Psychologia a religia (1955), najbardziej systematyczny traktat Fromma z dziedziny filozofii religii. Wielkim bestsellerem okazała się opublikowana w 1956 r. książka O sztuce miłości.

W latach późniejszych nie zauważa się u Fromma spadku żywotności intelektualnej. Przeciwnie, publikuje on wiele książek, z których co najmniej dwie:

The Revolution of Hope (1968) i prezentowana teraz polskiemu czytelnikowi Mieć czy być? (1976) zyskały wielki rozgłos.

Z innych studiów Fromma opublikowanych w późniejszym okresie życia wspomnę o Marx's Concept o f Mań (1961), która stanowiła obszerny wstęp do pierwszego, amerykańskiego wydania Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych Karola Marksa (tłumaczył je Tom Bottomore), Anatomy of Human Destructiveness (1973), jednej z podstawowych książek na temat uwarunkowań ludzkiej agresywności, i ostatniej z opublikowanych przez niego większych prac Sigmund Freud Psychoanalyse - Grösse und Grenzen (1979).

16

Erich Fromm przebywał w ostatnich latach życia w Muralto (Szwajcaria), gdzie obdarzono go tytułem honorowego obywatela kantonu. Zmarł tamże 18 marca 1980 r.

Z omówionych - z konieczności wyrywkowo - fragmentów biografii Fromma wynika chyba jednoznacznie, że trudno mówić w jego przypadku o zasadniczych przełomach duchowych. Prace Fromma z późnego okresu twórczości mają się do pisanych w początkach jego naukowego życia jak pomysł (idea), szkic do realizacji, na przykład już jedno z pierwszych jego studiów Die Entwicklung des Christudogmas (1930) zawiera pomysł syntetycznego wykorzystania psychoanalizy i materializmu historycznego do badania zjawisk religijnych. Idei tej wierny będzie Fromm nie tylko w Ucieczce od wolności (1941), lecz i w ostatniej opublikowanej książce: Sigmund Freud Psychoanalyse - Grösse und Grenzen.

Ideę "zdrowego społeczeństwa", przeciwstawionego zastanej "chorej" rzeczywistości daje się zauważyć w studiach Fromma publikowanych w "Zeitschrift fur Sozialforschung", nieco śmieiej te pomysły rozwija

Ucieczka od wolności, ale rozwiniętą postać utopia Fromma uzyskuje dopiero w *The Sane Society*. W *The Revolution of Hope* (1968) i *Mieć czy być?* (1976) kontynuuje te charakterystyczne dla jego twórczości wątki moralno-utopistyczne.

Polemiką z biologizmem Freuda są w znacznej części wypełnione już najwcześniejsze publikacje Fromma. W opozycji do twórcy psychoanalizy tworzył on własną teorię osobowości i charakteru społecznego. Jednak rozwinięcie tych pomysłów nastąpiło dopiero w *Ucieczce od wolności* oraz *Mań for Himself* (1947), a później w *The Sane Society* oraz *Mieć czy być?*

17

Wiele z książek autora *Ucieczka od wolności* trudno nazwać naukowymi. Mam oczywiście na myśli nie ich wartość poznawczą, lecz nie skrywane przezeń pasje moralizatorskie i chęć naprawiania świata, które wykraczają poza ambicje rzetelnego naukowo opracowania zebranego materiału podanego później w syntetycznej, książkowej formie. Fromm pragnie, aby uprawiana przez niego humanistyka przyczyniała się do oświetlenia problemów, ważnych z punktu widzenia rozwoju jednostki, szans jej samourzeczywistnienia, nawet jeśli towarzyszy temu ryzyko popełnienia błędów. Stąd bierze się jego programowa niechęć do przyznanarstwa w humanistyce oraz interdyscyplinarność. Tylko bowiem wszechstronne, całościowe ujmowanie przedmiotu może dawać prawdy ważne dla rozumienia ludzkiego rozwoju¹⁰. Czasem Fromm cele swojej humanistyki nazywa "leczeniem duszy", wpisując swoją twórczość w tradycje uprawiania filozofii społecznej (Platon, Arystoteles, Spinoza)¹¹. Wartość określonej koncepcji oceniałoby się nie ze względu na jej walory poznawcze - jakkolwiek by je rozumieć - lecz potencjał rozwojowy, który jest ona w stanie uruchomić u poszczególnych jednostek. Od poglądów wyznawanych przez większość naukowców odróżnia Fromma nie tylko pojmowanie celów jego humanistyki, lecz także przekonanie o istnieniu instancji poznawczych wyższych niż nauka. Fromm - idąc, jak się zdaje, za buddyzmem Zeń, - wyraża w kilku miejscach pogląd, że istnieją niewerbalne, pozapojęciowe formy poznania, np. miłość, wyższe od prawd, do których dochodzą naukowcy. Psychologia nie jest

10 E. Fromm, *Greatness and Limitations of Freud's Thought*,

New York 1980, rozdz. I.

11 E. Fromm, *Psychoanaliza a religia* (w:) E. Fromm, *Studia z psychologii religii*, wyd. cyt., s. 122-123.

18

w stanie uchwycić niepowtarzalności, konkretności człowieka. Niszczy ona wprawdzie iluzje i racjonalizacje, które tworzymy na własny temat, jednak życie i jednostka pozostają dlań niewyjaśnialnym cudem¹².

Mimo skłonności do swoistego irracjonalizmu i mistycyzmu, trudno przeoczyć poważny wkład Fromma do szeroko rozumianej humanistyki. Trudno kwestionować jego inspirujący wkład do badań nad niemieckim faszyzmem, co podkreśla np. Renzo de Felice i wielu innych autorów. Na uwagę zasługują również jego próby uchwycenia zależności między dominującym w danej grupie typem charakteru a istniejącą formą organizacji ekonomiczno-politycznej społeczeństwa oraz typologia osobowości nieproduktywnych, rozwijana m.in. w *Mań for Himself*. Badacz zjawisk religijności uzna zapewne w wielu przypadkach użyteczność Frommowskiego podziału religii na autorytarne i humanistyczne, poważne zaś studia ludzkiej agresywności nie mogą zignorować jego *Anatomy of Human Destructiveness*.

Z tych też powodów Fromm oddziaływał dość silnie na niektóre dziedziny humanistyki. Myślę, że trudny do podważenia jest jego wpływ na ukształtowanie się neopsychoanalizy i "uzgodnienie" twierdzeń freudyzmu z rozwijającą się socjologią i antropologią społeczną. Podkreślała to wielokrotnie K. Horney w *Nowych drogach w psychoanalizie*. Dla współczesnej psychologii humanistycznej i psychiatrii nader inspirującą okazała się jego wiara w potencjał rozwojowy natury ludzkiej. Potwierdza to choćby lektura *Motywacji i osobowości* A. H. Masłowa, jednak z najbar-

12 E. Fromm, *On the Limitations and Dangers of Psychology* (w:) E. Fromm, *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture*, London 1963.

19

dziej wpływowych prac tej orientacji psychologicznej. K. Dąbrowski pisząc o dynamizmach rozwojowych człowieka i dezintegracji pozytywnej wielokrotnie powoływał się na prace Fromma. Z kolei badacze twórczości A. Kępińskiego wskazują na wpływ frommowskiej koncepcji miłości na ujmowanie przezeń problemu autonomii jednostki. Przykładów znajdziemy znacznie więcej.

Trudniejsze do scharakteryzowania i udokumentowania jest oddziaływanie Fromma na myślenie potoczne i ruchy społeczne. Można chyba jednak bronić twierdzenia, iż poczytność książek Fromma wpłynęła na upowszechnienie się określeń "być" i "mieć", ("bycie i posiadanie") jako symbolizujących dwie zasadniczo odmienne postawy wobec świata i przeciwstawne filozofie życiowe. Łatwiejsza do wykazania jest popularność autora *The Sane Society* w okresie kontestacji studenckiej w 1968 r., choć nie można jej porównywać z popularnością H. Marcuse'a. Twórczość Fromma w pewnym stopniu przyczyniła się do nadania bardziej wyrazistej formy obiegowej krytyce

społeczeństw kapitalistycznych.

Tak więc obecność Fromma w kulturze europejskiej drugiej połowy XX w. jest wielostronna i wbrew wielu jego krytykom trudna do zakwestionowania.

Nieco miejsca chciałbym też poświęcić przyczynom popularności Fromma, należy on bowiem do najpopularniejszych humanistów drugiej połowy XX w., a tłumaczenia jego prac ukazały się już w ponad trzydziestu językach. Szczególną liczbą wznowień mogą się poszczycić *Ucieczka od wolności*, *O sztuce miłości* oraz *Mieć czy być?* Wydaje się, że poczytność Fromma nie ma charakteru przelotnej fascynacji i mody intelektualnej. Od dziesięcioleci (także w okresie amerykańskiej "rewolucji konserwatywnej" lat osiemdzie-

20

siątych) zachowuje on niezmiennie popularność. Firmy wydawnicze wznowiające jego książki mogą liczyć na pewny finansowy sukces. Gdzie zatem szukać przyczyn jego popularności?

Myślę, iż problem nie sprowadza się do wartości poznawczej i nowatorskiej jego prac, znajdziemy bowiem wiele przykładów wybitnych twórców, którzy z trudem torowali sobie drogę na rynki wydawnicze, a i później nie mogli liczyć na wysoko nakładowe wznowienia własnych dzieł.

Do popularności Fromma z pewnością przyczyniły się walory literackie jego prac. Fromma dobrze się czyta. Jest on pisarzem urokliwym, sugestywnym, dbającym o formę przekazu i urodę słowa. W jego dorobku znajdziemy niewiele prac pisanych hermetycznym, trudnym językiem i adresowanych wyłącznie do specjalistów. Fromm musi być komunikatywny, ponieważ pisze z intencją dotarcia do szerokich rzesz czytelników, chce ludźmi wstrząsnąć, obudzić uspięny w nich potencjał rozwojowy lub mówiąc inaczej, pomóc w pełnym ujawnieniu się pozytywnych możliwości natury ludzkiej.

Ponadto Fromm posiada dar syntezy, a w dobie rosnącej wciąż specjalizacji i fragmentaryzacji wiedzy o człowieku bardzo żywe i coraz trudniejsze do zrealizowania są tęsknoty za globalną wizją problemów społecznych. Pisze on o sprawach ważkich światopoglądowo. Odnoszę jednak wrażenie, iż czytelnik poszukuje (i na ogół znajduje) w książkach Fromma nie tyle udokumentowanych źródłowo wywodów i kompletnego przedstawienia literatury przedmiotu, ile zintelektualizowanej artykulacji jego własnych lęków i niepokojów.

Czytelnik często poszukuje wskazań, co należy robić, a Fromm wychodzi naprzeciw jego życzeniom,
21

ponieważ ma odwagę mówić ludziom, co jest szkodliwe dla ich rozwoju, do czego mają dążyć, a czego unikać. Kaznodziejski patos pism Fromma naśladowanego (przypuszczam, że świadomie) styl proroków Starego Testamentu ma źródła nie tylko w przekonaniu o kryzysowości i przełomowości naszej epoki, lecz także w tym, że posiadał on wiedzę na temat ludzkiego dobra i optymalnych warunków dla jego rozkwitu.

Mieć czy być? nazwałem nieco wcześniej testamentem naukowym Fromma. Mam na myśli nie tyle fakt opublikowania jej pod koniec życia autora (przypomnijmy, iż została ona wydana po raz pierwszy w 1976 r.), ile to, że stanowi podsumowanie wielu wątków jego długoletniej twórczości. Znajdziemy tam więc analizy z dziedziny antropologii filozoficznej, hi-storizofii, diagnozę współczesnej cywilizacji, a także rozwiniętą utopię "bycia" ("być"). I jest charakterystyczne, że z grona wybitnych przedstawicieli neopsychologii (należy też do nich z pewnością K. Horney i H. S. Sullivan) właśnie E. Fromm wykazał najwięcej

ambicji reformatora społecznego.

Daje się to wyjaśnić - moim zdaniem - wpływem, który na jego twórczość wywarł marksizm i tradycja socjalistyczna. Tylko radykalne przeszkolenie ekonomiczno-politycznych struktur istniejących społeczeństw stworzy warunki do powszechnego praktykowania wskazań religii humanistycznych. Nie są tego w stanie uczynić moralne apele lub gabinety psychoanalityczne. Inaczej mówiąc, tylko radykalne zmiany ekonomiczno-polityczne umożliwiają realizację podstawy "być" (orientacji produktywnej, miłości itp.).

22

Mieć czy być? - jak już mówiłem - nie jest pierwszą utopistyczną pracą w dorobku Ericha Fromma. W *The Sane Society* (I wyd. 1955) znajdziemy rozbudowaną wizję "dobrego społeczeństwa"¹³. Co więcej, książka ta jest kompozycyjnym "bliźniakiem" *Mieć czy być?* (prezentację utopii poprzedzają analizy antropologiczne i socjologiczne), zaś jej pozytywne rozwiązania idą w podobnym - zasadniczo - kierunku. Wątek utopistyczny jest też obecny w innej późniejszej pracy Ericha Fromma *The Revolution of Hope* (1968), pisanej pod wyraźnym wpływem studenckiej kontestacji. W momencie ukazania się *The Sane Society* należało raczej do wyjątków. Był to bowiem czas szczytowej popularności książek George'a Orwella i koncepcji końca wieku ideologii (ich szczególną formę stanowią przeciwieństwa społeczne)¹⁴. Dopiero rozwój futurologii, planowania społecznego i działalności tzw. alternatywnych ruchów społecznych (kontestacja studencka, "zieloni", ruchy feministyczne) przyniosły ożywienie myśli utopistycznej¹⁵. W *The Sane Society* Fromm opowiedział się za pewną wersją socjalizmu, którą nazwał "socjalizmem wspólnotowym" (communitarian socialism). Jego zdaniem nie odkrywa on nowych prawd. Fromm powtarza zresztą za Gandhim, że ludzkość najbardziej potrzebuje konsekwentnego wcielenia w życie

prawd skądinąd znanych od dawna religiom humanistycznym, nie zaś nowych odkryć. Ważną inspiracyjną rolę dla wypracowanej przez Fromma wizji communitarian socia-
13 Jej wnikliwą analizę daje J.E. Scharre w *Escape from authority*, New York 1967.
14 J. Szacki, *Spotkania z utopią*. Warszawa 1980, s. 184.
15 A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975;
G. Picht, *Odwaga utopii*. Warszawa 1981; J. Szacki, *Spotkania ...*, ss. 184-201.
23

lism odegrał socjalizm utopijny XIX wieku, zwłaszcza zaś koncepcje fabian i socjalistów gildyjnych¹⁶. Od nich przejął on idee demokracji przemysłowej (współ-zarządzanie i partycypacja), samorządu terytorialnego, gradualizm (ewolucyjna, pokojowa droga do socjalizmu) i zradykalizował je. Natomiast marksistom zarzucał Fromm przecenianie znaczenia zmian w sferze własności i w ogóle czynników ekonomicznych

w organizacji socjalizmu.

Charakteryzując najbardziej ogólnie zawartość

"utopistycznej" części *The Sane Society*, należałoby powiedzieć, że jej autor dążył do zaprojektowania takiej struktury polityczno-ekonomiczno-kulturalnej społeczeństwa, która maksymalnie sprzyjałaby ludzkiej samorealizacji, a więc pełnemu ujawnieniu się prawdziwych cech jego dobrej natury. Fromm nie miał żadnych wątpliwości, że "dążenie do umysłowego zdrowia, do szczęścia, miłości, produktywności tkwi w każdym człowieku, który nie urodził się jako umysłowy i moralny idiota"¹⁷. Realizacji tych nadrzędnych wartości ma sprzyjać m.in. reorientacja podstawowego celu produkcji, którym ma przestać być maksymalizacja zysku na rzecz ludzkiego samo-ureczywistnienia. Uderzającym rysem utopii Fromma jest próba oparcia organizacji społecznej na małych grupach (*face to face group*), "usamorządowienia" społeczeństwa poprzez odjęcie państwu wielu

16 Była to umiarkowana, pokojowa wersja brytyjskiego anar-chizmu, pozostająca pod wpływem kontynentalnego anarcho-syndykalizmu. Pewne przybliżenie do koncepcji socjalistów gildyjnych daje *Droga do socjalizmu* B. Russela (Warszawa 1935, I wyd. 1919). O koncepcjach socjalistów gildyjnych pisał S. Ehrlich w *Fabianie socjaliści gildyjni* ("Studia Filozoficzne" 1976, nr 2).

17 E. Fromm, *The Sane Society*, New York 1955, s. 275.

24

jego dotychczasowych funkcji. Przejąłby je samorząd lokalny (jest to transpozycja idei własności municypalnej) oraz rozbudowane współzarządzanie w zakładach pracy. Jednostka - zdaniem autora *The Sane Society* - uzyskuje pełną wagę swego ludzkiego istnienia tylko w małych grupach. Musi to więc brać pod uwagę organizacja "dobrego społeczeństwa". W konsekwencji Fromm proponuje m.in. parcelację wielkich zakładów pracy (nie powinny one zatrudniać więcej niż tysiąc pracowników). Relatywnie mniejszy nacisk kładzie na zmiany formalnego tytułu własności, o wiele większy zaś na radykalną demokrację przemysłową. Proponuje Fromm stopniową, pokojową drogę ureczywistnienia "dobrego społeczeństwa". Prawdziwy radykalizm polega - jego zdaniem - nie na tempie zmian, lecz na ich konsekwencji.

Ważnym składnikiem utopii Fromma jest postulat utworzenia ogólnosięciowego zarządu, który podjąłby się rozwiązania palących problemów naszego globu (m.in. powszechne rozbrojenie, nędza w krajach trzeciego świata). *Our dangers are war and robotism* - powtarza wielokrotnie Fromm. Szansę wprowadzenia w życie tej utopii są niewielkie, lecz trzeba uczynić wszystko, by ją ureczywistnić.

Podstawowe wątki problemowe - próby ich rozwiązań - zawarte w *The Sane Society* przyjmuje Mieć czy być? Była ona zresztą w intencjach Fromma jej świadomą kontynuacją. Trudno jednak Mieć czy być? traktować po prostu jako repetycję twierdzeń jej poprzedniczki, ponieważ dostrzec w niej można pewne charakterystyczne przesunięcia akcentów i nowe wątki problemowe. Przede wszystkim konstatuje Fromm zaostrenie się podstawowych problemów ludzkości, w porównaniu z okresem opublikowania

25

The Sane Society. Na sformułowanie tego sądu przez Fromma wpłynęła bez wątpienia lektura raportów Klubu Rzymskiego. Ludzkości zagraża zniszczenie biosfery wskutek rabunkowej eksploatacji środowiska przyrodniczego. Aby przeżyć, musi ona zmieniać orientację z "mieć" na "być". Swoje propozycje nazywa Fromm nie "wspólnotowym socjalizmem", lecz "humanizmem" czy "radykalnym humanizmem". Ponadto zwraca uwagę jego zainteresowanie tzw. alternatywnymi ruchami społecznymi, które rozwinęły swą działalność już po ukazaniu się *The Sane Society*.¹⁶

Mimo wskazanych różnic zauważyć trzeba, iż zarówno frommowskie "zdrowe społeczeństwo", jak też zorientowanie na "być" ("bycie") są utopiami "socio-centricznymi" (tzn. skoncentrowanymi na organizacji społecznej) i zarazem utopiami "ludzkiej samorealizacji"¹⁹.

Fromm stara się odpowiedzieć na pytanie, jak należy zaprojektować instytucje ekonomiczne, polityczne i kulturalne, by maksymalnie sprzyjały one ludzkiemu samoureczywistnieniu, nie zaś zwiększeniu wydajności, efektywności ekonomicznej itp. To właśnie pytanie i jego uszczegółowienie organizują i pro-

blematyzują całość jego reformatorskich propozycji. Frommowi - o czym już pisałem - zdecydowanie obca jest wiara w dobroczynne, z definicji, skutki rozwoju nauki i jej technologicznych zastosowań. W tym sensie można powiedzieć, że jego koncepcje stoją w zdecydowanej opozycji wobec stylu myślenia, 18 Wymownym wyrazem nadziei Fromma związanych z działalnością tzw. ruchów alternatywnych była jego *The Revolution of Hope* (1968).

19 J. Szacki, *Spotkania...*, s. 191; idem; *Współczesna utopia*, "Twórczość" 1974, nr 5. 26

który nazwać można utopią "technologiczno-scjenty-czną" (jej prototypem w naszej kulturze była Nowa Alantya F. Bacona wydana po raz pierwszy w 1627 roku).

Mieć czy być? wywoła zapewne u Czytelnika szereg rozmaitych obiekcji i wątpliwości, tak jak wywołuje u piszącego niniejsze. Często bowiem odnosi się wrażenie, iż wiedza o naturze ludzkiej, którą autor we własnym mniemaniu posiadał, upoważnia go do formułowania recept dla wszystkich systemów bez względu na ich wielkie zróżnicowanie, różne tradycje historyczne, aspiracje i układy sił politycznych. Fromm zdaje się być przekonany, że znalazł optymalny porządek społeczny dla człowieka w ogóle, i przez to niektóre jego postulaty, np. motywowana szlachetnymi intencjami walka z postawą zorientowaną na "posiadanie" ("mieć") brzmią raczej egzotycznie - by nie powiedzieć komicznie - w uboższych niż rozwinięte kraje kapitalistyczne częściach świata.

Mieć czy być? nie odpowiada także na pytania dotyczące kwestii urzeczywistnienia proponowanych tam wizji. Któż ma więc wprowadzać je w życie? Jeśli nie odpowiemy konkretnie na to pytanie, koncepcje Fromma pozostaną utopią w potocznym znaczeniu tego słowa, a więc mrzonką, iluzją. Otóż zdaje się, że Fromm apeluje do "wszystkich ludzi dobrej woli" a więc praktycznie do nikogo. Utopia Fromma nie jest związana z żadnym "poważniejszym" ruchem politycznym. Pozostaje więc - i bynajmniej nie chcemy tego lekceważyć - wpływ jego publikacji na budzenie świadomości kryzysu współczesnej kultury i potrzeby globalnych rozwiązań w tej dziedzinie.

Wrażenie utopijności propozycji Fromma pogłębia dodatkowo pobieżna choćby analiza funkcjono-

27

wania jego utopii. Fromm nie postuluje nigdzie likwidacji gospodarki towarowo-pieniężnej i rynku, lecz zakłada *explicite*, iż gospodarka zdrowego społeczeństwa nie będzie się kierowała chęcią zysku, lecz zasadą zaspokajania ludzkich potrzeb i przejawia bardzo dużo optymizmu, jeśli chodzi o jej efektywność ekonomiczną.

Otóż ten punkt rozumowania Fromma zdaje się

budzić dość zasadnicze zastrzeżenie. Przede wszystkim, można powątpiewać w możliwość efektywnego funkcjonowania całości systemu gospodarczego, który nie będzie się opierał na motywacjach ekonomicznych. Fromm zdaje się w tym punkcie wyraźnie idealizować naturę ludzką.²⁰

Ponadto - a dotyczy to w największym bodaj stopniu *Mieć czy być?* w ferworze ataku na "posiadanie" zapomina Fromm o "pozytywnej historiozoficznie" roli kapitalizmu w procesie narodzin wolności, indywidualności ludzkiej, a także o wpływie, jaki wywarł kapitalizm na powstanie nowoczesnej techniki i nauki, czemu poświęcił przecież znakomite analizy w *Ucieczce od wolności*.

Listę obiekcji skierowanych wobec pozytywnych

propozycji autora *Mieć czy być?* można by znacznie wydłużyć. Nie chodzi jednak o pedantyczną ich enumerację lecz raczej zasygnalizowanie możliwych kierunków krytyki utopii "bycia".

Koncepcja utopijnych Fromma warto jednak bronić - i to nie tylko z kurtuazyjnego obowiązku autora *Wstępu* do prezentowanej Czytelnikowi jego książki. *Mieć czy być?* będzie czytane w Polsce w po-

20 L. Kołakowski, *Dlaczego potrzebujemy pieniędzy*, "ANEKS" 1974, nr 5.

28

łowie lat dziewięćdziesiątych, po kilku trudnych latach tzw. transformacji systemowej lub, inaczej mówiąc, rekapitalizacji gospodarki. Naturalną reakcją na dysfunkcje systemu gospodarczego realnego socjalizmu stanowiła utopia "wolnego rynku", która zastąpiła skompromitowaną utopię "centralnego planifikatora". W tej atmosferze pełne triumfy święciła neoliberalna ortodoksja²¹ i możliwy był rozgłos koncepcji o nader wątpliwej intelektualnej jakości np. teoria "końca historii" F. Fukujamy.

Dzisiaj z perspektywy kilku lat po upadku komunizmu jesteśmy bardziej świadomi kosztów społecznych realizowanych reform i bezkrytyczny zachwyt związany z lekturami pism klasyków neoliberalizmu należy, jak się zdaje do bezpowrotnej przeszłości. W tym szczególnym kontekście - kontekście dyskusji nad możliwymi scenariuszami odchodzenia od komunizmu - lektura *Mieć czy być?* wraz z zawartymi w niej anarcho-socjalistycznymi propozycjami może okazać się książką inspirującą i odświeżającą.

Mirosław Chałubiński

²¹ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994.

Wstęp

Niniejsza książka stanowi kontynuację dwu kierunków zainteresowań obecnych w moich wcześniejszych

pismach. W pierwszym rzędzie jest ona rozszerzeniem wyników badań w ramach radykalno-humanistycznej psychoanalizy, badań dotyczących analizy egoizmu i altruizmu, pojmowanych jako dwie podstawowe orientacje charakterologiczne. Z kolei jej część trzecia, ilościowo obejmująca również jedną trzecią objętości tekstu, rozwija temat, którym zajmowałem się w *The Sane Society* oraz w *The Revolution of Hope*, mianowicie kwestię kryzysu współczesnego społeczeństwa i możliwości jego rozwiązania. W takiej sytuacji nie da się uniknąć powtórzeń wcześniej sformułowanych myśli, mam jednak nadzieję, że nowy punkt widzenia, jaki legł u podstaw tej niewielkiej książki oraz pogłębiona treść pojęć w niej prezentowanych, zrekompensują trud włożony w jej przeczytanie, nawet tym czytelnikom, którzy obeznani są z moimi wcześniejszymi pracami.

Tytuł tejże książki jest w istocie nieomal identyczny z tytułami dwu wcześniej opublikowanych dzieł. Chodzi tu o *Być i mieć* Gabriela Marcela oraz *Haben und Sein* (Mieć i być) Balthasara Staehelina. Wszystkie trzy książki napisane zostały w duchu humani-

31

zmu, jednakże swoim przedmiotem zajmują się na różne sposoby: Marcel wychodzi ze stanowiska teologicznego i filozoficznego; książka Staehelina jest konstruktywnym omówieniem obecności materializmu w nowoczesnej nauce, a równocześnie przyczynkiem do *Wirklichkeitsanalyse*; natomiast obecnie prezentowany tom dostarcza empirycznej - psychologicznej i społecznej - analizy dwu modi egzystencji. Książki Marcela i Staehelina polecałbym czytelnikom głębiej zainteresowanym tematem. (Do niedawna nie wiedziałem nic o istnieniu opublikowanego przekładu książki Marcela na angielski, czytałem ją więc w znakomitym tłumaczeniu przygotowanym specjalnie dla mnie przez Beverly Hughes. Ów opublikowany przekład uwzględnia jednak bibliografię.)

W celu uczynienia niniejszej książki łatwiejszą

w odbiorze, ograniczyłem przypisy do niezbędnego minimum, tak jeśli chodzi o ilość, jak i ich rozmiar.

Niektóre odsyłacze podane są w nawiasach w tekście, dokładne informacje znajdują się w bibliografii.

Inna kwestia formalna, którą chciałbym wyjaśnić, dotyczy używania pojęcia gatunkowego mań (człowiek) oraz zaimka "on". Mniemam, iż udało mi się uniknąć używania "maskulinistycznie zorientowanego" języka, dziękuję równocześnie Marion Odomirok za uświadomienie mi, że ten aspekt stosowania języka jest zdecydowanie ważniejszy, niż uprzednio myślałem. W jednej tylko kwestii nie udało nam się uzgodnić naszych koncepcji dotyczących roli seksizmu w języku, chodzi mianowicie o stosowanie słowa mań jako pojęcia odnoszącego się do gatunku *Homo sapiens*. Użytek czyniony z tego rzeczownika w takim kontekście ma za sobą długą tradycję myślenia humanistycznego i nie uważam, byśmy byli w stanie poradzić sobie bez słowa, które

32

w jasny sposób określa charakter gatunku ludzkiego. Trudność taka nie występuje w języku niemieckim, gdzie używa się terminu *Mensch* w celu określenia istoty nieodróżnionej pod względem płci. Lecz przecież nawet w angielskim używa się terminu *mań* w ten sam, podobny jak niemieckiego *Mensch*, nieodróżniony pod względem płci sposób, mianowicie wówczas, kiedy oznacza on istotę ludzką czy też ludzką rasę. Bardziej wskazana jest, jak sądzę, próba odtworzenia pozapłciowego znaczenia słowa mań, niż zastępowanie go dziwacznie brzmiącymi słowami. W mojej książce słowo Mań piszę więc każdorazowo z dużej litery, wskazując w ten sposób na nieodróżniony względem płci użytek, jaki z tego terminu czynię.

Pozostaje mi jeszcze przyjemny obowiązek wyrażenia podziękowań tym osobom, które wniosły swój wkład zarówno w treść, jak i formę mojej książki. Przede wszystkim chciałbym wyrazić swą wdzięczność Rainerowi Punkowi, którego wielka pomoc w żadnym razie nie ogranicza się do jednej tylko kwestii, chciałbym mu więc podziękować za długie dyskusje, podczas których pogłębiał moje zrozumienie subtelnych tez chrześcijańskiej teologii, za niezmordowane wyszukiwanie istotnej dla mnie literatury teologicznej, wreszcie za kilkakrotną lekturę rękopisu i wspaniałe, twórcze uwagi, jak też i krytyczne sugestie, które w znacznym stopniu przyczyniły się do wzbogacenia treści mojego dzieła oraz do eliminacji niektórych błędów. Następnie ogromne podziękowania należą się Marion Odomirok za jej wnikliwą pracę wydawniczą, która w znacznym stopniu przyczyniła się do poprawienia mojej książki. Obiektem mojej wdzięczności pozostanie również "oan Hughes, która sumiennie i cierpliwie przepisy -

33

wała wciąż na nowo liczne wersje rękopisu; jej właśnie zawdzięczam wiele celnych uwag dotyczących tak języka, jak i stylu. I ostatecznie dziękuję Annis Fromm, która czytała kilkanaście wersji rękopisu, służąc zawsze cennymi uwagami i radami.

E.F.

Nowy Jork, czerwiec 1976

Wprowadzenie:

Wielka obietnica, jej niespełnienie i nowe możliwości

Koniec pewnego złudzenia

Wielka obietnica nieograniczonego postępu - obietnica panowania nad przyrodą, materialnego dostatku,

największego szczęścia dla jak największej liczby osób i nieskrępowanej wolności osobistej - podtrzymywała nadzieję i wiarę pokoleń od zarania epoki przemysłowej. Z pewnością cywilizacja nasza zaczęła się w momencie, w którym rasa ludzka rozpoczęła aktywne przejmowanie kontroli nad przyrodą, niemniej jednak kontrola ta pozostawała ograniczona aż do czasów nastania epoki przemysłowej. Wraz z postępem przemysłowym, który prowadzi od zastąpienia energii zwierzęcej i ludzkiej energią mechaniczną oraz jądrową, do zastąpienia ludzkiego umysłu przez komputer, rosło nasze poczucie, iż oto znaleźliśmy się na drodze wiodącej do nieograniczonej produkcji, a co za tym idzie, nieograniczonej konsumpcji, że technika czyni nas wszechmocnymi, a nauka - wszechwiedzącymi. Że oto znaleźliśmy się na drodze do stania się bogami, nadnaturalnymi

35

istotami, które mogą wykreować drugi świat, używając świata przyrody niczym klocków nowego stworzenia.

Mężczyźni, a w coraz większym stopniu i kobiety, doświadczali nowego znaczenia wolności. Oto stali się panami swoich żywotów - łańcuchy feudalne pękły i teraz każdy, wyzwolony z okowów, mógł robić to co chciał. Tak przynajmniej myślano. Jeśli nawet prawdziwe było to jedynie dla wyższych i średnich klas, to ich zdobycze miały doprowadzić pozostałych do przekonania, iż ostatecznie nowa wolność może stać się udziałem wszystkich członków społeczeństwa, pod warunkiem oczywiście, iż utrzyma się tempo uprzemysłowienia. Socjalizm i komunizm szybko przekształciły się z ruchu, mieniącego swym celem nowe społeczeństwo i nowego człowieka, w dążenie, którego ideałem stało się mieszczańskie życie dla wszystkich, zuniwersalizowany mieszczańsko jako wzór dla mężczyzn i kobiet przyszłości. Osiągnięcie przez wszystkich bogactwa i komfortu miało zaowocować nieskrępowanym szczęściem. Triada nieograniczonej produkcji, absolutnej wolności i nieskrępowanego szczęścia, utworzyła jądro nowej religii - postępu, a współczesne Ziemskie Państwo Postępu miało zastąpić Państwo Boże. Nie należy więc dziwić się, że ta nowa religia dostarczała swym wyznawcom energii, nadziei i wigoru.

Należy uzmysłwić sobie cały majestat wielkiej obietnicy, wspaniałe osiągnięcia materialne i duchowe epoki przemysłowej, aby zrozumieć traumę, jaka towarzyszy dzisiaj rozeznaniu ich porażki. Epoka przemysłowa bowiem rzeczywiście nie spełniła swej wielkiej obietnicy i coraz więcej ludzi uświadamia sobie, że:

36

- Nieograniczone zaspokojenie wszelkich pragnień nie sprzyja szczęśliwości, nie stanowi drogi do szczęścia czy choćby maksymalizacji przyjemności.

- Ze snu o byciu niezależnym panem własnego życia budzimy się ze świadomością, że wszyscy staliśmy się kółkami w biurokratycznej maszynie, wraz z naszymi myślami, uczuciami, gustami, poddani manipulacji przez rząd, przemysł oraz środki masowej komunikacji, którą tamte pierwsze kontrolują.

- Postęp ekonomiczny ogranicza się do państw bogatych, a przepaść między nimi a narodami biednymi powiększa się.

- Postęp techniczny przyniósł ze sobą zagrożenia ekologiczne oraz niebezpieczeństwo wybuchu "wojny jądrowej, z których oba, lub każde z osobna, mogą doprowadzić do końca wszelkiej cywilizacji i najprawdopodobniej również całego życia.

Odbierając w Oslo pokojową Nagrodę Nobla (1952) Albert Schweitzer wzywał świat: "odważmy się stawić czoło sytuacji. [...] Człowiek stał się nadczłowiekiem. [...] Lecz ten nadczłowiek, obdarzony nadludzką mocą, nie osiągnął poziomu nadludzkiego rozumu. W tym samym stopniu, w jaki wzrasta jego moc, staje się coraz bardziej nędznym człowiekiem. [...] Powinniśmy zdać sobie sprawę, że im bardziej stajemy się nadludzy, tym bardziej stajemy się nieludzy".

Dlaczego wielka obietnica nie spełniła się?

Pomijając istotne ekonomiczne sprzeczności uprzemysłowienia, niespełnienie wielkiej obietnicy wbudowane zostało w system przemysłowy w postaci

37

swych dwu głównych przesłanek psychologicznych, głoszących: (1) że celem życia jest szczęście, tzn. największa ilość przyjemności, rozumianej jako zaspokojenie wszelkich pragnień lub subiektywnych potrzeb, jakie może żywić jednostka (radyczny hedonizm); (2) że egotyzm, egoizm i chciwość, które system musi tworzyć, aby funkcjonować, prowadzą do harmonii i pokoju.

Jak dobrze wiadomo, na przestrzeni całej historii

bogaci praktykowali hedonizm radykalny. Ci którzy dysponowali nieograniczonymi środkami, np. członkowie elit - Rzymu, włoskich miast Renesansu czy Anglii i Francji osiemnastego i dziewiętnastego wieku - usiłowali odnaleźć sens życia w nieograniczonej rozkoszy. Jeśli jednak rozkosz, w sensie jaki nadaje jej radykalny hedonizm, była - z jednym wyjątkiem jeżeli rozpatrujemy dzieje świata przed wiekiem siedemnastym - praktyką określonych kręgów społecznych w określonym czasie, to nigdy nie

stała się te o -r i a szczęśliwości wyrażoną przez wielkich mistrzów życia Chin, Indii, Bliskiego Wschodu i Europy.

Tym jedynym wyjątkiem jest grecki filozof Ary-styp, uczeń Sokratesa (pierwsza połowa IV wieku p.n.e.), który nauczał, iż celem życia jest doświadczenie optymalnej ilości przyjemności cielesnych, a szczęście stanowi sumę zakosztowanych rozkoszy. Niewielką wiedzę, jaką posiadamy na temat jego filozofii, zawdzięczamy Diogenesowi Laertiosowi, lecz wystarczy tego, by dowieść, iż Arystyp był jedynym prawdziwym hedonistą, dla którego samo istnienie pragnienia było podstawą dla domagania się jego zaspokojenia, a tym samym dla urzeczywistnienia celu życia, jakim jest rozkosz.

Epikur nie może być uważany za przedstawiciela

arystypowego rodzaju hedonizmu. Pomimo iż w jego 38

filozofii "czysta" przyjemność jest najwyższym celem, to przyjemność znaczy "nieobecność bólu" (aponia) i niewzruszoność duszy (ataraxia). W myśl doktryny Epikura przyjemność jako zaspokojenie pragnienia nie może stać się celem życia, gdyż taka przyjemność zawsze z konieczności pociąga za sobą przykreść i tym samym nie pozwala ludziom urzeczywistnić właściwego celu, jakim jest nieobecność bólu. (Teoria Epikura pod wieloma względami przypomina koncepcję Freuda.) Niemniej do takiego stopnia, do jakiego sprzeczne streszczenia tezy Epikura zezwalają na definitywną interpretację, wydaje się, że Epikur reprezentuje pewien rodzaj subiektywizmu etycznego będącego" przeciwieństwem stanowiska Arystotelesa.

Żaden z wielkich mistrzów nie nauczał, że faktyczne istnienie pragnienia konstytuuje etyczną normę.

Przedmiotem ich zainteresowania była optymalna szczęśliwość (vivere bene) ludzkości. Podstawowy element myśli stanowiło od-

~rózniczenie między tymi potrzebami (pragnieniami), które są wyłącznie odczuwane subiektywnie i których zaspokojenie prowadzi jedynie do chwilowej przyjemności [w oryg. monetary - monetarnej, ale ~ckKyba momentary - chwilowej - tłum.], a tymi, które zakorzenione są w naturze ludzkiej i których urzeczywistnienie decyduje o ludzkim rozwoju i tworzy eudaimonia, tj. szczęśliwość. Innymi słowy, interesowało ich rozróżnienie między czysto subiektywnie odczuwanymi potrzebami a potrzebami ważnymi obiektywnie - te pierwsze są bowiem częściowo destrukcyjne dla rozwoju ludzkiego, gdy drugie zgadzają się z wymaganiami ludzkiej natury.

Pierwszy raz od czasów Arystypa teorię upatrującą celu życia w spełnieniu wszelkich ludzkich pra-
39

gnień sformułowali jawnie filozofowie XVII i XVIII wieku. Opierała się na pomysle, który łatwo zrodzić się mógł wtedy, kiedy "zysk" przestał oznaczać "pożytek dla duszy" (tak jak to jest w Biblii oraz, później jeszcze, u Spinozy) i zmienił się w materialny, finansowy zysk w okresie, gdy klasa średnia zrzuciła nie tylko polityczne okowy, lecz pozbyła się wszystkich więzi miłości i solidarności, wierząc, że życie wyłącznie dla siebie oznacza w większym stopniu bycie sobą. Dla Hobbesa szczęście oznacza ciągle ostatecznie od jednej żądy (cupiditas) do następnej; La Mettrie zalecał nawet narkotyki jako dające ostatecznie choć iluzję szczęścia; u de Sade'a zaspokojenie okrutnych podnieć jest uprawomocnione dokładnie mocą tego, że istnieją i łakną satysfakcji. Tacy właśnie myśliciele żyli w epoce ostatecznego zwycięstwa klasy mieszczańskiej. Z kolei to, co stanowiło całkowicie niefilozoficzne praktyki arystokratów stało się

praktyką i teorią burżuazji.

Od XVIII wieku konstruowano wiele systemów etycznych - niektóre z nich były bardziej chwalebnyymi formami hedonizmu, jak utilitaryzm, inne miały charakter zdecydowanie antyhedonistyczny, np. teorie Kanta, Marksa, Thoreau i Schweitzera. Jednakże obecna epoka, licząc od końca pierwszej wojny światowej, w większości powróciła do praktyki i teorii radykalnego hedonizmu. Ta idea nieograniczonej przyjemności stoi w osobliwej sprzeczności z ideałem zdyscyplinowanej pracy, sprzeczności przypominającej tę, jaka zachodzi między akceptacją obsesyjnej etyki pracy a ideałem nieskrępowanego lenistwa trwającego przez resztę dnia i podczas okresu wakacji. Nieskończona taśma montażowa oraz biurokratyczna rutyna z jednej strony, a telewizja, samochód i seks z drugiej, czynią możliwym taki układ przeci-

40

wieństw. Wyłączna opętańcza praca, podobnie jak całkowite lenistwo, doprowadziłyby ludzi do szaleństwa. W ramach ich układu możemy żyć. Ponadto oba przeciwne nastawienia odpowiadają ekonomicznej konieczności - dwudziestowieczny kapitalizm opiera się zarówno na maksymalnej konsumpcji dóbr i usług, jak i na zrutynizowanej pracy zespołowej.

Rozważania teoretyczne pokazują, że radykalny Tiedonizm nie może prowadzić do szczęścia, tłumaczą też, biorąc pod uwagę naturę ludzką, dlaczego jest to niemożliwe. Nawet jednak bez jakiegokolwiek teoretycznej analizy same dane obserwacyjne nadzwyczaj wyraźnie ujawniają, iż nasz rodzaj "poszukiwania szczęścia" nie daje w rezultacie pomyslnego życia. Stanowimy społeczeństwo ludzi notorycznie nieszczęśliwych: samotnych, lęklivych, przynębionych, destrukcyjnych, uzależnionych, którzy zadowoleni są wtedy, kiedy uda im się zabić czas, uprzednio z takim trudem zaoszczędzony.

Jesteśmy przedmiotem największego eksperymentu społecznego jaki kiedykolwiek przeprowadzono, eksperymentu, którego celem jest odpowiedź na pytanie: czy przyjemność (jako afekt bierny, przeciwstawiony afektom aktywnym - szczęśliwości i radości) może stanowić zadowalającą odpowiedź na problem ludzkiej egzystencji. Po raz pierwszy w historii zaspokojenie dążenia do przyjemności stało się nie tylko przywilejem mniejszości, lecz możliwe jest dla przeszło połowy populacji. W przypadku krajów uprzemysłowionych wynik eksperymentu już okazał się negatywny.

Druga przesłanka psychologiczna epoki industrialnej głosząca, że urzeczywistnienie indywidualnego egoizmu prowadzi do harmonii, pokoju i wzrostu powszechnego dobrobytu, okazuje się równie błędna

41

zarówno w ramach namysłu teoretycznego, jak i na podstawie danych obserwacyjnych. Dlaczego jednak to założenie, odrzucone tylko przez jednego z klasycznych ekonomistów, mianowicie Davida Ricardo, miałyby być prawdziwe? Egoizm jest określeniem odnoszącym się nie tylko do mojego zachowania, ale również charakteru. Bycie egoistą oznacza, że pragnę wszystkiego dla siebie, że przyjemność osiągam nie dzieląc się, lecz posiadając, że muszę stać się chciwy, bowiem przy założeniu, iż celem moim jest posiadanie, tym bardziej jestem, im więcej mam, oznacza dalej, iż muszę sytuować się na pozycji antagonistycznej względem wszystkich innych, względem moich klientów, których chcę oszukać, moich konkurentów, których chcę pokonać, moich pracowników, których pragnę wykorzystać. Satysfakcja jest niemożliwa, gdyż nie istnieje ani spełnienie, ani koniec pragnień, skazany jestem na zazdrość wobec tych, którzy mają więcej i obawę przed tymi, którzy mają mniej. Jednocześnie jednak muszę tłumić wszystkie te uczucia, aby prezentować się (tak przed innymi, jak i sobą) jako uśmiechnięty, racjonalny, szczerzy i uprzejmy człowiek, jakim każdy stara się okazać.

Pasja posiadania musi prowadzić do niekończącej się wojny między klasami. Pretensje komunistów do zakończenia walki klasowej przez likwidację klas są całkowicie bezprzedmiotowe, albowiem ich system oparty jest na zasadzie nieograniczonej konsumpcji, przyjmowanej za cel życia. Dopóki każdy chce mieć więcej, muszą istnieć jakieś formacje społeczne czy klasy i tym samym walka klas, a w terminach globalnych patrząc - wojny pomiędzy państwami. Chciwość i pokój wykluczają się wzajemnie.

Radykalny hedonizm i nieograniczony egotyzm nie mogłyby ukonstytuować się jako zasady rządzące za-

42

chowaniem ekonomicznymi, gdyby nie drastyczna zmiana, jaka nastąpiła w XVIII wieku. Ekonomikę średniowieczną, podobnie jak systemy ekonomiczne •wielu innych, rozwiniętych tudzież pierwotnych społeczeństw, określały zasady etyczne. Tym samym dla teologów scholastycznych takie kategorie ekonomiczne jak cena czy własność prywatna, stanowiły elementy teologii moralnej. Bez wątplenia teologowie poszukiwali sformułowań, które pozwoliłyby przystosować swój kodeks moralny do aktualnych wymagań ekonomicznych (przykładem może być tutaj modyfikacja koncepcji "sprawiedliwej zapłaty" dokonana przez Tomasza z Akwinu), niemniej zachowania ekonomiczne pozostają zachowaniami ludzkimi i tym samym są przedmiotem wartościowań humanistycznej etyki. W wyniku szeregu przemian osiemnastowieczny kapitalizm radykalnie odmienił swą postać: zachowania ekonomiczne oddzielone zostały od etyki i wartości ludzkich. Faktycznie, maszyna ekonomiczna zdaje się być autonomicznym istnieniem, niezależnym od ludzkich potrzeb i wartości, systemem, który funkcjonuje sam przez się, według własnych praw. Cierpienia robotników, równoległe do nich upadanie wciąż zmniejszających się liczebnie małych przedsiębiorstw i towarzyszący mu nieprzerwany wzrost większych korporacji są ekonomiczną koniecznością, nad którą możemy ubolewać, którą jednak musimy zaakceptować, tak jakby była konsekwencją praw przyrody.

Rozwój systemu ekonomicznego nie jest już określany przez próby odnalezienia odpowiedzi na pytanie o to, czy jest dobre dla człowieka, lecz przez próby rozwiązania problemu: Co przyczynia się do wzrostu systemu? Usiłuje się ukryć ostrą sprzeczność występującą między powyższymi pytaniami, przyjmując założenie, iż to, co służy rozwojowi

43

systemu (czy nawet jednej wielkiej korporacji), służy również rozwojowi człowieka. To wyjaśnienie podpira pomocnicza konstrukcja głosząca, że cechy, których system wymaga od istot ludzkich - egotyzm, egoizm i chciwość - są immanentnymi cechami natury ludzkiej, więc to nie system, lecz sama natura człowiecza stanowi glebę, na której rozkwitają. Społeczeństwa, w których egotyzm, egoizm i chciwość nie istnieją, uważa się za "prymitywne", a ich przedstawiciele za "dziecinnych". Ludzie nie dają się przekonać, że cechy te nie są naturalnymi skłonnościami, które powołały do istnienia społeczeństwo przemysłowe, lecz stanowią produkt społecznych uwarunkowań. Niemniej ważny jest inny jeszcze czynnik - ludzki stosunek do natury, który stał się zasadniczo wrogi. Jesteśmy "wybrykiem natury" - na mocy uwarunkowań naszej egzystencji znajdujemy się wewnątrz niej, a dzięki darowi rozumu równocześnie ją transcendujemy - z tego powodu usiłujemy rozwiązać nasz problem egzystencjalny poddając się mesjanistycznej wizji harmonii między człowiekiem a naturą, osiągalnej dzięki podbojowi natury, przekształcaniu jej zgodnie z naszymi celami, dopóki ten podbój nie staje się coraz bardziej tożsamy z destrukcją. Duch podboju i wrogości zaślepił nas do tego stopnia, że

przestaliśmy zwracać uwagę na fakt, iż zasoby naturalne są ograniczone i ostatecznie mogą się wyczerpać, a sama przyroda zwalczać zacnie ludzkich drapieżców. Społeczeństwa przemysłowe żywią pogardę dla natury - w takim samym stopniu odnosi się to do wszystkich rzeczy niewytworzonych w procesie maszynowej produkcji oraz wszystkich ludzi, którzy nie są konstruktorami maszyn (przedstawiciele ras innych niż biała, wyjąwszy niedawny przykład Japonii

44

i Chin). Ludzie znajdują dzisiaj upodobanie w rzeczywistości mechanicznej, w potędze maszyny, we wszystkim, co pozbawione życia, a nadto - coraz bardziej - w niszczeniu.

Ekonomiczna konieczność przemiany człowieka

Przedstawiona dotąd argumentacja głosi, iż cechy charakterologiczne tworzone przez nasz system ekonomiczny, tzn. kreowane przez nasz sposób życia, są patogenne i dają w rezultacie chorą osobowość, a tym "samym chore społeczeństwo. Istnieje jednakowoż inny sposób rozumowania, który wychodząc z całkowicie odmiennego punktu widzenia formułuje tezy na rzecz głębokich psychologicznych przemian w człowieku, gdyż tylko one mogą być alternatywą dla ekonomicznej i ekologicznej katastrofy.

Przedstawiają go dwa raporty sygnowane przez Klub Rzymski, sporządzone odpowiednio przez D.H.

Meadowsa i innych, oraz M.D. Mesarovica i E. Pestela. Obie prace dotyczą technologicznych, ekonomicznych oraz demograficznych tendencji mierzonych w skali światowej. Mesarovic i Pestel dochodzą do konkluzji, że jedynie dra-"slyczne, ekonomiczne oraz technologiczne zmiany na poziomie globalnym, realizowane zgodnie z jednym, ogólnym planem mogą pozwolić na "uniknięcie wiel-Idej, w ostatecznym rozrachunku globalnej katastrofy". Konkluzja ta opiera się na danych będących wynikiem całościowych i systematycznych badań, które a0 tej pory wykonano. (Książka ta ma pewne walory metodologiczne nieobecne w raporcie Meadowsa, jednakże wcześniejsze studium bierze pod uwagę znac-Die bardziej drastyczne przemiany ekonomiczne, któ-

45

re miałyby stanowić alternatywę dla katastrofy.) Ostateczny wniosek, jakim Mesarovic i Pestel podsumowują swoje wywody głosi, że takie zmiany ekonomiczne możliwe będą jedynie wtedy, gdy "nastąpią fundamentalne przemiany w sferze wartości i postaw człowieka [czy też, jak ja bym to nazwał, w sferze ludzkiej orientacji charakterologicznej], takie jak nowa etyka i nowa postawa względem natury" (podkreślenie E.F.). Wniosek ten potwierdza jedynie to, co inni już powiedzieli zarówno przed, jak i po publikacji wzmiankowanego raportu, mianowicie że nowe społeczeństwo możliwe jest jedynie wówczas, gdy w procesie jego tworzenia powstanie również nowy człowiek, lub też, mówiąc skromniej, gdy nastąpi fundamentalna przemiana struktur charakterologicznych współczesnego człowieka.

Nieszczęśliwie składa się, iż nad obydwoma raportami unosi się duch kwantyfikacji, abstrakcji i depersonalizacji, tak charakterystyczny dla naszego czasu, a ponadto nie wspomina się w nich ani słowem o czynnikach politycznych ni społecznych, bez których oczywiście żaden realistyczny plan nie może się obejść. Niemniej przedstawiają one wartościowe dane i pierwsze jak dotąd ujęcie sytuacji ekonomicznej rasy ludzkiej pojmowanej jako całość, jej możliwości i zagrożeń, które na nią czyhają. Wniosek głoszący konieczność nowej etyki i nowej postawy względem natury jest tym bardziej wartościowy, iż nakaz przezeń formułowany wynika ze sprzecznych z nim filozoficznych przesłanek.

Po przeciwnej stronie skali sytuuje się stanowisko E.F. Schumachera, który jest nie tylko ekonomistą, lecz również radykalnym humanistą. Formułowane przez niego żądanie zdecydowanej przemiany człowieka poparte jest dwoma argumentami: pier-

46

wszy gł081' ze (^st^y porządek społeczny powoduje, iż jesteśmy chorzy, drugi natomiast oznajmia, iż jeśli nie uda nam się radykalnie odmienić systemu społecznego, to wówczas będziemy skazani na ekonomiczną katastrofę.

Potrzeba głębszej przemiany człowieka jest rezultatem nie tylko nakazów etycznych czy religijnych ani wyłącznie wymaganiem psychologicznym wynikającym z patogenicznej natury naszego obecnego charakteru społecznego, lecz również warunkiem zwykłego przetrwania ludzkiej rasy. Prawe życie nie polega już jedynie na spełnianiu norm etycznych lub religijnych. Po raz pierwszy w historii samo istnienie l u d z -kiej rasy zależy od radykalnej odmiany ludzkiego serca. Lecz przecież zmiana w ludzkim sercu wydarzyć się może tylko w takim stopniu, w jakim współwystępujące zmiany ekonomiczne stworzą szansę takiej przemiany, dając tym samym "odwagę i wizję, która pozwoli ją urzeczywistnić.

Czy istnieje alternatywa dla katastrofy?

Wszystkie dane, o których wspomina się wyżej, są opublikowane i dobrze znane. Niemalże niewiarygodne wydaje się więc, że nie można dostrzec żadnych wysiłków zmierzających do uchylecia nieodwracalnego na pozór wyroku przeznaczenia. Gdy w życiu prywatnym nikt, wyjąwszy może szaleńca, nie pozostawałby bierny wobec zagrożenia całości swego życia, ci którzy pozostają u steru ludzkich spraw praktycznie nie robią nic, ci zaś, którzy powierzyli im swe losy pozwalają im na to.

Jak to możliwe, że najsilniejszy z ludzkich instynktów - instynkt przetrwania - wydaje się nie

wpływać zupełnie na nasze działania? Najbardziej oczywista odpowiedź na to pytanie stwierdza, iż przywódcy podejmują wiele działań, dzięki którym wydaje im się, że robią coś skutecznego w celu uniknięcia katastrofy - nie kończące się konferencje, rezolucje, rozmowy rozbrojeniowe, wszystkie tego typu przedsięwzięcia sprawiają wrażenie, iż problemy zostały rozpoznane i czyni się coś w celu ich rozwiązania. Jednak nie wydarza się nic, co by miało jakiegokolwiek znaczenie, a zarówno przywódcy, jak i rządzeni znieczulają swe sumienia oraz wolę przetrwania pozorem obeznanania z drogą i marszu we właściwym kierunku.

Innym wyjaśnieniem tej kwestii może być egoizm kreowany przez system, który każe przywódcom wyżej cenić sukces osobisty niż odpowiedzialność za resztę społeczeństwa. Nikogo już nie szokuje fakt, iż przywódcy polityczni i zarządzający gospodarką podejmują decyzje, których widocznym celem jest ich osobista korzyść, a które jednak są równocześnie szkodliwe i niebezpieczne dla społeczności. Wszak jeśli egoizm jest jednym z filarów współczesnej etyki praktycznej, to dlaczego mieliby postępować inaczej? Wydają się nie rozumieć, że chciwość (podobnie jak uległość) ogłupia ludzi do tego stopnia, że obojętnieją na wartości rzeczywiste dla nich istotne, czy będzie to własne życie, czy życie własnego małżonka albo dziecka (zob. J. Piaget, *The Moral Judgment of the Child*). Jednocześnie opinia publiczna jest w równie egoistyczny sposób skoncentrowana na urzeczywistnianiu prywatnych spraw i przykładu niewiele uwagi do wszystkiego, co poza sferę prywatności wykracza.

Innym jeszcze wyjaśnieniem obumierania naszego instynktu samozachowawczego może być pogląd, iż wymagane przemiany naszych żywotów są nazbyt

48

Arystyczne i poświęcenie teraźniejszości jest zbyt - ^ygoką' ceną za odsunięcie nadchodzącej katastrofy. Xrthur Koestler, opisując doświadczenia zaznane podczas wojny domowej w Hiszpanii, daje przykład tej rozpowszechnionej postawy. Koestler znajdował się w komfortowej willi przyjaciela, kiedy doniesiono mu o zbliżaniu się wojsk gen. Franco. Nie było wątpliwości, iż tej nocy będą już na miejscu. I mimo dużego prawdopodobieństwa, że zostanie zastrzelony choć miał możliwość ucieczki, wolał pozostać w ciepłym i przytulnym wnętrzu miast wychodzić na zimną i deszczową noc. I pozostał. Uratowany został dopiero wiele tygodni później dzięki wysiłkom znajomego dziennikarza. Tego typu zachowanie właściwe jest również tym ludziom, którzy zaryzykują raczej zgon niż badanie mogące ujawnić śmiertelną chorobę wymagającą poważnej operacji.

Prócz zaprezentowanych już wyjaśnień kwestii fatalnej ludzkiej bierności w sprawach życia i śmierci - "cT, można zaproponować jeszcze jedno - to właśnie jest powodem, dla którego napisałem tę książkę. Mam na myśli pogląd głoszący, że nie istnieją alternatywne modele systemów społecznych poza korporacyjnym kapitalizmem, demokracją społeczną, sowieckim socjalizmem czy technokratycznym "fasyzmem z uśmiechniętą twarzą". Powyższe przekonanie zawdzięcza swą popularność przede wszystkim nikłemu wysiłkowi, jaki włożono w studia nad możliwością stworzenia całkowicie nowych systemów społecznych i eksperymentowanie z nimi. W rzeczy samej, dopóki zagadnienia rekonstrukcji społecznej przynajmniej częściowo nie zajmą w naszej świadomości należnego im obok nauki i techniki, dopóty wyobrażenia niezdolna będzie do przedstawienia sobie nowych, realistycznych możliwości.

49

Myślą przewodnią tej książki jest analiza, jakiej poddaję dwa podstawowe modi egzystencji: modus posiadania i modus bycia*. W otwierającym ją rozdziale I przedstawiam niektóre, nasuwające się "na pierwszy rzut oka", obserwacje dotyczące różnicy między tymi dwoma modi. Rozdział II pogłębia to rozróżnienie różnaitością przykładów wziętych z codziennego życia, które czytelnik z łatwością może odnieść do swego osobistego doświadczenia. Rozdział III prezentuje poglądy na posiadanie i bycie, jakie pomieszczone są w Starym i Nowym Testamencie oraz w pismach Mistrza Eckharta. W kolejnych rozdziałach zajmuję się najtrudniejszą kwestią - analizą różnicy między byciem i posiadaniem, a jednocześnie usiłuję wyciągnąć teoretyczne wnioski z materiału empirycznego charakteryzującego oba te modi. Do tego miejsca rozważania moje mają wymiar skoncentrowany na indywidualnych aspektach podstawowych modi egzystencji, dopiero w rozdziałach kończących pomieszczone zostaną rozważania o znaczeniu tych modi dla formowania nowego człowieka i nowego społeczeństwa oraz ich odniesienia do możliwości skonstruowania alternatywy dla dewastującej jednostkę nieszczęśliwości, a także dla zgubnego rozwoju socjoekonomicznego całego świata.

* Tak, odwołując się do etymologii łacińskiej, tłumaczę angielskie modę, które znaczy po polsku "sposób", "charakter". Drugie z tych spolszczeń jest całkowicie wykluczone, gdyż pojęcie to posiada w psychologii Fromma własny, techniczny sens. Pierwsze natomiast nie jest w stanie pomieścić stylistycznych i merytorycznych kontekstów, w jakie wikła je oryginał. Zresztą, obywatelstwo słowu łacińskiemu zapewniła w języku polskim filozofia fenomenologiczna i egzystencjalna, do której nawiązuje niniejsze dzieło (przyp. tłum.).

Część pierwsza

Różnica między posiadaniem a byciem

I. Pierwszy rzut oka

Znaczenie różnicy między posiadaniem a byciem

Dysjunkcja posiadania i bycia dla zdrowego rozumu nie wydaje się przekonująca. Mieć to na pozór normalna funkcja naszego życia - aby żyć musimy posiadać rzeczy. A nadto musimy posiadać rzeczy, aby móc się nimi cieszyć. W kulturze, dla której nadrzędnym celem jest posiadanie - posiadanie coraz to więcej i więcej - w której można mówić o kimś, że "wart jest milion dolarów", jaka może istnieć różnica między posiadaniem a byciem? Jest dokładnie przeciwnie, wydaje się, iż posiadanie jest samą esencją bycia, że jeśli nie ma się nic, to jest się niczym.

A jednak wielcy mistrzowie życia uczynili sprzeczność między posiadaniem a byciem - podstawową kwestią swych poszczególnych systemów. Budda naucza, że aby osiągnąć najwyższy stopień ludzkiego rozwoju musimy przestać łaknąć majątku. Jezus po-Wiada: "Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa. «X) cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?" [Łk 9,24-25;

53

cyt. z Pisma Świętego za: Biblia Tysiąclecia, wyd. III, Wyd. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1991 - tłum.]. Mistrz Eckhart dowodzi, że nieposiadanie niczego i trwanie w otwartości oraz "pustce", niepozwalać sobie na to, aby własne ja stało się przeszkodą - jest warunkiem osiągnięcia duchowego bogactwa i siły. Marks twierdzi, iż luksus jest taką samą przywarą jak nędza, a celem naszego życia powinno być bogactwo bycia, nie zaś posiadanie bogactw. (Mam tutaj na myśli prawdziwego Marksa, radykalnego humanistę, nie zaś wulgarne fałszerstwa sowieckiego komunizmu.)

Od wielu lat dręczyło mnie to rozróżnienie i w przedmiotowych studiach jednostek oraz grup, wykonywanych z zastosowaniem metod psychoanalizy, usiłowałem odnaleźć jego empiryczną podstawę. To co odkryłem, doprowadziło mnie do przekonania, iż powyższa dystynkcja, obok przeciwstawienia miłości życia i miłości śmierci, jest kluczowym zagadnieniem egzystencji, a antropologiczne i psychoanalityczne dane empiryczne wskazują, iż posiadanie i bycie są dwoma fundamentalnymi mo-di doświadczenia, których odpowiednia kompozycja wyznacza różnice między charakterami jednostek oraz różnymi typami charakteru społecznego.

Przykłady z poezji

W charakterze wstępu ułatwiającego zrozumienie różnicy zachodzącej między egzystencjalnymi modi posiadania i bycia, pozwolę sobie zilustrować tę kwestię dwoma wierszami, o podobnej zresztą treści, do których nieżyjący już D.T. Suzuki odsyła w Lec-

54

Więcej on Zeń Buddhism. Pierwszy to haiku japońskiego poety Basho (1644-1694), autorem drugiego .test dziewiętnastowieczny poeta angielski, Tennyson. Każdy z poetów opisuje podobne doświadczenie - reakcję na kwiat dostrzeżony podczas spaceru. Oto wiersz Tennysona:

Kwiecie, co w murze wyrastasz splekanym

Z gleby spleknień cię wrywam

W garści dzierzgę i korzeń, i łodygę twą

Kwiateczku drobny - a gdybym tak pojął

Jakiś jest, aż po korzeń, czymeś cały

To zrozumiałbym wnet Boga i człowieka.

Przetłumaczone na angielski [a z angielskiego przez J. Karłowskiego na polski - tłum.] haiku Basho

wygląda mniej więcej tak:

Patrz uważnie widzę nazuna kwitnie przy żywopłocie!

• Różnica jest uderzająca. Reakcją Tennysona na kwiat jest chęć posiadania go. "Wrywa" go, "i korzeń, i łodygę". A kiedy dobiega końca intelektualna spekulacja o możliwych funkcjach, jakimi mógłby wykazać się kwiat w roli ewentualnego pomocnika wglądu w naturę Boga i człowieka, sam kwiat jest już martwy. Tennyson, przynajmniej jako bohater swojego wiersza, może być porównany do zachodniego uczonego, który poszukuje prawdy dokonując wiwisekcji na życiu.

Reakcja Basho na kwiat jest całkowicie odmienna. Nie chce go zerwać, 'nawet go nie dotyka. Wszystko co czyni, to tylko "patrzy uważnie", aby "widzieć". Oto,

55

co mówi na ten temat Suzuki: "Basho szedł najprawdopodobniej wiejską drogą, kiedy przy żywopłocie spostrzegł coś, na co raczej nie zwraca się nadmiernej uwagi. Następnie podszedł bliżej, spojrzął na to uważniej, by przekonać się, iż to nic innego, jak tylko dzika roślina, raczej niezbyt interesująca i zazwyczaj niedostrzegana przez przechodniów. Taki jest prosty fakt opisany w wierszu, który nie jest wyposażony dodatkowo w żadną poetyckość, wyjąwszy może ostatnie dwie sylaby, które po japońsku brzmią kana. Ta partykuła często dołączana do rzeczownika, przymiotnika lub przysłówka wyraża pewnego typu uczucie podziwu, pochwały, smutku lub radości i może być niekiedy całkiem precyzyjnie oddana po angielsku wykrzyknikiem. W naszym haiku wyróżnienie odnosi

się do całego wiersza".

Tennyson, jak się wydaje, musi posiąść kwiat, chcąc zrozumieć ludzi i przyrodę, ale przez akt posiadania cały kwiat ulega zniszczeniu. Tym, czego pragnie Basho, jest widzieć i nie tylko patrząc, lecz jednocząc się z nim, ujednając [w oryg.: to one - tłum.] - jednocześnie przecież pozostawiając przy życiu. Różnicę między Tennysonem a Basho dokładnie wyjaśnia następujący wiersz Goethego

Znalazłem

Chodziłem po lesie Bez celu, sam;

Niczego zgoła Nie szukał tam.

Spostrzegłem w cieniu Maleńki kwiat, Jak gwiazdka świetny, Ach, byżem rad!

56

Jam chciał go uszczknąć. Lecz bronił się:

»Czyż na uschnięcie Przeznaczasz mnie?»

Więc wykopałem Z korzeniem kwiat I wnet przyniosłem W domowy sad.

I zasadziłem Na grządce znów;

Tam on dziś marzy Cieród cichych snów.

[J.W. Goethe, Poezje, przeł. L. Jenike, t. I, Wrocław 1960 - thim.]

; Uwagę Goethego, spacerującego bez wyraźnego celu, nagle przyciąga wspaniały, maleńki kwiatek. Opisuje ten sam impuls, jaki porwał Tennysona - zerwać go. W przeciwieństwie jednak do angielskiego poety niemiecki romantyk zdaje sobie sprawę, że oznaczałoby to zniszczenie roślinki. Dla Goethego kwiat stanowi do tego stopnia żywą istotę, że jest w stanie prze-t (Bówić do niego i ostrzec. Rozwiązanie zagadnienia |||Bst różne zarówno od postawy Tennysona, jak i od ^||lego co zrobił Basho. Wykopuje kwiat z ziemi "z korze-^tttem" i wsadza go na powrót, tak że roślina nie odnosi żadnego szwanku.

Goethe zajmuje pozycję jak gdyby (KMniędzy Tennysonem a Basho - w kluczowym mo-

•tencie siła życia przemawia do niego mocniej niż KWylđa ciekawość intelektualna. Nie ma potrzeby do-jHwać, iż w tym krótkim wierszu niemiecki mistrz lweszczą istotę swej koncepcji poznawania natury.

•<•' Stosunek Tennysona do kwiatu mieści się w ra-<"8ch modus posiadania, owładnięcia - oczywiście

57

nie w sensie materialnym, lecz owładnięcia wiedzą. Basho i Goethe własne relacje względem kwiatu postrzegają jako mieszczące się w modus bycia. Przez bycie rozumiem bowiem taki modus egzystencji, w którym ani nie posiada się niczego, ani nie łanknie posiadania, lecz który pozwala na pełne radości, twórcze wykorzystanie własnych zdolności, w ujednieniu [w oryg.: [one] is oned to - tłum.] ze światem.

Goethe, wielki miłośnik życia, jeden ze znakomych bojowników przeciwko mechanizacji i deunifi-kacji [dismemberment] człowieka, w wielu wierszach wyrażał akces do bycia, przeciwstawiając je posiadaniu. Faust jest dramatycznym opisem konfliktu między byciem i posiadaniem (tę drugą postawę reprezentuje Mefistofeles), podczas gdy poniżej cytowany krótki wiersz w nieskończenie prosty sposób wyraża jakość bycia:

Własność

Wiem, nic tu do mnie nie należy Nic oprócz myśli, co z więcierzy Ducha swobodnie się wyzwala Nic oprócz chwili, z której błogi Los pośród ziemskiej mojej drogi Szczodrze korzystać mi pozwala

[J .W. Goethe, op. cit. - tłum.].

Różnica między byciem a posiadaniem niekoniecznie wyznacza granicę między Wschodem a Zachodem.

Określa raczej dystynkcję, jaką można odnaleźć między społeczeństwem zorientowanym wokół osób a systemem, w którym wszystko skupia się wokół rzeczy. Orientacja posiadania jest charaktery-

58

styczna dla społeczeństw przemysłowych Zachodu, w którym żądza władzy, sławy i pieniędzy wyznacza dominujące wartości życia. Społeczeństwa mniej wyalienowane - jak społeczeństwo średniowieczne, Indianie Zuni, afrykańskie społeczności plemienne, które nie są zarażone ideami współczesnego "postępu" - mają swoich własnych Basho. Przypuszczalnie nie przeminie więcej niż kilka pokoleń industrializacji, a Japończycy będą mieli swoich Tennysonów. Nie chodzi o to, że człowiek Zachodu nie jest w stanie zrozumieć wschodnich systemów myślowych, np. buddyźmu Zeń (jak myślał Jung), lecz o to, że współczesny człowiek nie potrafi pojąć ducha społeczeństwa niezorientowanego na własność i chciwość. Tak naprawdę, pisma Mistrza Eckharta (równie trudne do zrozumienia, jak poezje Basho czy Zeń) i pisma Buddy są tylko dwoma dialektami tego samego języka.

Zmiany idiomatyczne

Pewne przesunięcia akcentu padającego na posiadanie i bycie są już widoczne w zachodnich językach w ostatnich kilku wiekach i wyrażają się wzrostem częstotliwości stosowania rzeczowników i spadkiem używalności czasowników.

Rzeczownik jest właściwym oznaczeniem rzeczy. Mogę powiedzieć, że mam rzeczy, np. stół, konia, książkę, samochód itd. Stosownym oznaczeniem procesu jest z kolei czasownik, przykładowo: jestem, kocham, pragnę, nienawidzę, itp. Jednak coraz częściej aktywność jest wyrażana za pomocą pojęć

odnoszących się do posiadania, tj. zamiast czasownika używa się rzeczownika. Jednak opisywanie

59

aktywności przez używanie słowa mieć połączonego z rzeczownikiem* jest błędnym użytym czynionym z języka, ponieważ procesy i aktywności nie mogą być przedmiotem posiadania, są wyłącznie doświadczane. Dawniejsze obserwacje - Du Marais i Marks

Niedobre następstwa takiego pomieszania rozpoznano już w XVIII wieku. Du Marais w precyzyjny sposób przedstawił to zagadnienie w pośmiertnie wydanym dziele *Les Yeritables Principes de la Gram-maire* (1769). Pisze tak: "W następującym przykładzie: mam zegarek, słowo mam należy rozumieć w jego właściwym sensie, lecz w wyrażeniu: mam pomysł, mam występuje wyłącznie na sposób imi-tatywny. Jest wyrażeniem zapożyczonym. Mam pomysł oznacza myślę, rozważam rzecz w taki to a taki sposób. Mam pragnienie

* W języku polskim problem ten aż w tak szerokim stopniu nie występuje ze względu na swoistość gramatyczną, niestety nie zaś wyłącznie ze względu na władające naszym językiem nastawienia egzystencjalne, dlatego też niektóre z poniższych przykładów pozwalam sobie nieznacznie modyfikować, aby lepiej odpowiadały meritum rozważań autora. Z różnic pomiędzy językami wynika również względna swoboda, z jaką posługuję się różnymi synonimami słowa "mieć", po polsku znacznie uboższymi w odcienie znaczeniowe (nie istnieje np. fundamentalny dla stylistycznego porządku rzeczownik odczasownikowy od "mieć", zastępuję go więc przez "posiadanie"). Nieco inaczej jest w przypadku drugiego kluczowego terminu książki, mianowicie słowa being. Tłumaczę je przez "bycie", która to kategoria została spopularyzowana w języku przez tłumaczy Heideggera. Rzecz jasna Fromm nie stosuje tutaj tej podstawowej dla ontologii fundamentalnej kategorii, niemniej jednak pewien nastrój, intencja oraz antecendensy historii myśli, na które się powołują, są wspólne obu myślicielom. Z kolei w tym wypadku język polski wykazuje większe bogactwo niż angielski, albowiem being oznacza zarówno "bycie", jak i "byt" (przyp. tłum.).

60

oznacza - pragnę; posiadam wolę oznacza chcę, itp." (tłumaczenie moje; wdzięczny jestem No-

amowi Chomskiemu za zwrócenie mi uwagi na Du Maraisa). Sto lat po tym, jak Du Marais zaobserwował fenomen zastępowania czasowników przez rzeczowniki, Marks i Engels pisząc *Œwiętą rodzinę* zajęli się tym samym zagadnieniem, jednakże w bardziej radykalny sposób. W ramach ich krytyki skierowanej przeciwko "krytycznej krytyce" Edgara Bauera pomieszczony jest mały, lecz niezwykle ważny esej o miłości. Autorzy eseju odnoszą swe rozważania do następujących stwierdzeń omawianego pisarza: "Miłość jest okrutną boginią, jak każde bóstwo chce ona osiąść całego człowieka i nie zaznaje spokoju, póki człowiek nie złoży jej w ofierze nie tylko swej duszy, ale również swego fizycznego ja. Jej kult to cierpienie, szczytem tego kultu jest wyrzeczenie się samego siebie, samobójstwo" (tłumaczenie E.F.). [Marks, Engels, *Dzieła*, t. 2, s. 22 - tłum.]

Marks i Engels odpowiadają na to: "Pan Edgar przemienia tedy «miłość» w «boginię», i to w «okrutną boginię»; dokonuje tego w ten sposób, że z człowieka kochającego, z miłości człowieka, robi człowieka miłości, odrywa «miłość» od człowieka jako oddzielną istotę, jako taką obdarza ją samodzielnym bytem" (tłumaczenie moje) [tamże, s. 23 - tłum.]. Konstatacje te wskazują na decydujący czynnik takiego nieporozumienia, który polega na użyciu rzeczownika w miejsce czasownika. Rzeczownik "miłość", który stanowi wyłącznie abstrakcję, czynność kochania, oddzielony zostaje od człowieka. Człowiek kochający zaś staje się wyłącznie eksponentem miłości. Miłość zmienia się w boginię, bóstwo, w które projektowane jest miłowanie. W pro-

61

cesie alienacji kochający przestaje doświadczać miłości, wszystkim co mu pozostaje jest tylko zdolność do miłości urzeczywistniająca się przez podporządkowanie się bogini o imieniu Miłość. Człowiek przestaje być osobą aktywną, odczuwającą, zamiast tego przemienia się w wyalienowanego czciela bóstwa.

Użycie współczesne

W ciągu dwu stuleci, jakie dzielą nas od Du Ma-raisa, trend realizujący się w zastępowaniu czasowników rzeczownikami osiągnął rozmiary, które nawet francuskiemu myślicielowi trudne byłyby do wyobrażenia. Oto typowy, nieznacznie tylko przejawiony przykład dzisiejszego języka. Wyobraźmy sobie osobę, która przychodzi do psychoanalitka, poszukując ulgi w cierpieniu i rozpoczyna rozmowę następującymi słowami: "Panie doktorze, mam problem - mam depresję. Chciałbym mieć piękny dom, ładne dzieci i śliczną, kochającą żonę, to przecież mam tyle smutków". Kilka dziesięcioleci wcześniej zamiast: "Mam problem", pacjent prawdopodobnie powiedziałby: "Jestem jakiś nieswój"; zamiast: "Mam depresję", najpewniej: "Jestem przygnębiony, smutny"; w miejsce:

"Mam śliczną, kochającą żonę" zapewne użyłby frazy:

"Jestem szczęśliwie żonaty".

Sposób wysławiania się, coraz bardziej powszechny

ostatnimi czasy, wskazuje na przeważający, wysoki stopień alienacji. Mówiąc: "M a m problem", zamiast: "Jestem jakiś nieswój", eliminuje się doświadczenie subiektywne. J a doświadczenia jest zastąpione przez

to posiadania. Przekształciłem moje uczucie w coś, co posiadam - w problem. Lecz "problem" to abstrakcyjny sposób na wyrażenie wszelkich rodzajów trudności. Nie mogę mieć problemu, bowiem nie jest to rzecz, którą można by posiadać, ona

62

jednakże może posiadać mnie. Chcę powiedzieć, że przekształciłem siebie w "problem" i teraz jestem własnością swojego tworu. Ten rodzaj wypowiedzania się zdradza ukrytą, nieświadomą alienację. Rzecz jasna można by dowodzić, że depresja jest rodzajem fizycznego objawu, takiego jak katar, lub zapalenie spojówek, a tym samym usprawiedliwione jest powiedzenie, że mam depresję, tak jak można powiedzieć, że mam katar. Jednak istnieje różnica, katar albo pieczenie odczuwane przy zapaleniu spojówek są rodzajem doświadczenia cielesnego, które może być mniej lub bardziej przykre, które jednak nie ma znaczącego wymiaru psychicznego. Mogę mieć katar, bowiem mam nos, lub mieć zapalenie spojówek, na tej samej zasadzie, na jakiej mam oczy. W przypadku depresji rzecz cała ma się zupełnie inaczej, nie jest ona rodzajem wrażenia cielesnego, lecz stanem umysłu, brakiem radości i odczucia sensu. Jeśli więc mówię: "Mam depresję", miałbym powiedzieć: "Jestem przygnębiony, smutny", zdradzam pragnienie odepchnięcia od siebie doświadczenia rozpacz, niejasnego drżenia i braku zainteresowania światem, które nie pozwalają mi cieszyć się życiem, a tym samym potraktowania fenomenu mentalnego tak, jakby to był symptom cielesny.

Weźmy inny przykład. Powiedzenie: "Miłość mam dla ciebie ogromną" jest bezsensowne, [w oryg.: I have a great love for you; po angielsku również nie brzmi zbyt zgrabnie - tłum.] Miłość nie jest rzeczą, którą można mieć, lecz procesem, aktywnością wewnętrzną podmiotu. Mogę kochać, mogę być zakochany, lecz Kochając nie posiadam... niczego. W rzeczywistości im mniej posiadam, tym bardziej zdolny jestem do miłości.

63

Etymologia pojęć

"Mieć" jest wyrażeniem łądząco prostym. Każdy człowiek coś posiada - ciało¹, ubranie, mieszkanie, w szczególnej sytuacji znajduje się człowiek współczesny posiadając - samochód, odbiornik te-ylewizyjny, pralkę, itp. Życie bez posiadania czegokolwiek wydaje się na pozór niemożliwe. Dlaczego więc posiadanie miałyby stanowić problem? Mimo to historia słowa "posiadanie" wskazuje, iż takowy problem jednak istnieje. Dla tych, którzy uważają, iż posiadanie jest najbardziej naturalną kategorią ludzkiej egzystencji, zaskoczeniem może być odkrycie, iż wiele języków nie ma słowa będącego odpowiednikiem "mieć". W hebrajskim na przykład, "mam" trzeba wyrazić formą pośrednią jesh li („jest mi dane”) [w oryg.: it is to me - tłum.]. Tak naprawdę języki, które wyrażają posiadanie raczej w ten sposób niż za pomocą "mam", przeważają liczebnie. Godne uwagi jest to, że w trakcie rozwoju wielu języków konstrukcję "jest mi dane" zastępowano formą "mam", lecz - jak to wykazał Emile Benveniste - ewolucja -JK-odwrotnym kierunku nie zachodzi². Powyższy fakt wydaje się wskazywać, iż słowo mieć rozwija się wraz ze wzrostem znaczenia własności prywatnej, a nieobecne jest w społeczeństwach pierwotnych, albowiem ich ekonomika opiera się o własność funkcjo-

1 Przynajmniej na marginesie należy tutaj nadmienić, że istnieje również taki typ związku z ciałem, który posiada charakter bycia i opiera się na doświadczeniu ciała jako rzeczywistości żywej. Mogę wówczas powiedzieć, iż "Jestem swoim ciałem", zamiast "Posiadam ciało". Wszystkie ćwiczenia mające podwyższyć świadomość sensoryczną zmiernają w kierunku doświadczania bycia ciała.

2 Ten i następane przykłady lingwistyczne pochodzą od Benveniste'a.

64

nalną, tj. posiadanie skojarzone z używaniem. Potrzebne są dalsze, bardziej szczegółowe studia językoznawcze, by wykazać poprawność tej hipotezy oraz zasięg jej prawdziwości.

Sens posiadania wydaje się być pojęciem względnie prostym, natomiast znaczenie bycia, czy też różnych koniugacji czasownika "być", jest zdecydowanie bardziej skomplikowane i trudne. "Bycie" używane być może na rozmaite sposoby: (1) jako kopuła - w wyrażeniach takich, jak: "Jestem wysoki", "Jestem biały", "Jestem biedny", gdzie jest gramatycznym oznaczeniem identyczności (wiele języków nie dysponuje słowem "być" w wymienionym sensie; hiszpański rozróżnia pomiędzy jakościami trwałymi, ser, które należą do istoty podmiotu oraz jakościami przygodnymi, estar, niezależnymi od istoty); (2) jako bierna, "odczuwająca" forma czasownika - np. "Jestem bity" oznacza, iż stanowią przedmiot czyjejs aktywności, nie zaś podmiot czynności własnych, jak to jest, gdy "Ja biję"; (3) w znaczeniu istnieć - w tym przypadku, jak to wykazał Benveniste, słowo "być", rozumiane jako wypowiedające istnienie, ma różne znaczenie, inaczej niż kopuła konstataująca identyczność: "Te dwa słowa współwystępują ze sobą i mogą dalej współwystępować, niemniej różnią się w sposób decydujący".

Studium Benveniste'a rzuca nowe światło na czasownik "być", rozumiany w sensie samodzielny, nie zaś tylko jako łącznik. W językach indoeuropejskich "być" wyrażane jest przez rdzeń es, który oznacza: "istnieć, być częścią rzeczywistości". Istnienie i rzeczywistość definiowane są jako "to, co autentyczne, spójne, prawdziwe". (W sanskrycie - sant, "istniejące", "autentycznie dobre", "prawdziwe"; stopień

pod uwagę korzenie etymologiczne słowa, jest więc czymś znacznie więcej niż tylko stwierdzeniem identyczności między podmiotem i cechą, czymś więcej aniżeli pojęciem opisującym dane zjawisko. Denotuje ono realność istnienia tej osoby lub rzeczy, które są, potwierdza Jej autentyczność oraz prawdę. Stwierdzając, że ktoś lub coś jest, odsyła się do istoty danej osoby czy rzeczy, nie zaś do jej przejawów. Z tego wstępnego przeglądu znaczeń posiadania i istnienia wynikają następujące wnioski:

1. Mówiąc o posiadaniu i byciu nie mam na myśli określonych odrębnych jakości podmiotu, jakich można dopatrzeć się w stwierdzeniach typu: "Mam ,&amochód", "Jestem biały" czy "Jestem szczęśliwy". •Chodzi mi o coś zupełnie innego - mianowicie, o dwa modi egzystencji, dwa odmienne rodzaje odniesienia do siebie i świata, dwa różne typy charakteru, które mając status pierwotny i wyróżniony określają odpowiednio całość ludzkiego myślenia, odczuwania i działania.
2. W egzystencjalnym modus posiadania moja relacja ze światem opiera się na nabywaniu i zawłaszczaniu, w toku których pragnę wszystkich i wszystko, włączając w to siebie, uczynić swą własnością.
3. W egzystencjalnym modus bycia musimy odróżnić od siebie dwa znaczenia rzeczoności czasownika. Pierwsze jest negacją posiadania, tak jak to jest pokazane w tezie Benveniste'a i określa aktywność oraz autentyczne relacje ze światem. W drugim znaczeniu zaś, jak to egzemplifikuje etymologia słowa (Benyeniste), wyartykułowane jest przeciwieństwo bycia i przejawu, a więc kontrast między prawdziwą naturą, prawdziwą realnością rzeczy i złudnym pozorem. 66

Filozoficzne koncepcje bytu

Dyskusję pojęcia bycia komplikuje dodatkowo fakt, iż byt był główną kwestią tysięcy wręcz filozoficznych książek, a pytanie: "Co to jest byt?" jest jednym z podstawowych zagadnień filozofii zachodniej. Choć pojęcie bytu rozważane tu będzie z antropologicznego i psychologicznego punktu widzenia, dyskurs filozoficzny nie pozostaje - oczywiście - bez związku z tematyką antropologiczną. Ponieważ nawet krótka prezentacja losów pojęcia bytu na przestrzeni historii filozofii, od presokratyków do nowożytności, przekroczyłaby zakreślone ramy niniejszej książki, przeto wymienię jedynie kwestię podstawową - chodzi o koncepcję procesu, aktywności i ruchu jako elementów bytu. Jak to wykazywał Georg Simmel, idea bytu pociągającego za sobą zmianę, tj. bytu, który jest stawaniem się, ma dwu gigantycznych i najbardziej bezkompromisowych obrońców - w początkach filozofii zachodniej i w jej zenicie - Heraklita i Hegla.

Stanowisko głoszące, że byt jest przeciwieństwem stawania się, a więc trwałą, beczasową i niezmienną substancją, wyrażane w poglądach Parmenidesa, Platona oraz scholastycznych "realistów" - ma sens o tyle, o ile uzna się założenie idealistyczne stwierdzające, iż myśl (idea) stanowi ostateczną rzeczywistość. Jeśli idea miłości (w sensie Platona) jest bardziej realna niż miłość doświadczana, to można powiedzieć, że miłość jako idea jest trwałą i niezmienną. Kiedy jednak wyjdziemy od realności, w której żyją istoty ludzkie, w której kochają, nienawidzą i cierpią, wtedy nie ma żadnego bytu, który nie byłby jednocześnie stawaniem się i zmiennością. Istoty żywe mogą być jedynie wówczas, gdy stają się, istnieją jedynie

67

wtedy, gdy zmieniają się. Zmiana i rozwój są inherentnymi jakościami procesu życia.

Radykalna koncepcja życia jako procesu, zawarta u Heraklita i Hegla, na Wschodzie ma swą paralelę w filozofii Buddy. W myśli buddyjskiej nie daje się pomieścić pojęcie stałej, niezmiennej substancji; odnosi się to zarówno do rzeczy, jak i do podmiotu. Nie ma żadnej innej realności od rzeczywistości procesu. Współczesna myśl naukowa doprowadziła do renesansu filozoficznego pojęcia "procesu myślenia", odkrywając je i stosując do nauk przyrodniczych.

Posiadanie i konsumowanie

Zanim przejdziemy do omówienia niektórych prostych przykładów egzystencjalnych modi posiadania i bycia, należy parę słów powiedzieć o jednym jeszcze przejawie posiadania, jakim jest inkorporacja. Inkorporacja, czyli wcielanie lub przyswajanie rzeczy, np. przez jedzenie lub picie jest archaiczną formą ich zawłaszczania. W pewnym okresie swego rozwoju niemowlę usiłuje wkładać do ust rzeczy, których pragnie. Jest to niemowlęca forma przywłaszczania rzeczy na etapie, na którym rozwój jego ciała nie zezwala na inne formy sprawowania kontroli nad własnością. Ten sam związek inkorporacji i posiadania znajdujemy w rozmaitych postaciach kanibalizmu. Na przykład: zjadając innego człowieka, wchodzi 3 Z. Fiśer, jeden z najwybitniejszych, chociaż mało znanych filozofów czeskich, powiązał buddyjskie pojęcie procesu z nie- j zafałszowaną filozofią Marksowską. Niestety, jego dzieło opu- | blikowano wyłącznie po czesku, a tym samym jest niedostępne i; większości czytelników zachodnich. (Ja posługiwałem się prywat- s nym tłumaczeniem na angielski.)

68

w posiadanie jego siły (dlatego kanibalizm rozumiany być może jako magiczny ekwiwalent zdobywania niewolników); zjadając serce odważnego, przejmuję jego odwagę; spożywając zwierzę totemiczne, wchodzi w posiadanie substancji sakralnej, którą to zwierzę symbolizuje. Rzecz jasna większość przedmiotów nie może być inkorporowana fizycznie (a nawet jeśli mogą, to przecież są tracone na powrót w procesie wydalania). Istnieje również inkorporacja symboliczna oraz magiczna. Jeżeli wierzę, iż posiadam obraz boga, ojca lub zwierzęcia, to nie może on zostać później ani odebrany mi, ani przeze mnie wydalony. Symbolicznie połykam przedmiot i wierzę w jego symboliczną obecność wewnątrz. W ten sposób np. Freud wyjaśniał superego - poddaną introjeckji całość ojcowskich nakazów i zakazów. Introjeckja taka dotyczy może autorytetu, instytucji, idei, obrazu - posiadam je, jak gdyby na zawsze spoczywające w moich trzewiach. ("Introjeckja" i "identyfikacja" często używane są synonimicznie, niemniej trudno jest zdecydować, czy rzeczywiście są tym samym procesem. W każdym razie nie należy nazbyt swobodnie posługiwać się słowem "identyfikacja", zwłaszcza tam, gdzie należałoby mówić o naśladownictwie lub podporządkowaniu.) ^ Istnieją rozmaite inne formy inkorporacji, które nie są związane z potrzebami fizjologicznymi, a tym samym w żaden sposób ograniczone. Decydujące o istocie konsumeryzmu nastawienie polega na pragnieniu połknięcia całego świata. Konsument jest wiecznym oseskiem, krzykiem domagającym się butelki. Wyraźnie widać to w syndromach patologicznych, takich jak alkoholizm czy narkomania. Wyróżniliśmy te dwa nałogi, ponieważ efektem ich posiadania jest niewywiązywanie się ze zobowiązań społecznych. Kompulsywne palenie nie spotyka się z tak daleko idącym potępieniem, gdyż - choć w nie mniejszym stopniu jest nałogiem - nie prowadzi do upośledzenia społecznych funkcji palacza, lecz jedynie skraca jego żywot. Rozmaitym formom współczesnego konsumeryzmu więcej uwagi poświęcimy w dalszej części naszego dzieła. Tutaj wypada mi tylko nadmienić, iż tam gdzie rozważamy kwestię wolnego czasu, pojawiają się główne przedmioty współczesnego konsumeryzmu - samochody, telewizja, podróże i seks - ale zamiast nazywać je aktywnościami wolnego czasu, lepiej byłoby określić je jako pasywności wolnego czasu, Rekapitulując: konsumpcja jest jedną z form posiadania, najważniejszą być może w dzisiejszych zamożnych społeczeństwach. Konsumpcja ma ambiwalentne własności - uwalnia od niepokoju, ponieważ to co się posiada nie może być już odebrane, równocześnie jednak wymaga konsumowania coraz większych porcji, albowiem towary już skonsumowane szybko tracą własność zaspokajania pragnienia. •Współczesny konsument mógłby za swoją dewizę wziąć formułę: Jestem = tym, co posiadam, i tym, co konsumuję.

II. Posiadanie i bycie w doświadczeniu codziennym
Ponieważ społeczeństwo, w którym żyjemy, owładnięte jest pragnieniem nabywania własności i opanowane głodem zysku, przeto rzadko udaje nam się dostrzec świadectwa egzystencjalnego modus bycia, a większość ludzi postrzega modus posiadania jako najbardziej naturalny sposób urzeczywistniania egzystencji czy też wręcz jako jedyny akceptowalny sposób życia. Wszystko to nadzwyczaj utrudnia zrozumienie natury tego pierwszego lub nawet uświadomienie sobie, iż drugi jest wyłącznie jedną z możliwych orientacji. Niemniej jednak obie struktury zakorzenione są w ludzkim doświadczeniu. Żadna z nich nie powinna i nie może być rozważana w abstrakcyjny, czysto intelektualny sposób, wręcz przeciwnie - ponieważ mają swoje odbicia w codziennym życiu, przeto powinny być rozważane konkretnie. Proste przykłady tego, jak posiadanie i bycie objawiają się w potoczności, pomogą czytelnikowi zrozumieć owe dwa przeciwstawne modi egzystencji.

Nauka

W modus posiadania studenci będą słuchać wykładu, będą słyszeć słowa, rozumieć ich strukturę logiczną i znaczenie oraz najlepiej jak potrafią zapisywać każde słowo w swych notatnikach po to, by później wyuczyć się na pamięć notatek i zdać egzamin. Sama treść tych zapisków nie stanie się jednak częścią ich personalnych systemów myślenia, w żaden sposób nie wzbogaci ich ani nie poszerzy. Ma miejsce wyłącznie przekształcanie słyszanych słów w ustalone zbitki myśli czy całe teorie, które następnie są gromadzone. Uczniowie oraz treść wykładu pozostają w zadziwiający sposób obcy względem siebie, łączą ich tylko relacja posiadania - każdy student staje się właścicielem zbioru stwierdzeń wygłoszonych przez kogoś drugiego (kto je wymyślił lub zaczerpnął z jeszcze innego źródła).

W modus posiadania studenci skazani są na urzeczywistnienie jednego tylko celu - zachowania tego, czego się "nauczyli" czy to wbijając sobie do głów, czy też gromadząc w swoich notatkach. Nie muszą wymyślać ani tworzyć nic nowego. Prawda jest taka, że jednostki typu zorientowanego na posiadanie będą się raczej czuły zakłopotane nowymi ideami czy myślami dotyczącymi danego tematu, gdyż każda nowość stawia pod znakiem zapytania ustaloną sumę informacji, jaka wcześniej stała się ich własnością.

Idee, których nie da się łatwo uchwycić (lub zapisać), muszą bowiem budzić przerażenie w kimś, dla kogo posiadanie jest główną postacią związku ze światem - nie tylko idee zresztą, dotyczy to wszystkiego, co zmienia się i rozwija, a tym samym nie podlega kontroli.

72

Zupełnie inną jakość ma proces uczenia się dla studentów, których relacje ze światem zakotwiczone są w modus bycia. Przede wszystkim nie uczestniczą w wykładach, ba, nawet w pierwszym wykładzie kursu, jako zupełne tabulae rasae. Myśleli wcześniej o kwestiach, które będą rozważane na wykładzie, posiadają własne wątpliwości i pytania. Temat wykładów zainteresował ich już wcześniej, nie jest w żadnym sensie czymś obojętnym. Zamiast więc przyjąć postawę czysto odbiorczą, pasywną, słuchają prezentowanych słów, słyszą je, a co ważniejsze przyswajają i odpowiadają na prezentowane myśli w aktywny, twórczy sposób. To co słyszą, pobudza ich własne procesy myślowe. W umysłach budzą się nowe pytania, nowe pomysły, otwierają się nowe horyzonty. Udział w wykładzie staje się w ten sposób aktem pełnym życia. Temat wciąż słuchacza, słowa wykładowcy budzą spontaniczną odpowiedź, ożywiają myśl. Nie ma to nic wspólnego z prostym zdobywaniem wiedzy, którą następnie można zabrać do domu i tam wbić w pamięć. Wiedza przyswajana w ten sposób porusza i przemienia - po wykładzie każdy jest kimś innym niż był wcześniej. Rzecz jasna ten modus uczenia się dominować może jedynie tam, gdzie wykład proponuje stymulujący materiał. Na puste słowa nie sposób zareagować w modus bycia, w takiej sytuacji student najpewniej postanowi nie słuchać w ogóle i zajmie się własnymi myślami. W tym miejscu należy przynajmniej parę słów powiedzieć o słowie "zainteresowania", które obecnie w potocznym użyciu stało się terminem wytartym i martwym. Właściwa istota jego znaczenia zawiera się w łacińskiej etymologii - w słowie inter-esse, które oznacza: "być w [lub] wewnątrz, pomiędzy"

73

czymś. To aktywne zainteresowanie wyraża w średnio-angielskim to list (przymiotnik - listy, przysłówek - listiiy). We współczesnej angielszczyźnie używany jest wyłącznie w sensie przestrzennym: a ship lists - oznacza "okręt przechyla się". Źródłowe znaczenia w sensie psychologicznym zachowało się jedynie w negacji listless, która oznacza właśnie "brak zainteresowania". Ongiś zaś to list znaczyło "aktywnie dążyć do czegoś", "prawdziwie być czymś zainteresowanym". Rdzeń jest ten sam, jak w słowie lust ("pożądanie"), z tym że list nie oznacza pożądania, które kogoś opanowało, lecz spontaniczne i aktywne zainteresowanie lub dążenie. To list stanowi jedno z kluczowych wyrażen używanych przez anonimowego autora (połowa czternastego wieku) Obłoku niewiedzy [Evelyn Underhill, red.]. Przechowanie się słowa wyłącznie w jego negatywnym sensie charakterystyczne jest dla zmian, jakie zaszły w duchowym życiu społeczeństwa między czternastym a dwudziestym stuleciem.

Pamięć

Pamięć może występować zarówno w modus bycia, jak i posiadania. Tym, co w decydujący sposób określa różnicę między tymi dwoma postaciami zapamiętywania, jest rodzaj związków, jakie tworzą. W pamięciowym modus posiadania związki między słowami są całkowicie mechaniczne, a ich siła zależy od częstotliwości powtórzeń. Czasami związki te mogą być czysto logiczne, tzn. takie, jakie zachodzą między pojęciami stanowiącymi swe przeciwieństwa, podobieństwa, pojęciami powiązanymi ze względu na czas, przestrzeń, rozmiar, kolor czy ze-

74

stawionymi razem w ramach danego systemu myślowego.

W modus bycia pamięć jest aktywnym przypominaniem słów, idei, widoków, obrazów, muzyki, tj. łąčeniem pojedynczych danych, które chce się zapamiętać, z wielością innych z tamtymi powiązanych. Związki te, w przypadku modus bycia, nie są nigdy czysto logiczne, lecz żywe. Pojęcie łączone jest z innym w twórczym akcie myślenia (lub odczuwania), który mobilizowany jest wówczas, kiedy poszukuje się właściwego słowa. Prosty przykład: kiedy kojarzę słowa "ból głowy" ze słowem "aspiryna", konstruuje logiczne, konwencjonalne połączenie. Jeśli jednak wiąże "ból głowy" ze zjawiskami takimi jak "stres" czy "gniew", to wówczas zestawiam dany fakt z jego możliwymi przyczynami, a więc dokonuję wglądu w charakter zjawiska. Ten drugi rodzaj pamięci sam przez się jest aktem twórczego myślenia. Najbardziej uderzającym przykładem tego rodzaju żywej pamięci może być technika "swobodnych skojarzeń" wymyślona przez Freuda.

Ludzie, którzy nie są nastawieni wyłącznie na zbieranie danych, rozumieją łatwo, iż sprawność funkcjonowania ich pamięci zależy od silnego i bezpośredniego zainteresowania. Znane są przykłady osób, które przypominały sobie słowa dawno zapomnianego języka obcego wówczas, gdy było to naprawdę ważne. Na podstawie własnego doświadczenia, a nie należę do osób o szczególnie dobrej pamięci, mogę powiedzieć, iż przypominam sobie sen osoby, którą poddawałem analizie - niezależnie od tego czy było to dwa tygodnie, czy pięć lat temu - gdy spotykam ją i ogarniam niejako całość jej osobowości, chociaż pięć minut wcześniej, gdy nie zwracałem na nią uwagi, byłoby to absolutnie niemożliwe.

75

Przypominanie sobie w modus bycia oznacza ożywienie tego, co zostało usłyszane lub zobaczone uprzednio. Takiego twórczego przypominania doświadczyć możemy wtedy, gdy staramy się obrazowo przedstawić twarz lub scenerię, którą ongiś widzieliśmy. Nie zawsze będziemy w stanie od razu sobie przypomnieć, często musimy odtwarzać dany przedmiot przed oczyma, ożywiać jego wspomnienia. Ten rodzaj przypominania nie zawsze jest łatwy aby twarz mogła być w całości przypomniana, najpierw musiała być postrzegana z odpowiednim skupieniem. Kiedy jednak to nastąpi, osoba ta staje przed nami jak żywa, wspomniany widok jest równie pełny, siła wspomnień dorównuje niemal obecności oryginału. W modus posiadania przypominanie sobie twarzy określa sposób, w jaki większość ludzi ogląda fotografię. Zdjęcie służy ich pamięci wyłącznie jako pomoc w identyfikacji osoby albo przedstawionej sceny i zazwyczaj wywołuje reakcje w rodzaju: "Tak, to on" czy "Tak, byłem tam". Fotografia dla większości osób

staje się pamięcią wyalienowaną.

Innym rodzajem alienacji przypominania jest

powierzenie swych wspomnień papierowi. Zapisując to, co chcę zapamiętać, pewien jestem, że posiadam daną informację i nie muszę trudzić umysłu myśleniem o niej. Jestem bez najmniejszych wątpliwości w posiadaniu tej informacji - wyjąwszy oczywiście sytuację, gdy gubię notes i tym samym tracę również samą informację. Jest niejaka tak, jakbym stracił zdolność zapamiętywania, gdyż mój bank pamięci uczyniłem w postaci notesu zewnętrzną częścią siebie.

Wielość informacji, które współczesny człowiek

musi pamiętać, nie pozwala na uniknięcie gromadzenia ich w postaci notatek czy książek. Jednak

76

tendencja zastępowania pamięci przekracza już ramy zdrowego rozsądku. Każdy bez trudu i w najbardziej przekonujący sposób może sprawdzić na własnym przykładzie, że zapisywanie osłabia zdolność zapamiętywania, a przytoczenie kilku typowych przykładów może się tu okazać pomocne. Na co dzień mamy z tym do czynienia w sklepach. Dzisiejszy sprzedawca rzadko wykonuje w pamięci proste dodawanie dwu lub trzech liczb, ale do każdej operacji używa kalkulatora. Inny przykład odnajdujemy w szkole. Nauczyciele mogą przekonać się, iż uczniowie, którzy starannie zapisują każde zdanie wykładu, najprawdopodobniej zrozumieją i zapamiętają mniej niż ci, którzy zaufają swej zdolności pojmowania i ostatecznie przyswoją sobie przynajmniej najistotniejsze rzeczy. Dalej, muzycy wiedzą, iż ten, kto bez trudności potrafi odczytać partyturę, ma kłopoty z zapamiętywaniem muzyki nie zapisanej w nutach⁴. (Znany ze znakomitej pamięci Toscanini jest dobrym przykładem muzycznego modus bycia.) I przykład ostatni: w Meksyku spotykałem ludzi niepiśmiennych czy też ledwie potrafiących pisać, którzy mieli pamięć dalece doskonalszą od płynnie posługujących się piśmem mieszkańców krajów uprzemysłowionych. Wynikać stąd może między innymi, że umiejętność czytania i pisania nie jest takim błogosławieństwem, za jakie się ją uważa, szczególnie w wypadkach, w których jej jedyne zastosowanie to gromadzenie informacji na piśmie, które wyjawia zdolność doświadczenia rzeczywistości i wyobraźnię.

⁴ Informację tę zawdzięczam doktorowi Moshe Budmorowi.

77

Rozmowa

Różnicę między modi bycia oraz posiadania można łatwo zaobserwować, porównując dwa rodzaje konwersacji. Rozważmy mianowicie typową debatę między dwoma ludźmi, w której interlokutor A posiada poglądy XYZ, natomiast rozmówca B posiada poglądy PQR. Każdy z nich utożsamia się ze swoim własnym zdaniem. Dla każdego ważne jest jedynie znalezienie lepszych, tzn. mocniejszych argumentów na poparcie swojej tezy. Z kolei żaden z nich nie spodziewa się, iż w wyniku dyskusji zmianie ulegnie jego własna opinia lub opinia adwersarza. Zarówno A, jak i B obawiają się zmiany poglądów, gdyż traktują je jak swoją własność, a każda zmiana zdania jest przecież równoznaczna z jego odrzuceniem, a więc oznaczać musi stratę, zubożenie.

Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia, gdy rozmowa nie jest zdefiniowana jako debata. Któż nie przeżywał spotkania z człowiekiem" różniącym się od nas statusem, sławą czy choćby realnymi jakościami lub spotkania, podczas którego potrzebujemy od kogoś czegoś: dobrej pracy, miłości, podziwu? W takich okolicznościach ludzie zazwyczaj są przynajmniej trochę niespokojni, często również "przygotowują" się do tego typu ważnych spotkań. Rozmyślają nad tematami, które mogą zainteresować interlokutora, z góry układają sobie wstępne zdania rozmowy, niektórzy nawet przygotowują plan całej konwersacji, w takim przynajmniej stopniu, w jakim jest to możliwe dla wyłącznie jednej ze stron. Niejeden dodaje sobie odwagi, rozmyślając nad cechami, jakie posiada - nad swoimi przeszłymi sukcesami, czarującą osobowością (czy też nad swoją onieśmielającą osobowością, gdy taka rola może być bardziej skuteczna), pozycją społeczną, koneksjami, wyglądem i ubiorem. Mówiąc krótko, chodzi o to, by dokonać mentalnego zestawienia własnych wartości i opierając się na tej ocenie, pokazać je niejako na wystawie późniejszej rozmowy. Człowiek wprawiony w takim procederze w istocie może wywierać niebanalne wrażenie na innych, chociaż wrażenie to jest w części tylko rezultatem jego przedstawienia się, w większej części

bowiem zależy od nędzy ludzkiej zdolności oceniania. Kiedy zaś rola odgrywana jest w sposób nie tak błyskotliwy, wtedy na pierwszy rzut oka widać jej sztywność, nienaturalność, nudę i tym samym nie przyciąga ona zbyt wiele uwagi.

Po przeciwnej stronie znajdują się ludzie, którzy do sytuacji konwersacyjnej podchodzą bez uprzedniego przygotowania, bez wcześniejszego uzbrojenia własnego aparatu psychicznego. Zamiast tego reagują spontanicznie i twórczo na wszystko, co może ich spotkać. Zapominają o sobie, o własnej wiedzy, o posiadanym statusie. Wówczas ich ja usuwa się w cień i to właśnie umożliwia rozwinięcie pełni komunikacji z drugą osobą oraz prezentowanymi przez nią ideami. W ten sposób rodzą się nowe idee, gdyż nikt nie trzyma się kurczowo pojęć już istniejących. Osobowość posiadająca polega na tym, co ma, osobowość bytująca siłą swą czerpie z faktu, że jest, że żyje i że zrodzić może coś zupełnie nowego, gdy tylko zdobędzie się na odwagę oddania się i spontanicznej reakcji. Osoby takie pełnią istnienia uzyskują w akcie rozmowy, gdyż nie usztywnia ich nerwowa troska o to, co posiadają. Ich spontaniczna żywotność jest zaraźliwa, często pomaga innym przezwyciężyć własny egocentryzm. Dzięki takiej postawie rozmowa przestaje być rodzajem wymiany towarów (informacji, wiedzy, korzyści wynikających z zajmowanej po-

78

79

zycji), a staje się dialogiem, w którym nie liczy się już, po czyjej stronie jest racja. Niedawni przeciwnicy w werbalnym pojedynku zamierzają walki, jej miejsce zajmuje rodzaj tańca, po którym rozstanie nie przynosi poczucia triumfu lub smutku - oba stany są jednakowo jałowe - lecz radość. (Najistotniejszym czynnikiem psychoanalitycznej kuracji jest zdolność terapeuty do wiania życia w cały proces terapii. Niezależnie od liczby zebranych danych, uleczenie nie dokona się w wyniku ciężkich, martwych i nudnych rozmów.

Czytanie

Co jest prawdą dla rozmowy, równie prawdziwe okazuje się w przypadku czytania, gdyż czytanie jest - czy powinno być - rozmową między autorem i czytelnikiem. Oczywiście, gdy czytam (identycznie jak w osobowej komunikacji) ważne jest kogo czytam (z kim rozmawiam). Lektura bezwartościowej artystycznie, prymitywnej powieści jest równie jałowa jak oddawanie się snom na jawie. Nie stwarza możliwości twórczej partycypacji, tekst połknięty jest równie beznamiętnie, jak widowisko telewizyjne albo chipsy chrupane w czasie jego oglądania. Przecież z powieścią, dajmy na to Balzaka, można obcować na sposób wewnętrznego zaangażowania, twórczo - czyli w modus bycia. Jednak prawdopodobnie najczęściej i takie powieści odczytywane są przez modus konsumpcji - tj. posiadania. Gdy już została pobudzona ciekawość czytelnika, chce on poznać dalszy ciąg akcji: dowiedzieć się czy bohater przeżyje, czy zginie, czy heroina zostanie uwiedziona, czy też się oprze. Chce poznać odpowiedzi na pytania poja-

80

r

wiające się w powieści. Powieść służy jako rodzaj podniecającej gry wstępnej, niezależnie od tego czy skończy się szczęśliwie, czy przeciwnie - dostarczy kulminacji określonego doświadczenia. Kiedy zakończenie jest już znane, czytelnik jakby posiadał już całą opowieść, niemalże równie realną, jak gdyby została wyszperana w jego własnej pamięci. Niemniej jednak jego wiedza nie uległa w najmniejszy sposób zmianie, działania bohatera powieści pozostały niezrozumiałe, nie nastąpił żaden wgląd w naturę ludzką ani pogłębienie wiedzy o sobie.

Modi czytania prezentują się identycznie, jeśli weźmiemy pod uwagę książkę filozoficzną lub historyczną. Sposób, w jaki czyta się takie książki, jest formowany - lub raczej deformowany - w procesie edukacji. Celem szkoły jest dostarczenie uczniowi określonej porcji "dóbr kulturowych", a kończąc szkołę zdaje on egzamin, który ma wykazać czy posiadał on ich przynajmniej określone minimum. Uczniowie przyzwyczajani są do czytania, które ma zaowocować zdolnością powtórzenia głównych myśli autora. W ten właśnie sposób studenci "znają" Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Kanta, Heideggera, Sartre'a. Różnica między różnymi poziomami edukacji, rozpoczynając od szkoły średniej aż po studia wyższe, zasadza się głównie na liczbie dóbr kulturowych, jakie są na nich zdobywane i odpowiada z grubsza liczbie dóbr materialnych, jakich student może spodziewać się w swoim dalszym życiu. Za wyróżniających uważa się studentów, którzy są w stanie najdokładniej powtórzyć treść poglądów rozmaitych filozofów. Tym samym sytuują się oni niejako w roli znakomicie zorientowanych przewodników po muzeach. Nie uczą się zaś niczego, co wykracza poza ten rodzaj wiedzy, którą można

81

nabyć. Nie interesują ich więc pytania filozoficzne, rozumiane jako pytania otwarte na dalszą dyskusję, nie uczą się uświadamiania sprzeczności zawartych w wywodach określonych filozofów, nie dostrzegają określonych problemów przez nich pomijanych czy unikanych konsekwencji, nie zdają sobie sprawy z tego, co rzeczywiście jest nową jakością w danej myśli, a czego dani autorzy nie uznawali za godne namysłu, bowiem było "zdroworozsądkową" wiedzą ich czasów, nie uczą się wreszcie wsłuchiwać w dany

wywód tak, aby potrafić zorientować się, co jest wyłącznie produktem czysto intelektualnej pracy, a gdzie dana koncepcja w równej mierze jest głosem serca, gdzie wreszcie czytawani pisarze są autentyczni, a gdzie tylko raczą czytelnika wyświechtanymi komunałami. Listę tę można by dowolnie długo rozwijać. Czytelnicy operujący w modus bycia często dochodzą do wniosku, iż nawet najbardziej wychwalana książka jest całkowicie pozbawiona przypisywanych jej wartości lub ewentualnie stanowi dzieło przeciętnego zupełnie gatunku. Mogą też w pełni dane dzieło zrozumieć, częstokroć lepiej niżli rozumiał je sam autor, ten bowiem wszystko to, co napisał, uważał za jednakowo ważne.

Autorytet

Innym przykładem różnicy, jaka istnieje między modi posiadania i bycia, jest sprawa autorytetu.

Podstawową kwestią jest rozróżnienie posiadania autorytetu i bycia autorytetem. Niemalże każdy z nas, przynajmniej w pewnych okresach swego życia, występuje w roli autorytetu. Rolę taką narzuca wycho-

82

wywanie dzieci - czy chcemy tego, czy nie, moc autoryteiu potrzebna jest, by chronić je przed niebezpieczeństwami i ofiarować im przynajmniej minimum niezbędnych rad dotyczących postępowania w najróżniejszych sytuacjach. W społeczeństwie pa-triarchalnym większość mężczyzn uznaje również kobiety za podległe autorytetom. Większość członków biurokratyzowanego, hierarchicznie zorganizowanego społeczeństwa - takiego jak nasze - pełni role przyznające im określony autorytet, wyjąwszy tylko ludzi znajdujących się na najniższym szczeblu społecznym - od nich wymaga się podporządkowania autorytetowi.

Zrozumienie dwu modi autorytetu możliwe jest dopiero wtedy, gdy zdamy sobie sprawę, iż pojęcie to ma dosyć szeroki zakres, w którym dają się wyróżnić dwa odmienne znaczenia - autorytet może być bowiem "racjonalny" bądź "irracjonalny". Autorytet racjonalny opiera się na kompetencji i sprzyja rozwojowi zależnej od niego osoby. Autorytet irracjonalny ufundowany jest we władzy, jego zaś celem jest eksploatacja podporządkowanych osób. (Rozróżnienie to omawiam w Ucieczce od wolności.)

We wczesnych społeczeństwach pierwotnych, tj. społeczeństwach łowców i zbieraczy, autorytet przypisywany jest osobie, którą powszechnie uznaje się za kompetentną w konkretnej kwestii. Zdolności, jakich wymaga taka kompetencja, określają poszczególne okoliczności; ogólnie rzecz biorąc, zawierają wartości takie, jak doświadczenie, mądrość, wielkoduszność, umiejętności, "osobowość", odwaga. W większości tychże plemion nie ma miejsca na żaden trwały autorytet, pojawia się on dopiero wtedy, gdy wymagają tego okoliczności. Czasami struktura społeczna przewiduje rozmaite autorytety na różne oka-

83

zje: wojna, rytuał religijny, rozstrzyganie sporów. Kiedy wartości, na których opiera się autorytet, zanikają lub słabną, wtedy oznacza to kres samego autorytetu. Podobne formy zachowań możemy obserwować wśród rozmaitych społeczności naczelnych, gdzie o kompetencji nie decyduje siła fizyczna, lecz cechy takie, jak doświadczenie i "wiedza". W wyniku bardzo pomysłowego eksperymentu przeprowadzonego na małpach J.M.R. Delgado (1967) wykazał, że w sytuacji, w której zwierzę dominujące choćby tylko przejściowo utraci cechy konstytuujące jego kompetencję, straci również autorytet.

W odróżnieniu od scharakteryzowanego wyżej "posiadania" autorytetu, autorytet którym się jest" nie opiera się wyłącznie na indywidualnej kompetencji do wypełniania określonych społecznie funkcji, lecz zakotwiczony jest, przynajmniej do tego samego stopnia, w samej istocie osobowości, której przypadło w udziale osiągnięcie wysokiego poziomu rozwoju i integracji. Osoby takie promieniują autorytetem, a tym samym nie muszą wydawać rozkazów, grozić, wręczać łapówek. Są zaawansowanymi w rozwoju jednostkami, które przez to, czym są - a nie przez to, co mówią lub czynią - pokazują, czym może być istota ludzka. Takimi autorytetami byli wielcy mistrzowie życia, w mniej doskonałym wymiarze dają się tacy ludzie odnaleźć również na wszystkich szczeblach edukacji i w różnorodności wszelkich niemal kultur. (Zagadnienie kształcenia zależy właśnie od tej kwestii. Jeśli rodzice sami są na wysokim poziomie rozwoju jednostkowego, a ich osobowości są dobrze uporządkowane, to przeciwieństwo między wychowaniem autorytarnym a doskonale swobodnym, w stylu laissez-faire można by powiedzieć, zupełnie znika.

Dziecko skwa-

84

pliwie będzie poddawać się sugestiom osoby, która jest autorytetem, z drugiej strony zbuntuje się przeciw naciskowi lub zakazom człowieka, który własnym zachowaniem dowodzi, iż nie zdobył się nigdy na wysiłek, jakiego teraz wymaga od rozwijającego się dopiero dziecka.)

Wraz z formowaniem się społeczeństw opartych na porządku hierarchicznym, znacznie większych i bardziej złożonych niż plemiona łowców i zbieraczy, autorytet nabywany dzięki kompetencjom ustępuje miejsca autorytetowi pochodzącemu z pozycji zajmowanej w społeczeństwie. Nie oznacza to, że istniejący obecnie autorytet z konieczności równoznaczny jest z niekompetencją, lecz jedynie tyle, iż kompetencja nie stanowi już składnika jego istoty. Czy weźmiemy pod uwagę autorytet monarchy, w którym o kompetencjach rozstrzyga loteria genetyczna, czy pozbawionego skrupułów kryminalistę, dla którego dźwignią autorytetu jest zbrodnia i zdrada, czy też - przypadek często spotykany we współczesnych

demokracjach - autorytety wybierane mocą fotogenicznej fizjonomii lub kwot pieniędzy, jakie doprowadziły do ich elekcji, we wszystkich tych przykładach nie daje się niemalże odnaleźć śladowego choćby powiązania autorytetu z kompetencjami.

Nawet bardziej poważne zagadnienia związane są z autorytetami ustanowionymi na podstawie pewnych określonych kompetencji - przywódca, skutecznie działający na określonym polu, może się okazać bezradny na innym. Na przykład polityk może się okazać bardzo zręcznym wodzem podczas wojny, natomiast zupełnie niezdolny do kierowania społeczeństwem w czasie pokoju. Dalej, ktoś uczciwy i odważny w początkach swej kariery, później jednak uwiedziony władzą, może zatracić te cechy. Wiek, 85

r

kłopoty zdrowotne - to-czynniki, które mogą spowodować degradację osoby uważanej dalej za autorytet. Musimy sobie wreszcie zdać sprawę, iż członkom niewielkiego plemienia łatwiej jest dokonać oceny działań osoby cieszącej się autorytetem niż milionom obywateli współczesnych społeczeństw, którzy znają wyłącznie sztuczny wizerunek swego kandydata, stworzony rękoma specjalistów od public relations.

Niezależnie od konkretnych powodów decydujących o zaniku cnót składających się na kompetencje, w największych, zorganizowanych hierarchicznie społeczeństwach nasila się proces alienacji autorytetu. Rzeczywiste lub domniemane wstępne zdolności, jakimi winien wykazywać się kandydat do obdarzenia autorytetem, zastępowane bywają przez mundur lub tytuł. Jeśli tylko ktoś nosi właściwy mundur lub legitymuje się odpowiednim tytułem, to równocześnie fautyret, kompetencje rzeczywiste i właściwe im ce-[chy zastępuje symbol kompetencji. Król - użyjmy tego tytułu jako symbolu dla omawianego typu autorytetu - może być głupi, występny, zły, tj. całkowicie niezdolny do b y c i a autorytetem, a jednak posiada autorytet. Dopóki posiada tron, traktowany być musi tak, jakby posiadał również wszelkie cechy czyniące go zdolnym do panowania. Nawet jeżeli cesarz jest nagi, to i tak każdy wierzy, iż ma na sobie przepiękne szaty.

Fakt, że ludzie biorą mundury i tytuły za rzeczywiste cechy określające kompetencje, rzecz jasna nie dzieje się samo z siebie. Ci, którzy dysponują owymi symbolami autorytetu, i którzy czerpią z niego określone korzyści, muszą stępić u swoich poddanych zdolność do realistycznego, tj. krytycznego myślenia, muszą sprawić, aby tamci uwierzyli w fikcję. Każdy, 86

kto zastanawia się nad tym zagadnieniem, zna machinacje propagandy, metody niszczenia zdolności krytycznego myślenia, usypiania umysłu podporządkowanego językowym cliches, ogłupiania ludzi na skutek coraz dalszego ich uzależniania aż do chwili, gdy tracą całkowicie wiarę w świadectwo własnych oczu i poprawność osądu. Ludzie tracą kontakt z rzeczywistością osłepieni fikcją, której bez reszty dają wiarę.

Posiadanie wiedzy i poznawanie

Różnicę między modus posiadania i modus bycia w sferze wiedzy, wyrażają dwa sformułowania: "Posiadam wiedzę" oraz "Poznaję". Posiadanie wiedzy oznacza zdobywanie i zachowywanie informacji, poznawanie zaś jest czymś funkcjonalnym, elementem procesu twórczego myślenia.

Nasze zrozumienie tego, czym jest poznanie w egzystencjalnym modus bycia, może zostać pogłębione, gdy rozważymy, co w tej kwestii mieli do powiedzenia myśliciele tacy, jak Budda, żydowscy prorocy, Jezus, Mistrz Eckhart, Zygmunt Freud oraz Karol Marks. W myśl sformułowanych przez nich koncepcji, poznanie rozpoczyna się od uświadomienia sobie zwod-niczości naszych zdroworozsądkowych spostrzeżeń. Chodzi o to, że obraz fizycznej rzeczywistości, jaki w istocie mamy, nie odpowiada temu, co jest "naprawdę rzeczywiste", a nadto większość ludzi pogrążona w stanie pół snu, pół jawy, pozostaje zupełnie nieświadoma faktu, iż to, co uważają za prawdziwe, a wręcz samooczywiste, jest iluzją kreowaną przez sugestywny wpływ społecznego świata, w jakim żyją. Poznanie więc rozpoczyna się od rozproszenia iluzji

87

(disillusionment, Ent-tauschung). Poznawać oznacza przebić się przez powierzchnię po to, by dotrzeć do korzeni, a tym samym do przyczyn, poznawać równa się "widzieć" prawdę w pełni jej nagości. Ale nie jest to tym samym, co prawdy tej posiadanie, raczej chodzi tutaj o wysiłek krytyczny i aktywny, o rozdarcie zasłony, o maksymalizację zbliżenia z prawdziwą rzeczywistością.

Tę jakość twórczego wnikania wyraża hebrajskie

jadoo, które oznacza poznawać i kochać, w sensie jaki nadaje się męskiej penetracji seksualnej. Budda, Przebudzony, wzywa ludzi, aby obudzili się i wyzwolili z iluzji, iż łaknienie posiadania rzeczy może prowadzić do szczęścia. Prorocy żydowscy nawołują do otrzeźwienia i rozpoznania, iż idole czczone przez ludzi są jedynie dziełem ich własnych rąk, zwykłym złudzeniem. Jezus powiada: "prawda was wyzwoli" [J 8, 32 - tłum.]. Mistrz Eckhart wielokrotnie daje wyraz swoim poglądom na poznawanie, np. kiedy mówiąc

o Bogu, pisze: "wiedza nie zawiera ani jednej określonej myśli, lecz raczej ogołaca ze wszystkiego [wszystkich osłon], bezinteresowna i obnażona zmierza do Boga, dopóki nie dotknie i nie uchwyci Go" (Blakney, s. 243). Wedle Marksa należy zniszczyć złudzenia, aby stworzyć warunki, które spowodują, iż staną się one zbędne. Freudowskie pojęcie samo-wiedzy oparte jest na idei destrukcji iluzji ("racjonalizacji"), której efektem ma być uświadomienie sobie realności nieświadomego. (Freud, ostatni z myślicieli oświecenia, może być nazywany myślicielem rewolucyjnym wyłącznie w terminach osiemnastowiecznej filozofii oświeceniowej, z pewnością zaś nie jest nim w kategoriach współczesnych.)

Zasadniczą troską wszystkich tych myślicieli jest zbawienie człowieka, głównym przedmiotem ich kry-

tyki zaś stały się społecznie akceptowane wzorce myślowe? (Telem poznania nie jest natomiast dla nich pewna "prawda absolutna" rozumiana jako ostatecz-ne źródło bezpieczeństwa, lecz autoafirmujący się ruch ludzkiego rozumu. Dla tego, który picTz n a j e, ignorancja jest równie dobra jak wiedza, gdyż obie sa(elementami procesu poznania, chociaż to rozumienie ignorancji różni się od ignorancji całkowicie bezmyślnej. Optimum wiedzy w modus bycia jest poznawać wciąż głębiej. W modus posiadania jest to posiadanie coraz większej wiedzy.

Zasadniczy cel naszej edukacji polega na wyszkoleniu ludzi, by traktowali wiedzę jako własność - ogólnie rzecz biorąc - porównywalną z dobrami oraz prestiżem, którymi najpewniej zaowocuje ich dalsze życie. Minimum, które otrzymują, jest ilością niezbędną, potrzebną do sprawnego wykonywania swojej pracy. Dodatkowo wyposaża się każdego w "paczkę wiedzy luksusowej", aby wzmocnić jego poczucie własnej wartości; rozmiar tego dodatku zależy od zakładanego przyszłego prestiżu społecznego danej jednostki. Szkoły są fabrykami, w których produkuje się te ogólne paczki wiedzy - chociaż w myśl oficjalnej wersji chodzi o to, by dostarczyć studentom kontaktu z największymi osiągnięciami ludzkiego ducha. W wielu wyższych szkołach wykazuje się szczególnie dużo pomysłowości w kultywowaniu takiej iluzji. Od myśli i sztuki hinduskiej do egzystencjalizmu oraz surrealizmu; powstaje w ten sposób rodzaj jakiegoś szwedzkiego stołu wiedzy, z którego studenci mogą uszczknąć odrobinę lutaJ, trochę tam, a w imię spontaniczności nie skłania się ich do koncentracji na jednym przedmiocie, a nawet do skończenia lektury danej książki. (Ra-

88
dykalna krytyka systemu -szkolnictwa dokonana przez Ivana Illicha koncentruje się na wielu tego typu słabościach.)

Wiara

Rozważane w religijnym, politycznym czy osobowym sensie pojęcie wiary może mieć dwa całkowicie odmienne znaczenia, zależnie czy rozumiane jest ono w modus posiadania, czy bycia.

Wiara, rozumiana przez modus posiadania, tożsama jest z posiadaniem odpowiedzi na pytania, wobec których nie można przeprowadzić racjonalnego dowodu. Wierzyć to polegać na stwierdzeniach sformułowanych przez innych ludzi, które akceptuje się mocą podporządkowania tym innym - jak to zazwyczaj jest w biurokracji. Charakterystyczne dla niej poczucie pewności wynika właśnie z rzeczywistej (bądź tylko wyimaginowanej) władzy biurokracji. Jest biletem wejściowym, pozwalającym na przyłączenie się do większej grupy jednostek. Zwalnia człowieka od trudnego zadania myślenia na własną rękę i podejmowania decyzji. Pozwala zostać jednym z beati possiden-teS, szczęśliwych posiadaczy właściwego światopoglądu. Wiara w egzystencjalnym modus posiadania dostarcza pewności, rości sobie prawo do wypowiedziania ostatecznej, nie podlegającej wątpieniu wiedzy, która jest godna wiary, gdyż władza tych, którzy szerzą ją i strzegą również wydaje się nie ulegać wątpliwości. W rzeczy samej bowiem, któż nie wybierze pewności, jeśli wszystkim, czego wymaga, jest tylko rezygnacja z własnej niezależności?

Bóg, pierwotnie symbol najwyższej wartości wewnętrznej naszego doświadczenia, w modus posiadania

90

!^aj[ejsię bożkiem. W pojęciu proroków bożek jest rzeczą, którą" stwarzamy sami, i na którą przenosimy nasze siły, tym samym siebie zubażając. Następnie podporządkowujemy się własnemu tworowi, a dzięki takiemu podporządkowaniu nasze wewnątrzpod-miotowe relacje przybierają formę wyalienowaną. Przez podporządkowanie jestem w mocy posiadać bożka z tego prostego powodu, iż jest on rzeczą, o n równocześnie posiada mnie. Kiedy Bóg staje się bożkiem, Jego istotne właściwości mają równie mało wspólnego z moim osobistym doświadczeniem, jak to jest w przypadku alienacji zrodzonych z doktryn politycznych. Bożek może być sławiony jako Pan Miłosierdzia, a równocześnie w jego imieniu można dopuszczać się wszelkich okrucieństw; w identyczny sposób wyalienowana wiara w ludzką solidarność może nie rodzić najmniejszych nawet wątpliwości podczas popełniania najbardziej nieludzkich czynów. Wiara, rozumiana w modus posiadania, jest protezą dla tych, którzy poszukują pewności, którzy szukają odpowiedzi na pytanie jak żyć, a nie mają dosyć odwagi, aby odnaleźć ją samodzielnie.

W modus bycia wiara jest fenomenem całościowo odmiennym. Czy w ogóle możemy żyć bez wiary? Czy niemowlę może nie wierzyć w matczyną pierś? Czy jesteśmy w stanie nie wierzyć w istnienie innych istot ludzkich, zwłaszcza tych, które kochamy? Czy jesteśmy w stanie nie wierzyć w siebie? Czy wreszcie

możemy żyć, nie pokładając wiary w ważność norm rządzących naszymi żywotami? Zapewne nie, bowiem pozbawieni wiary jesteśmy jałowi, wyrzuci z nadziei, przepelnieni trwogą sięgającą aż do samego rdzenia naszych istnień.

Wiara, jak ją definiuje modus bycia, nie stanowi, w pierwszym rzędzie, przekonania o prawdziwości

91

pewnych idei (choć tym może być również), lecz wewnętrzną orientację, nastawienie. Dlatego, aby być bardziej precyzyjnym, należałoby mówić, iż jest się [pogrążonym] w wierze, niżli że ma się wiarę. (Teologiczne rozróżnienie między wiarą, która jest wierzeniem \fides quae creitur[, a wiarą jako wierzeniem \fides quo, creditur} odzwierciedla podobne rozróżnienie między treścią wiary a aktem wiary.) Można być [pogrążonym] w wierze skierowanej ku innym, a osoba religijna może być [pogrążona] w wierze skierowanej ku Bogu. Bóg Starego Testamentu-jest przede wszystkim zaprzeczeniem bożków, idoli jakie każdy z nas posiada. I chociaż rozważa się je przez analogię do wschodniego władcy, to w istocie pojęcie Boga od początku przekracza granice swego znaczenia. Bogu nie wolno nadawać imienia, nie wolno tworzyć obrazów Boga.

Znacznie później, w kolejnych stadiach rozwoju judaizmu i chrześcijaństwa, podjęto wysiłek pełnej dezidolatrii Boga, czy wręcz nawet walkę z zagrożeniem idolatrii, za pomocą postulatu, iż nie da się stwierdzić żadnych właściwości Boga. Najbardziej radykalne koncepcje spotykamy wśród mistyków chrześcijańskich - od (Pseudo) Dionizego Areopagity do anonimowego autora Obłoku niewiedzy i Mistrza Eckharta, pojęcie Boga przekształca się w kategorie Jedności, Boskości (Ni-cości) [w oryg.: the No--thing - tłum.], upodabiając się coraz bardziej do poglądów wyrażanych w Wedach oraz głoszonych przez myślicieli neoplatońskich. Taki rodzaj wiary za swą porękę bierze wewnętrzne doświadczenie boskich jakości, jakie jest udziałem jednostki i stanowi tym samym ciągły, aktywny proces autokreacji czy też, jak to formuluje Mistrz Eckhart, wieczne narodziny Chrystusa wewnątrz nas.

92

Moja wiara w samego siebie, w drugiego, w ludzkość, w naszą zdolność do stania się w pełni ludźmi również zakłada pewność, lecz jest to pewność oparta na własnym doświadczeniu, nie zaś wynikająca z~poapórządkowania autorytetowi dyktującemu określone tezy. Jest to pewność prawdy, której nie można dowieść za pomocą nieodpartych środków racjonalnych, niemniej jest to pewność prawdy będącej rezultatem mojej doświadczalnej, subiektywnej oczywistości. (Hebrajskim słowem na oznaczenie wiary jest emunah, "pewność"; amen znaczy "z pewnością".)

Jeżeli wierzę w uczciwość danego człowieka, to pozostaje ona dla mnie niedowodliwa aż po kres jego dni. Mówiąc ściślej, jeśli pozostaje uczciwy aż do swojej śmierci, to nawet to nie może obalić pozytywistycznego argumentu, w myśl którego przestałby być uczciwy, gdyby żył dłużej. Moja pewność opiera się na głębokiej wiedzy posiadanej na temat innych ludzi oraz na moim własnym doświadczeniu miłości i uczciwości. Ten rodzaj wiedzy możliwy jest tylko w takim stopniu, w jakim potrafię ograniczyć swoje własne ja i dostrzec innego człowieka w jego swoistości, rozpoznać strukturę sił w nim operujących, widzieć drugiego w jego indywidualności, a jednocześnie postrzegać jego zakotwiczenie w ludzkiej uniwersalności. Wówczas wiem, na co go stać, co może zrobić, a czego nie uczyni nigdy. Rzecz jasna, nie twierdzę tutaj, iż tym samym jestem w stanie przewidzieć całe jego przyszłe zachowanie, lecz chodzi wyłącznie o ogólne kierunki podejmowanych decyzji, które zakorzenione są w podstawowych rysach charakterologicznych, takich jak uczciwość, odpowiedzialność, itp. (Zob. rozdział zatytułowany "Faith as a Character Trait" w książce Mañ for Himself.)

93

Wiara taka, jaką scharakteryzowałem wyżej, jest zakotwiczona w faktach, dlatego też jest racjonalna. Fakty te nie są jednak rozpoznawalne czy "dowodliwe" za pomocą metod typowej pozytywistycznej psychologii. Istota żywa, ja, stanowiąc jedyny instrument, za pomocą którego można je "zarejestrować".

Miłość

Miłość również ma dwa znaczenia zależne od tego, czy mówi się o niej w modus posiadania, czy

w modus bycia.

Czy można mieć miłość? Gdyby miało to być możliwe, wówczas miłość powinna być substancją, rzeczą, którą można mieć, posiadać, którą można ovladnąć. Prawda jest jednak taka, iż nie istnieje rzecz zwana "miłością". "Miłość" ogólnie rozumiana jest abstrakcją, rodzajem bogini, z którą kłopot polega na tym, że nikt jej jeszcze nigdy nie widział. W rzeczywistości istnieje tylko akt kochania. Miłość jest twórczą aktywnością. Zakłada troskę, wiedzę, reagowanie, afirmację i radość - nakierowane na osobę, drzewo, obraz, ideę. Kochać oznacza powoływać do życia, powiększać jej lub jego życiową aktywność. Jest to proces samoodnawiający się i samonapędzający.

Kiedy doświadcza się miłości w modus posiadania, wtedy pociąga to za sobą usiłowania ograniczenia, uwięzienia i kontrolowania przedmiotu "miłości". Taka miłość dławi, wyjaławia, dusi, zabija, zamiast obdarzać życiem. To, co ludzie nazywają miłością jest w istocie rezultatem niewłaściwego użytku czynionego ze słowa, pomyłki, której celem jest ukrywanie realności braku miłości. Jak wielu rodziców kocha swoje dzieci, jest wciąż kwestią otwar-

tą. Lloyd de Mause dowodził, że przez całe dwa tysiąclecia zachodniej historii mamy do czynienia ze świadectwami okrucieństw jakich dopuszczano się wobec dzieci: od tortur fizycznych po psychiczne, całkowite pozbawienie troski, traktowanie ich jak naj-zwyczajniejszej własności, sadyzm. Raporty te są szokujące, a na ich podstawie należałoby chyba stwierdzić, iż kochający rodzice są raczej wyjątkiem niż regułą.

To samo można powiedzieć o małżeństwie. Zarówno w opartych na miłości czy - jak tradycyjne związki przeszłości - na konwencji i zwyczaju - pary kochające się prawdziwie wydaje się należą do wyjątków. W istocie to, co stanowi konwencję społeczną, obyczaj, wzajemny interes ekonomiczny, wspólną troskę o dzieci, współzależność czy obopólną nienawiść i strach, świadomie postrzegane jest jako "miłość" - aż do momentu, w którym jeden z partnerów lub oboje rozumieją, iż nie kochają się wcale i nie kochali nigdy. Dzisiaj można w tych kwestiach zaobserwować pewien postęp - ludzie stali się bardziej trzeźwi i myślą bardziej realistycznie, wielu nie uważa więc, iż fascynacja seksualna oznacza miłość ani też, że przyjacielski, a przecież dosyć luźny związek jest jej manifestacją. To nowe stanowisko akceptowane jest z myślą o większej uczciwości, lecz również w celu uzyskania większej możliwości zmiany partnerów. Nie ma jednak żadnej konieczności, która miałaby prowadzić do częstszego pojawiania się miłości - współcześni partnerzy kochają równie rzadko, jak ich rodzice.

Przemianę "zakochania się" w iluzję "posiadania miłości" można często obserwować na konkretnych przykładach par, które "zakochały się" w sobie. (W książce O sztuce miłości wykazuję, [absolutnie

95

nie ma polskiego odpowiednika - tłum.] że w angielskiej frazie falling in love ["zakochiwać się", dosł. "upaść w miłość"] zawarta jest sprzeczność wewnętrzna. Ponieważ miłość jest aktywnością twórczą, przeto można jedynie trwać [stand] w niej, zatopić się [walk in] w niej; nie można "upaść" w miłość, bowiem upadanie oznacza pasywność.)

Podczas zalotów żadna ze stron nie jest pewna uczuć drugiej, każda jednak stara się zdobyć drugą. Oboje partnerzy są pełni życia, atrakcyjni, interesujący, nawet piękni - o tyle, o ile pełnia życia zawsze czyni twarz piękną. Żadne jeszcze nie p o s i a -d a drugiego, gdyż energia obojga kieruje się ku b y -c i u, tj. ku dawaniu i stymulowaniu drugiego. Wraz z aktem ślubu sytuacja bardzo często ulega fundamentalnej odmianie. Kontrakt małżeński stawia każdego z partnerów w ekskluzywnej sytuacji posiadania "ciała", uczuciowości drugiej osoby. Miłość musi być zdobywana, gdyż miłość partnera "stała" się czymś co się posiada - własnością. Małżonkowie przestają czymkolwiek wysiłki w kierunku bycia kochanymi, kreacji miłości, a tym samym stają się nudni, ich piękno znika. Wówczas pojawia się rozczarowanie i kontuzja. Czy nie są już tymi samymi osobami? Czy na początku popełnili pomyłkę? Każde poszukuje w drugim przyczyn tej zmiany, każde czuje się oszukane. Nie zdają sobie sprawy, iż w istocie nie są już tymi samymi osobami, które w chwili zawierania ślubu wierzyły, że błąd wiary w to, iż można posiadać miłość doprowadził ich do utraty miłości. Obecnie zamiast ocałać się wzajemnie substytutownie zmiernie się do wspólnego posiadania dóbr będących w ich gestii: pieniędzy, statusu społecznego, domu, dzieci. W ten sposób, przynajmniej w niektórych przypadkach, małżeństwo poczęte z miłości przekształca się

96

w przyjacielską wspólnotę posiadaczy, korporację, dwa egoizmy zlewają się w jeden, noszący nazwę rodziny.

'Kiedy dwoje ludzi nie może przezwyciężyć tęsknoty do odnowienia wczesnego uczucia miłości, wtedy jeden z partnerów może ulec iluzji, iż zaspokojeniem tego pragnienia będzie nowy partner (czy partnerzy). Czują wówczas, iż wszystko, czego im potrzeba, to miłość. Nie rozumieją jednak owej miłości jako ekspresji własnego istnienia, lecz uznają miłość za boginię, której chcą się podporządkować. Porażka takiego rozumowania jest nieunikniona, gdyż "miłość jest dzieckiem wolności" (jak mówi stara francuska piosenka), natomiast wyznawca bogini miłości staje się bierny aż do znudzenia i ostatecznie traci resztki swej wcześniejszej atrakcyjności.

Celem tego opisu nie jest sugestia, że małżeństwo nie byłoby najlepszym wyjściem dla ludzi, którzy kochają się wzajemnie. Trudność nie leży w samej instytucji, lecz w egzystencjalnej strukturze posiadania, jaka charakteryzuje oboje partnerów, a ostatecznie społeczeństwo, w którym żyją. Obrońcy tak modnych ostatnio form wspólnego życia jak: małżeństwa grupowe, swobodna zmiana partnerów, seks grupowy, itp. - na ile właściwie rozumiem ich motywacje - jedynie unikają kłopotów, jakie mają z miłością i leczą nudę każdą możliwą nową podniętą, pragną mieć więcej "kochanków" zamiast postarać się kochać choćby jednego. (Zob. omówienie rozróżnienia między bodźcami "stymulującymi" a "prostymi" w rozdziale X The Anatomy of Human Destructiveness.)

III. Posiadanie i bycie w Starym i Nowym Testamencie oraz w pismach Mistrza Eckharta

Stary Testament

Jeden z zasadniczych motywów Starego Testamentu streszcza się we frazie: porzuć to, co posiadasz, uwolnij się ze wszelkich więzów - bądź!

Historia plemion Izraela rozpoczyna się od wezwania, które usłyszał pierwszy żydowski bohater - Abraham, by porzucił swą ziemię i ród: "Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę" (Rdz. 12, 1). Abraham ma porzucić to, co posiada - ziemię i rodzinę - i pójść w nieznaną. Ale jego następcy osiedlają się na nowej ziemi i zakładają nowy ród. Proces ten wiedzie do jeszcze surowszej niewoli. Wyłącznie dlatego, że osiągnęli w Egipcie bogactwo i władzę, stali się niewolnikami. Zatracają wizję jedyne Boga, Boga ich nomadycznych przodków i czcić zaczynają bożki, bogów bogactwa, którym pozwalają nad sobą panować.

Kolejnym bohaterem jest Mojżesz. Powołany przez Boga z poleceniem wyzwolenia swych ludzi, wyprowadzenia ich z ziemi, która stała się ich domem (na-

98 wet jeśli był to dom niewoli), na pustynię, by "urządzić uroczystość ku czci Pana". Niechętnie, pełni złych przeczuc, idą Izraelici za swym przywódcą Mojżeszem - na pustynię.

Pustynia jest miejscem nomadów, którzy posiadają tylko tyle, ile im potrzeba, a potrzebują wyłącznie tego, co konieczne do życia i nie pragną żadnej innej własności. Biorąc rzecz historycznie przekonujemy się, iż tradycje nomadyczne wplatają się w przekaz Księgi Wyjścia. Może więc być tak, iż ich rezultatem jest właśnie stanowisko występujące przeciwko wszelkiej niefunkcjonalnej własności i wybór życia na pustyni jako przygotowania do życia wolnego. Te historyczne czynniki umacniają jednak tylko znaczenie pustyni jako symbolu życia wolnego, nie obciążonego posiadaniem. Niektóre z najważniejszych symboli żydowskich świąt mają swe źródła w rzeczywistości pustyni. Chleb niekwaszony to pożywienie tych, którzy muszą szybko ruszać w drogę, jest to chleb wędrowców. Suka ("namiot") jest domem wędrowca, który łatwo można wznieść i łatwo zwinąć. W Talmudzie określa się ją jako "chwilową siedzibę", w której się mieszka w przeciwieństwie do "stałej siedziby", którą się posiada. Izraelici tęsknią za mięsnymi potrawami Egiptu, za stałym domostwem, za kiepskim, lecz każdorazowo zagwarantowanym pożywieniem, za widzialnymi bożkami. Powiadają: "Obyśmy pomarli z ręki Pana w ziemi egipskiej, gdzieśmy zasiadali przed garnkami mięsa i jedli chleb do sytości! Wyprowadziliście nas na pustynię, aby głodem umorzyć całą tę rzeszę" (Wj 16, 3). Bóg, podobnie jak w wielu innych momentach historii wyzwolenia, lituje się nad moral-

99

na słabością ludzi. Obiecuje ich nakarmić - rano "chlebem", a wieczorem przepiórkami. Do swej obietnicy dodaje jednak dwa istotne zalecenia - każdy winien zebrać tyle, ile mu trzeba: "Izraelici uczynili tak i zbrali jedni dużo, drudzy mało. Gdy mierzyli swój zbiór omerem, to ten, który zebrał wiele, nie miał nic zbywającego, kto zaś za mało zebrał, nie miał żadnego braku - każdy zebrał według swych potrzeb" (Wj 16, 17-18).

Pierwszy raz sformułowano tu zasadę, którą później spopularyzował Marks - każdemu według potrzeb. Prawo do pożywienia zostało sformułowane w postaci bezwyjątkowej. Bóg jest tutaj matką karmiącą swe dzieci i przyznającą im prawo jedzenia, nie obostrzone żadnym dodatkowym warunkiem. Drugie zalecenie jest ostrzeżeniem wymierzonym przeciwko gromadzeniu, chciwości i żądzy posiadania. Izraelitom nakazano, aby nie próbowali zatrzymać nic na następny ranek. "Niektórzy nie posłuchali Mojżesza i pozostawili trochę na następne rano. Jednak tworzyły się robaki i nastąpiło gnicie. I rozgniewał się na nich Mojżesz. Zbierali to każdego rana każdy według swych potrzeb. Lecz gdy słońce goręcej przygrzewało, topniało" (Wj 16, 20-21).

W związku ze zbieraniem żywności wprowadzone zostaje pojęcie zachowywania szabbat ("szabatu"). W piątek Mojżesz nakazał Izraelitom zebrać podwójną ilość pożywienia: "Przez sześć dni możecie zbierać, jednak w dniu siódmym jest szabat i nie będzie nic tego dnia" (Wj 16, 26).

Szabat jest najważniejszym z pojęć zarówno Biblii, jak i późniejszego judaizmu. Jest jedynym czysto religijnym przykazaniem spośród Dziesięciu Przykazań - na jego zachowywanie kładą nacisk nawet najbardziej przeciwni rytuałom prorocy. Rytuał ten

100

r

wypełniany był przez dwa tysiące lat trwania diaspory, nawet wtedy, gdy jego dopełnianie było szczególnie utrudnione. Nie można podawać w wątpliwość, iż szabat był fontanną życia dla Żydów, którzy rozproszeni, bezsilni, często poniżani i prześladowani, odzyskiwali swą dumę i godność, kiedy na podobieństwo królów celebrowali szabat. Czy szabat nie miałby być niczym innym jak tylko dniem odpoczynku, rozumianym na sposób wyłącznie świecki zwolnieniem człowieka na jeden dzień od ciężaru pracy? Z pewnością tym też jest, a funkcja jaką pełni, stanowi jeden z wielkich wynalazków ewolucji człowieka. Gdyby jednak chodziło tylko o to, to szabat zapewne nie mógłby pełnić tej głównej funkcji, którą wyżej opisywałem.

Aby tę rolę zrozumieć, musimy zgłębić samą istotę instytucji szabbatu. Nie jest ona wypoczynkiem per se, w sensie zaniechania wysiłku tak fizycznego, jak umysłowego. Stanowi wypoczynek rozumiany jako odnowienie pierwotnej harmonii wzajemnej między istotami ludzkimi oraz między nimi a przyrodą. Nie wolno niczego niszczyć ani budować - szabat jest dniem rozejmu w ludzkiej walce ze światem. Nawet

zerwanie źdźbła trawy czy zapalenie zapałki jest postrzegane jako naruszenie tej harmonii. Nie wolno wykonywać żadnych czynności o wymiarze społecznym, gdyż noszenie czegokolwiek na ulicy jest zakazane (nawet gdy waży tak mało jak chusteczka), wolno zaś nosić nawet duże ciężary, lecz tylko we własnym ogrodzie. Chodzi nie o to, iż zakazane jest nie tyle podejmowanie wysiłku towarzyszącego noszeniu czegoś, lecz właśnie przenoszenie wszelkich przedmiotów z jednego miejsca będącego prywatną własnością na inne, gdyż takie przenoszenie pierwotnie oznaczało przekaz własności. W szabat jednostka żyje jakby

101

nie posiadała niczego, oddana wyłącznie urzeczywistnianiu celów związanych zbyciem - modlitwie, studiom, jedzeniu, piciu, śpiewaniu, kochaniu się.

Szabat jest dniem radości, albowiem tego dnia każdy "w JpełnijesLso.bą. Z tego właśnie powodu Tal-mud określa szabat jako antycypację Epoki Mesjasza i odwrotnie, Epoka Mesjasza nazywana jest nie kończącym się szabatem - dniem, w którym własność i pieniądze, ale również żal i smutek, obłożone są tabu, dniem, w którym czas zostaje pokonany i rządzi czysty byt. Pierwowzór szabatu w sensie czysto historycznym, to babilońskie Shapatu, które było dniem smutku i strachu. Współczesna niedziela jest dniem zabawy, konsumpcji i ucieczki od siebie. Można więc postawić pytanie - czy przypadkiem nie nastał czas na ponowne ustanowienie szabatu jako uniwersalnego dnia harmonii i pokoju, dnia człowieka, który antycypuje ludzką przyszłość?

Wizja Epoki Mesjasza to następny specyficznie żydowski wkład w światową kulturę, w gruncie rzeczy jest jednak identyczna z pojęciem szabatu. Wizja ta, podobnie jak ceremonia szabatu, dawała nadzieję utrzymującą przy życiu Żydów, nadzieję nigdy nie porzuconą, nawet mimo srogich rozczarowań, których nie szczędzili im fałszywi mesjasze, począwszy od Bar Kochby w drugim wieku aż po nasze czasy. Analogicznie do szabatu, wizja ta zwiastowała okres historii, w którym posiadanie będzie pojęciem pozbawionym znaczenia, strach i wojna zakończą się, a celem życia człowieka stanie się ekspresja najbardziej właściwych mu jakości⁵.

5 Pojęcie Epoki Mesjasza analizowałem w You Shall Be as Gods. W tym samym dziele omawiam również szabat; piszę o nim także w rozdziale zatytułowanym "The Sabbath Ritual", w książce Zapomniany język.

102

Historia Wyjścia zmierza do tragicznego końca. Izraelici nie potrafią żyć nie posiadając. Chociaż mogą żyć bez stałej siedziby oraz bez żywności - wyłączwszy tę, która zsyłana jest każdego dnia przez Boga - nie potrafią obejść się bez widocznej obecności "przywódcy".

Kiedy więc Mojżesz zniknął w górach, zdesperowani Izraelici przekonali Aarona, by wykonał im widzialną manifestację czegoś, co mogliby czcić - złotego cielca. W tym momencie - mógłby ktoś powiedzieć - płacą za błąd Boga, który pozwolił zabrać z Egiptu złoto oraz biżuterię. Wraz ze złotem unieśli ze sobą żądzę bogactwa, a kiedy nadeszła godzina rozpacz, ufundowana na posiadaniu struktura ich egzystencji upomniała się o swoje prawa. Aaron wykonał więc cielca ze złota, a wtedy ludzie powiedzieli: "Izraelu, oto bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej" (Wj 32, 4).

Całe pokolenie pomarło i nawet Mojżeszowi nie zezwolono wejść do Ziemi Obiecanej. Nowa generacja jednak w równie małym stopniu jak jej ojcowie zdolna była do wolnego życia na ziemi, do której nie byliby przywiązani. Podbili nową ziemię, wymordowali swoich wrogów i zaczęli czcić ich bożki. Przekształcili demokratyczne życie plemienne w rodzaj orientalnego despotyzmu, na niewielką skalę co prawda, jednakże dość chętnie naśladowującego ówczesne potęgi. Rewolucja przegrała, jej jedynym osiągnięciem, jeśli w ogóle przypisywać jej jakieś, było to, iż teraz Izraelici byli panami, nie zaś niewolnikami. I być może nie pamiętano by już o nich dzisiaj, wyjąwszy kilka eru-dycyjnych przypisów do historii Bliskiego Wschodu, gdyby nowina nie została przekazana przez myślicieli i wizjonerów, którzy nie byli skrupowani jak Mojżesz ciężarem przywództwa i w szczególności konieczno-

103

ścią stosowania metod sprawowania władzy właściwych dyktatorom (jak to było np. z wycięciem w pień buntowników za Koracha).

Myśliciele rewolucyjni, prorocy żydowscy, odnowili wizję ludzkiej wolności - wizję uwolnienia od przywiązania do rzeczy. Ich przesłanie zawierało również protest przeciwko podporządkowaniu bożkom, które są wyłącznie dziełem ludzkich rąk. Bezkompromisowe przepowiednie głosiły, iż ludzie ponownie zostaną wygnani ze swej ziemi, jeśli nadal będą nadmiernie do niej przywiązani i nie nauczą się żyć na niej jak wolni ludzie, tzn. kochać jej bez jednoczesnego zatracenia się. Dla proroków wygnanie było tragedią, lecz równocześnie jedyną drogą do ostatecznego wyzwolenia - nową pustynią, miejscem życia już nie jednego, ale wielu pokoleń. Jednak nawet skazując ludzi na pustynię prorocy podtrzymywali wiarę Żydów, a w ostatecznym rachunku całej ludzkości, w mesjanistyczną wizję obiecującą pokój i dostatek, nie wymagającą jednak wypędzenia i wytopienia tych, którzy zamieszkiwali tam pierwsi.

Prawdziwymi spadkobiercami proroków żydowskich zostali wielcy uczeni, rabini, a spośród nich najbardziej chyba zasłużył sobie na to miano twórcy diaspory - rabbi Jochanan ben Sakai. Kiedy przywódca wojny przeciwko Rzymianom (70 r. n.e.) uznali, że lepiej będzie im wszystkim umrzeć niż dać

się pokonać i utracić własne państwo, rabbi Sakai popełnił "zdradę". Potajemnie opuścił Jerozolimę i oddał się w ręce rzymskiego wodza, prosząc o pozwolenie na założenie żydowskiego uniwersytetu. Taki był początek bogatej żydowskiej tradycji, początek, który jednocześnie był utratą wszystkiego, co Żydzi posiadali: państwa, świątyni, kapłańskiej i wojskowej biurokracji, zwierząt ofiarnych i rytuałów. Wszystko

104
zostało zatracone, a odchodząc (mówimy tutaj - rzecz jasna - o pewnej tylko grupie) nie zabrali ze sobą nic prócz ideału życia: obejmującego wiedzę, naukę, myślenie i kulturowanie nadziei na przyście Mesjasza.

Nowy Testament

W Nowym Testamencie odnajdujemy kontynuację, obecnego już w Starym Testamencie, protestu przeciwko strukturalizmowi egzystencji opartym na posiadaniu. Protest ten nawet radykalniej dochodzi do głosu niż nawoływania dawniejszych Żydów. Stary Testament nie był bowiem produktem biednej i uciskanej klasy, lecz wyrażał stanowisko nomadycznych posiadaczy owczych stad i wolnych rolników. Tysiąc lat później faryzeusze, uczeni mężowie, których dziełem jest Talmud, wywodzili się z klasy średniej, reprezentowali zarówno rzeczywiście biednych, jak i dobrze sytuowanych obywateli. Obie grupy przepełniało poczucie społecznej sprawiedliwości, nakazy ochrony biednych i pomocy wszystkim bezsilnym, takim jak wdowy czy członkowie mniejszości narodowych (gerim). Jako całość nie potępiali jednak bogactwa przez utożsamienie go ze złem czy wykazywanie niemożności pogodzenia go z zasadą bycia. (Zob. w książce Leona Finkelsteina *The Pharisees*.)

Natomiast pierwsi chrześcijanie - zupełnie przeciwnie - wywodzili się głównie z grup biednych i społecznie upośledzonych, spośród poniżonych i wygnanych, którzy - tak jak prorocy Starego Testamentu - piętnowali bogaczy i władców, bezkompromisowo przedstawiali dostatek, a także świecką oraz kapłańską władzę, jako skończone zło. (Zob. *Dogmat Chry-*

105

stusa.) W istocie bowiem, jak twierdził Max Weber, w Kazaniu na Górze jest mowa o wielkiej rebelii niewolników. Pierwsi chrześcijanie przepełnieni byli duchem nieograniczonej solidarności ludzkiej, który czasami wyrażał się w idei spontanicznego podziału wszelkich wspólnych dóbr. (A.F. Utz omawia zasady posiadania obowiązujące we wczesnych gminach chrześcijańskich oraz ich jeszcze wcześniejsze przykłady greckie, które najprawdopodobniej znane były Łukaszowi.)

Ten rewolucyjny duch wczesnego chrześcijaństwa

szczególnie jaskrawo ujawnia się w najstarszych częściach Ewangelii, znanych w tych gminach, które jeszcze nie oddzieliły się od judaizmu. (Te najstarsze części Ewangelii dają się rekonstruować na podstawie wspólnych źródeł z Mateusza i Łukasza, a specjaliści od historii Nowego Testamentu nazywają je źródłami "Q" [od niemieckiego Quelle "źródło"]. Fundamentalną pracę wykonał na tym polu Siegfried Schulz, którego książka rozróżnia starszą i nowszą tradycję "Q".)

W wypowiedziach tych odnajdujemy główny postulat, w myśl którego ludzie muszą wyzwolić się z chciwości i pożądania własności, a więc całkowicie porzucić struktury posiadania oraz tezę przeciwną, w myśl której wszelkie pozytywne normy etyczne ufundowane są na moralności bycia, dzielenia się i solidarności. Tak określone podstawowe stanowisko etyczne ma zastosowanie zarówno do relacji międzyludzkich, jak i do relacji człowieka z przedmiotami. Radykalne wyrzeczenie się własnych praw

106

Chciałbym wyrazić swą wdzięczność Rainerowi Punkowi za wyczerpujące informacje o tych zagadnieniach, a także za niezwykle cenne sugestie.

Chciałbym wyrazić swą wdzięczność Rainerowi Punkowi za wyczerpujące informacje o tych zagadnieniach, a także za niezwykle cenne sugestie.

6 Chciałbym wyrazić swą wdzięczność Rainerowi Punkowi za wyczerpujące informacje o tych zagadnieniach, a także za niezwykle cenne sugestie.

w których prosili, aby oszczędził im życia w czasie poprzedzającym Przyjście. Chrześcijan odróżniała jednak wiara, którą dzielili Jezus i jego uczniowie, głosząca, iż czas ten teraz właśnie następuje (lub nastąpi w bliskiej przyszłości) i rozpoczął się wraz z pojawieniem się Chrystusa.

Niewiele również może pomóc zestawienie sytuacji wczesnych chrześcijan z porządkiem rzeczy we współczesnym świecie. Dzisiaj stosunkowo wielu ludzi, przy czym są to raczej uczeni niż osoby wierzące (z wyjątkiem Świadców Jehowy), wierzy, że istnieje możliwość, iż zbliżamy się do ostatecznej, globalnej katastrofy. Jest to wizja racjonalna i pozwalająca bronić się za pomocą środków naukowych. Położenie pierwszych chrześcijan było całkowicie odmienne. Żyli oni na niewielkim obszarze wchodzącym w skład Imperium Rzymskiego, które podówczas znajdowało się u szczytu swej potęgi i chwały. Nie można było dostrzec żadnych alarmujących śladów katastrofy. A jednak ta mała grupa palestyńskich Żydów trwała w przekonaniu, iż ten potężny świat lada chwila rozpadnie się. W świecie realnym to przekonanie oczywiście okazało się całkowicie fałszywe. Ponieważ Jezus nie pojawił się powtórnie, przeto jego śmierć i zmartwychwstanie zostały zinterpretowane przez Ewangelie jako początek nowego eonu, a od czasów Konstantyna pośrednictwo Chrystusa usiłowano przypisywać papieskiemu Kościołowi. Ostatecznie, dla wszelkich możliwych praktycznych powodów, Kościół stał się substytutem - w rzeczywistości, nie w teorii - nowego eonu.

Wczesnych chrześcijan traktować należy bardziej poważnie niż to się zazwyczaj czyni, gdyż dopiero wówczas ukazuje się niemalże w pełni niewiarygodny radykalizm tej małej grupki ludzi, który pozwalał

108 im osądzać istniejący świat na podstawie wyłącznie moralnego przekonania. Większość Żydów poszła jednak inną drogą, albowiem nie należeli oni wyłącznie do najbardziej upośledzonej części populacji. Nie chcieli uwierzyć, że rozpoczęła się nowa epoka i wciąż oczekiwali Mesjasza, który przyjdzie, kiedy cała ludzkość (a nie tylko Żydzi) osiągnie punkt, w którym będzie można ustanowić rzeczywistość sprawiedliwości, pokoju i miłości - w historycznym raczej niż eschatologicznym sensie. Młodsze źródła "Q" powstały w dalszym rozwoju wczesnego chrześcijaństwa. Tutaj również odnajdujemy tę samą zasadę, wyrażoną w niezwykle zwięzły sposób w przypowieści o kuszeniu Chrystusa przez szatana. Przypowieść potępia pragnienie posiadania rzeczy, łaknienie władzy oraz inne formy struktury posiadania. Na pierwszą pokusę, aby zamienił kamienie w chleb, Chrystus odpowiada: "Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych" (Mt 4, 4; Łk 4, 4). Potem szatan kusi Jezusa obietnicą oddania mu całkowitej władzy nad przyrodą (zmianą prawa grawitacji) i ostatecznie nieograniczoną władzę, panowanie nad wszystkimi królestwami ziemi, a Jezus ponownie odmawia (Mt 4, 5-10; Łk 4, 5-12). (Rainer Punk zwrócił moją uwagę na fakt, że kuszenie odbywa się na pustyni, co na powrót przywołuje kwestie związane z Wyjściem.)

Jezus i szatan jawią się tutaj jako przedstawiciele dwu sprzecznych zasad. Szatan uosabia konsumpcję materialną oraz panowanie nad przyrodą i człowiekiem. Jezus uosabia bycie oraz ideę, w myśl której wyrzeczenie się posiadania jest jego przesłanką. Od czasów napisania Ewangelii świat postępuje zgodnie z zasadą szatana. Jednak nawet zwycięstwo

109

tej zasady nie może unicestwić tęsknoty za pełnym istnieniem, którą wypowiada Jezus, ale również wielu innych Mistrzów, którzy żyli zarówno przed nim, jak i później.

Etyczny rygorizm odrzucający orientację na posiadanie na rzecz orientacji na istnienie można odnaleźć również w niektórych żydowskich wspólnotach zakonnych, takich jak esseńczycy czy autorzy Rękopisów znad Morza Martwego. W całej swej historii chrześcijaństwo trwa w tej regule zakonnej, która opiera się na ślubach ubóstwa i odrzuceniu własności.

Dalsze manifestacje radykalnych poglądów wczesnych chrześcijan odnaleźć można - w rozmaitym stopniu - w pismach Ojców Kościoła, na których w tym względzie wpływy wywarła grecka myśl filozoficzna dotycząca kwestii sprzeczności między własnością prywatną a wspólną. Brak miejsca nie pozwala mi nawet na omówienie paru szczegółów tych nauk, jak również na przedstawienie teologicznej i socjologicznej literatury przedmiotu⁷. Mimo różnej ostrości w wyrażanych poglądach i widocznego dążenia do ich tonowania, w miarę jak Kościół rósł w siłę, nie ulega jednak wątpliwości, że wczesni myśliciele Kościoła zgodnie i zdecydowanie potępiali luksus, skąpstwo oraz wyrażali swą pogardę dla bogactwa.

Pisze Justyn w połowie II wieku: "My, którzy kiedyś kochaliśmy bogactwa [ruchomości] i posiadłości [ziemię] ponad wszystko, teraz uczyniliśmy to wszystko wspólnym i dzielimy z potrzebującymi". W liście "Do Diogeneta" (również II wiek) pojawia się niezwykle interesujący fragment, przypominający staro-

7 Zob. prace A.F. Utza, O. Schillinga, H. Schumachera i innych.

110

testamentowe myśli na temat bezdomności: "Każda ziemia obca jest im [chrześcijanom] ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą" [W: Pierwsi świadkowie, Wyd. Znak, Kraków 1988 - tłum.]. Tertulian (III wiek) wszelki handel uważał za rezultat zachłanności i negował jego konieczność w społeczności ludzi wyzbytych chciwości. Zwracał ponadto uwagę, iż niesie on ze sobą zawsze niebezpieczeństwo idolatrii. Zachłanność zaś nazywał korzeniem wszelkiego zła⁸.

Dla Bazylego, podobnie jak dla pozostałych Ojców Kościoła, Celem wszelkich dóbr materialnych jest słuzenie ludziom. Niezwykle charakterystyczna jest dla niego kwestia: "Kto zabiera drugiemu jego szaty nazwany będzie złodziejem, lecz ten kto nie odzieje biednego, mimo że jest w stanie - czy innym można określić go mianem?" (cytowane przez Utza). Ba-zyli podkreślał konieczność autentycznej wspólnoty dóbr, toteż przez niektórych autorów jego poglądy uważane są za protokomunistyczne. Ten krótki przegląd podsumuję ostrzeżeniem Chryzostoma (IV wiek), że zbyt wiele dobra nie powinny być ani wytwarzane, ani konsumowane: "Dlatego nie mów, że używasz tego, co twoje: to czego używasz jest ci obce; pobłażające sobie, samolubne używanie czyni z tego, co twoje coś obcego, dlatego też nazywam to obcym dobrem, ponieważ używasz tego w zatwardziałości serca i twierdzisz, że jest to właściwe, że sam tylko żyjesz z tego, co twoje".

Mógłbym tak całymi stronami cytować poglądy Ojców Kościoła, w myśl których własność prywatna oraz egoistyczny użytek wszelkich dóbr są niemoralne. Wystarczy jednak tych kilka powyższych stwierdzeń do 8 Poniższe fragmenty zaczerpnięto z Otto Schillinga; zob. również jego cytaty z dzieł K. Farnera i T. Sommerlada.

111

wykazania ciągłości istniejącej od czasów Starego Testamentu, przez epokę wczesnego chrześcijaństwa aż do wieków późniejszych, w kwestii odrzucenia orientacji na posiadanie. Nawet Akwinata, który wszak zwalczał otwarcie sekty głoszące poglądy komunistyczne, dochodził do wniosku, iż instytucja własności prywatnej usprawiedliwiona jest tylko o tyle, o ile służy najlepiej zaspokojeniu dobrobytu wszystkich. W klasycznym buddyzmie kładzie się jeszcze silniejszy nacisk niż w Starym i Nowym Testamencie na podstawowe znaczenie, jakie ma wyzbycie. _się wszelkiego rodzaju żądy posiadania, włączając w to posiadanie własnego ja, pojęcie wiecznej substancji, a nawet pragnienie doskonałości własnej⁹.
Mistrz Eckhart (1260 - ok.1327)

Różnicę między egzystencjalnymi modi posiadania oraz bycia opisał Eckhart z głębią i jasnością niedościgną dla żadnego innego nauczyciela ludzkości. Eckhart był główną postacią zakonu dominikanów w Niemczech, uczonym teologiem, a zarazem największym, najgłębszym i najradykałniejszym przedstawicielem niemieckiej mistyki. Największy wpływ wywarł swoimi kazaniem, które oddziaływały nie tylko na uczniów i współczesnych, lecz również na wszystkich późniejszych niemieckich mistyków, a dzisiaj przykuwają uwagę tych, którzy poszukują autentycznego przewodnika duchowego po nieteistycznej i racjonalnej, choć religijnej, filozofii życia.

9 Dogłębne zrozumienie buddyzmu znaleźć można w pismach Nyanaponika Mahatera, w szczególności w: The Heart of Bud-dhist Meditation oraz Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel.

112

Cytaty, które przytaczam z Eckharta pochodzą z wielkiego wydania Josepha L. Quinta Meister Eckhart, Die Deutschen Werke (w odsyłaczach oznaczam je Quint D.W.) oraz z tegoż autora Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate (w odsyłaczach Quint D.P.T.), a nadto z angielskiego tłumaczenia pism niemieckiego mistyka dokonanego przez Raymonda B. Blakneya, wydanych w książce Meister Eckhart (w odsyłaczach Blakney). Należy tutaj wspomnieć, iż wydanie Quinta zawiera jedynie teksty, których autentyczność uznał on za dowiedzioną, natomiast w książce Blakneya (tłumaczonej na podstawie niemieckiego wydania Pfeiffera) pomieszczone są również pisma, których autentyczności Quint jak dotąd nie potwierdził. Niemniej jednak sam Quint napomykał, że jego opinia nie jest bynajmniej definitywna, toteż najpewniej autentyczność wielu innych dzieł przypisywanych Eckhartowi również zostanie dowiedziona. Cyfry napisane kursywą, które pojawiają się po odsyłaczach do źródeł określają numer kazania, przyjęty przez dane źródło [Cyt. polskie z dzieł: Mistrz Eckhart, Kazania, Wyd. Poznań 1986; Mistrz Eckhart, Traktaty, Wyd. Poznań 1987; oba w tłum. W. Szymona OP. Polskie wydania oparto zasadniczo na edycji Quinta - tłum.].

Eckhartowskie pojęcie posiadania

Podstawowym tekstem, w którym przedstawia Eckhart swoje poglądy na modus posiadania, jest kazanie o ubóstwie oparte na ustępie z Mateusza (5, 12): "Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie". W kazaniu Eckhart zastanawia się - czym jest ubóstwo duchowe. Już na wstępie zwraca uwagę, iż nie mówi o ubóstwie zewnętrznym, ubóstwie polegającym na nie-

113

dostatku rzeczy, chociaż i takie ubóstwo jest czymś dobrym i godnym pochwały. Przedmiotem jego zainteresowania ma być ubóstwo wewnętrzne, to właśnie, do którego odwołuje się Ewangelia i które Eckhart definiuje następująco: "Ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma" (Blakney, 28;

Quint D.W., 52; Quint D.P.T., 32) [Kazania, s. 319].

Kim jest ktoś, kto nic nie chce? Potoczna odpowiedź wskazywałaby na człowieka, który wybrał ascetyczną drogę życia. Nie o to jednak chodzi Eckhartowi i karci on wszystkich tych, którzy pojmują odrzucenie pragnień jako ćwiczenie pokutne i jako zewnętrzną praktykę religijną. Zwolennikom takiego poglądu zarzuca, iż przywiązani są do własnego, egoistycznego ja. "Takich, na podstawie zewnętrznych pozorów, zwie się czasem świętymi, wewnątrz jednak są osłami, nie pojmują bowiem właściwego sensu prawdy Bożej" (tłumaczenie E. F. z wydania Quinta) [Kazania, s. 320].

Eckhartowi chodzi bowiem o ten rodzaj "chcenia", który jest również fundamentem myśli buddyjskiej, tj. chciwość, pragnienie skierowane ku rzeczom i ku własnemu ja. Budda owo pragnienie (= przywiązanie, pożądanie) uważa za przyczynę ludzkiego cierpienia, nie zaś radości. Kiedy więc Eckhart mówi dalej o nieposiadaniu żadnej woli, nie ma na myśli słabości. ^Wola, o której pisze, jest bowiem tożsama z pragnieniem, jest przez nią zdominowana, a więc - w rzeczy samej - nie jest to wola. Eckhart posuwa się do stwierdzenia, że nie powinno się nawet chcieć wypełnienia woli Bożej, ponieważ jest to również forma pragnienia. Człowiek, który niczego nie chce, to człowiek, który niczego nie pożąda - oto istota Eckhartowskie-go pojęcia oderwania.

114

Kim jest ktoś, kto nic nie wie? Czy rzeczywiście Eckhart proponuje tutaj ideał jakiegoś tępego ignoranta, jakiejś niewykształconej i niewychowanej istoty? Jak mogłoby tak być, skoro celem jego wysiłków było dostarczenie wiedzy niewykształconym, i skoro sam przecież był człowiekiem o wielkiej erudycji oraz wiedzy, których nigdy nie próbował ani ukrywać, ani pomniejszać?

Eckhartowskie pojęcie niewiedzy wiąże się z rozróżnieniem między posiadaniem wiedzy a aktem poznawania a, tj. docierania do korzeni, czyli do przyczyn rzeczy. Niezwykle jasno pojawia się w omawianych pismach rozróżnienie między poszczególnymi myślami a samym procesem myślenia. Kładąc nacisk na to, że lepiej jest znać Boga niż Go kochać, pisze: "Miłość związana jest z pożądaniem i zamiarem, natomiast wiedza nie zawiera ani jednej określonej myśli, lecz raczej ogołaca ze wszystkiego [wszystkich osłon], bezinteresowna i obnażona zmierza do Boga, dopóki nie dotknie i nie uchwyci go" (Blakney, Fragment 27; autentyczności tego fragmentu nie poświadczają Quint).

Tymczasem na innym poziomie (myśl Eckharta przemawia jednocześnie na wielu poziomach) myśliciel idzie jeszcze dalej, gdy pisze:

Ubogi jest, po wtóre, ten kto nic nie wie. Mówiliśmy niekiedy, że człowiek powinien żyć tak; jakby nie żył ani dla siebie, ani dla prawdy, ani dla Boga. Teraz jednak co innego powiemy, teraz posuniemy się dalej. Otóż ten kto pragnie osiągnąć takie ubóstwo, powinien w ten sposób żyć, żeby nawet nie wiedział, że nie żyje dla siebie samego ^dla prawdy czy dla boga. Powinien do tego stopnia wyzbyć się wszelkiej wiedzy, żeby nie wiedział, nie był świadomy i nie doczuwał tego, że Bóg w nim żyje. Więcej jeszcze: ma być wolny od wszelkiej wiedzy, jaka w nim żyje. Wówczas bowiem kiedy człowiek przebywał w wiecznej istocie Bożej, nic innego

115

w nim nie żyło; to co tam żyło, było Nim samym. Twierdzimy zatem, że człowiek ma tak samo być wolny od swojej własnej wiedzy, jak wtedy kiedy nie istniał; niech pozwoli Bogu czynić co chce, a sam niech będzie wolny. (Blakney, 28; Quint D.W., 52; Quint D.P.T., 32; po części jest to moje własne tłumaczenie podawanego przez Quinta niemieckiego tekstu.)¹⁰ [Kazania, s. 321-322].

W celu zrozumienia stanowiska Eckharta konieczne jest uchwycenie prawdziwego znaczenia wypowiedzianych przezeń słów. Kiedy powiedziane jest:

"człowiek ma [...] być wolny od swej własnej wiedzy", nie oznacza to, iż winien on zapomnieć to, co wie, lecz raczej, iż winien zapomnieć, że wie. Należy przez to rozumieć konieczność porzucenia poszukiwań wiedzy utożsamianej z własnością, która dawałaby nam poczucie tożsamości. Powinniśmy właśnie postępować odwrotnie: nie "wypełniać się"___wiedzą, nie przywiązywać desperacko do niej ani jej nie pragnąć. Wiedza nie powinna przypisywać sobie własności dogmatu, który nas zniewala. Wszystko to należy bowiem do modus posiadania; w modus bycia wiedza jest wyłącznie aktywnością myśli przebijającej zasłony, myśli, która nigdy nie odczuwa nawet pokusy, aby skrzepnąć w poszukiwaniu pewności. Eckhart pisze więc dalej:

Słuchajcie! Nieraz to już powtarzałem, a potwierdzają to również wielcy mistrzowie, że mianowicie człowiek powinien się tak dalece uniezależnić od wszystkich rzeczy i uczynków, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, żeby mógł być dla Boga właściwym miejscem jego działania. Teraz jednak powiemy coś innego. Jeśli człowiek jest wolny od wszystkich rzeczy, wszystkich stworzeń, od siebie i Boga, ale On może

¹⁰ Blakney pisze Bóg przez duże "B" wówczas, gdy Eckhart mówi o Bóstwie, a używa małej litery "b" kiedy tamten przywołuje biblijnego Boga Stwórcę.

116

w nim jeszcze znaleźć jakieś miejsce na działanie, człowiek będący w takim stanie nie jest ubogi w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Bóg bowiem w swoim działaniu nie zmierza do tego, by w człowieku było miejsce, w którym On mógłby działać. Ubóstwo w duchu mamy tylko wtedy, kiedy

człowiek jest do tego stopnia wolny od Boga i wszystkich swoich uczynków, że On chcąc działać w duszy, sam staje się miejscem tego działania - wtedy czyni to chętnie. [...] Powiadamy zatem, że człowiek powinien się stać tak ubogi, żeby nie miał nawet miejsca, w którym Bóg mógłby działać, ani też sam nim nie być. Jeśli bowiem człowiek zachowuje jeszcze w sobie miejsce, zachowuje również różnicowanie. Proszę więc Boga, żeby mnie uwolnił od Boga! [...] (Blakney, s. 230-231) [Kazania, s. 323-324].

Eckhart nie mógłby już wypowiedzieć swego pojęcia nieposiadania w sposób bardziej radykalny. Po pierwsze, powinniśmy uniezależnić się od naszych rzeczy i uczynków. Nie znaczy to, iż nie powinniśmy nic posiadać ani nic robić, znaczy to tylko, iż nie wolno nam trzymać się, przywiązywać, przykuwać do tego, co mamy i posiadamy, nawet jeśli byłyby to Bóg.

W innym sensie Eckhart podejmuje kwestie posiadania, kiedy omawia stosunki między własnością a wolnością. Obszar wolności ludzkiej ograniczony jest do stopnia, w jakim związani jesteśmy własnością, wytworzonymi dziełami oraz - ostatecznie - naszym ja. Przywiązując się do własnego ja (występujący oryginalnie w pismach Eckharta średnio-nie-miecki termin Eigenschaft Quint tłumaczy przez Ich-bindung albo Ich-sucht, co znaczy odpowiednio "przywiązanie do ja" i "opętanie ja" [w oryg. odpowiednio: egoboundness oraz egomania - tłum.]) stajemy sobie niejako na drodze i tym samym uniemożliwiamy własną płodność, pełne urzeczywistnienie samych siebie (Quint D.P.T., Wstęp, s. 29). Moim zdaniem D.

Mieth ma całkowicie rację, kiedy po wie-

lekroć stwierdza, iż wolność - warunek prawdziwej twórczości - jest niczym innym jak porzuceniem własnego ja, dokładnie w takim sensie, w jakim Pawłowa miłość wolna jest od wszelkiego przywiązania do ja. Wolność rozumiana jako nieprzywiąza-nie, uwolnienie od żądz posiadania rzeczy i trwanie przy własnym ja jest warunkiem miłości i twórczego istnienia. Celem człowieczym, wedle Eckharta, jest wyzwolenie z więzów przywiązania do ja oraz egocentryzmu, czyli odrzucenie egzystencjalnego modus posiadania! osiągnięcie pełni istnienia. Żaden ze znanych mi autorów, piszących o istocie orientacji posiadania u Eckharta, nie jest mi bliższy niż Mieth (1971). Jego rozważania poświęcone temu, co nazywa Besitzstruktur des Menschen ("strukturami posiadania w człowieku") pokrywają się właściwie - na tyle, na ile go rozumiem - z moją analizą "modus posiadania" czy też "egzystencjalnej struktury posiadania". Pisząc o przewyżczeniu własnej wewnętrznej struktury posiadania Mieth używa marksistowskiego pojęcia "wywłaszczania" i dodaje, że proces ten jest jego najbardziej radykalną postacią.

W egzystencjalnym modus posiadania istotne nie są rozmaite przedmioty, które zawłaszczamy, lecz całościowe nastawienie. Dokładnie wszystko może stać się przedmiotem pragnienia: rzeczy, których używamy w codziennym życiu, wszelka własność, rytuały, dobre uczynki, wiedza i myśli. Wszystkie one, choć same w sobie nie są złe, ostatecznie złe się stają. Wtedy mianowicie, kiedy desperacko się ich trzymamy, kiedy stają się łańcuchami tamującymi naszą wolność, kiedy stają na drodze samorealizacji.

118

JSckhartowskie pojęcie bycia

Słowa "bycie" używa Eckhart w dwu różnych, choć powiązanych ze sobą znaczeniach. W węższym, psychologicznym znaczeniu bycie oznacza rzeczywiste i często nieuświadomiane motywacje rządzące postępowaniem ludzi i przeciwstawione jest czynom oraz myślom jako takim, a więc oddzielone od działającej i myślącej osoby. Quint wręcz nazywa Eckharta genialnym analitykiem duszy (genialer Seelenanalytiker): "Eckhart nie ma najmniejszych kłopotów z odsłanianiem najbardziej tajemnych węzłów ludzkiego zachowania, głęboko ukrytych poruszeń miłości własnej, intencji oraz myśli, z obnażaniem namiętnej tęsknoty za nagrodą i wdzięcznością". (Quint D.P.T., Introduction, s. 29; tłumaczenie E. F.) Wgląd w ukryte motywy czyni Eckharta szczególnie zajmującym dla czytelnika obeznanego z Freudem, tym samym pozbawionego wcześniejszej naiwności, którą zresztą do dzisiaj odnaleźć można w różnorodnych koncepcjach zachowania, a opartej na przekonaniu, iż działanie oraz myśli są dane ostatecznie i w równie niewielkim stopniu możliwe są do rozbicia na części, podobnie jak atom fizyki na początku wieku. Eckhart pogląd ten formułuje w rozlicznych stwierdzeniach, np.: "Ludzie nie powinni tak bardzo troszczyć się o to, co robią, jak o to czym są [...] Tak więc dbaj o to, aby zależało ci na byciu dobrym, nie zaś na wielkiej ilości czy rodzajach rzeczy, które należy zrobić. Przykładaj wagę raczej do fundamentów, na których twa praca spoczywa". Nasz byt to rzeczywistość ducha, który nami powoduje, charakter, który określa nasze zachowanie. I przeciwnie, czyny wynikające z poglądów oddzielonych od naszej dynamicznej istoty, nie charakteryzują się realnością.

119

OCI&S.SBSliSSpiejest szersze i bardziej fundamentalne - bycie oznacza życie, aktywność, płodność, przemianę, otwartość, spontaniczność w wyrażaniu uczuć. W tym sensie istnienie jest przeciwieństwem posiadania, przywiązania do ja oraz egotyizmu. Dla Eckharta oznacza aktywność w klasycznym sensie, mianowicie twórczą ekspresję właściwych ludziom władz, a nie "bycie zajęтым" we współczesnym sensie. Aktywność oznacza "wychodzenie z samego siebie" (Quint D.P.T., 6; tłumaczenie E. F.), wyrażane różnorodnością słownego obrazowania: Eckhart mówi o "wrzeniu", "dawaniu życia", o czymś, co "płynie i wpływa, w sobie i poza siebie" (E. Benz et al., cytowane w:

Quint D.P.T., s.35; tłumaczenie E. F.) Czasami używa symbolu biegu, aby wskazać aktywny charakter omawianego procesu: "Biegnij w pokoju! Człowiek, który biegnie, ciągle biegnie w pokoju jest boskim człowiekiem. Wciąż biegnie i porusza się, i poszukuje pokoju w biegu" (Quint D.P.T., 8; tłumaczenie E.F.) Inna definicja aktywności: aktywny, pełen życia człowiek jest jak "naczynie, które powiększa się podczas napełniania i nigdy nie wypełni się do końca" (Blak-ney, s. 233, autentyczność nie poświadczona przez Quinta).

Przewyciężanie modus posiadania jest warunkiem wszelkiej prawdziwej aktywności. W systemie etycznym Eckharta najwyższą wartością jest stan wewnętrznej aktywności twórczej, którego przesłankę określa porzucenie wszelkich form przywiązania do ja oraz żądy.

Część druga

Analiza podstawowych różnic między dwoma modi egzystencji

IV. Czym jest modus posiadania?

Zachłanne społeczeństwo - podstawa modus posiadania

Nasze osądy są skrajnie nieobiektywne, ponieważ żyjemy w społeczeństwie, którego filarami są własność prywatna, zysk i władza. Możliwość nabywania, posiadania i osiągnięcia zysku to święte i niezbywalne prawa jednostki w społeczeństwie industrialnym¹¹. Nieistotne jest pochodzenie własności, fakt zaś posiadania nie nakłada żadnych zobowiązań na właścicieli. Zasada brzmi: "To, gdzie i jak nabyłem swą własność oraz jak nią dysponuję nikogo prócz mnie nie powinno interesować. Dopóki nie łamię prawa, dopóty mam nieograniczoną i absolutną zdolność dysponowania swoim majątkiem".

Tak zdefiniowany rodzaj własności nazywa się własnością prywatną (od łac. priuare - "pozbawienie"). Wydana w 1920 r. przez R.H. Tawneya książka *The Acquisitive Society*, wciąż nie ma sobie równych w kwestii rozumienia nowoczesnego kapitalizmu oraz możliwości przemiany człowieka i społeczeństwa. Teksty napisane przez autorów takich jak Max Weber, Brentano, Shapiro, Pascal, Sombart oraz Kraus prezentują fundamentalne przesłanki wyjaśniające wpływ społeczeństwa industrialnego na jednostki ludzkie.

123

wiać") i nazwa, ta bierze się stąd, iż osoba posiadająca jest wyłącznym panem danej własności z pełnym prawem pozbawienia innych używania i cieszenia się nią. Chociaż własność prywatna uważana jest za kategorię naturalną i uniwersalną, w rzeczywistości, biorąc pod uwagę całość ludzkiej historii (z prehistorią włącznie), a zwłaszcza kultury pozaeuropejskie, dla których ekonomia nie stanowi najważniejszej rzeczy w życiu, okazuje się ona raczej wyjątkiem niż regułą. W własności prywatnej odróżnić można następujące jej formy: własność osobiście wytwarzana, która jest w całości rezultatem pracy własnej;

własność ograniczona - jednostkowe prawo do niej ogranicza nadrzędny interes wspólnoty; własność funkcjonalna lub osobista, do której zaliczamy narzędzia pracy lub przedmioty służące zabawie; wreszcie własność wspólna - prawo do niej dzieli cała grupa w duchu wspólnej więzi scalającej ją, tak funkcjonuje np. w izraelskich kibucach.

(" Normy, wedle których funkcjonuje społeczeństwo, ^ modelują również charakter jego członków ("charakter społeczny"). W społeczeństwie industrialnym obejmują one: pragnienie nabycia własności, zatrzymania jej oraz pomnożenia, tj. osiągnięcia zysku. Bezpośrednim następstwem tej zasady podziw i zazdrość wobec tych, którzy posiadają, a tym samym traktowani są jako istoty lepsze. Niemniej, większość ludzi nie ma nic, w sensie rzeczywistego dysponowania kapitałem lub narzędziami produkcji, toteż w tym miejscu pojawia się kłopotliwe pytanie:

w jaki sposób ludzie są w stanie urzeczywistnić czy też w ogóle radzić sobie z namiętnością do nabywania i posiadania, ewentualnie w jaki sposób mogą czuć się właścicielami, skoro nie posiadają na dobrą sprawę żadnej własności wartej wzmianki?

124

Oczywiście, nasuwa się od razu odpowiedź, że na- (wet niezbyt zasobni w dobra coś jednak posiadają i pielęgnują ten skromny dobytek z równą troską, z jaką posiadacz kapitału dba o jego stan. I podobnie jak wielcy właściciele, również ludzie biedni opętani są pragnieniem zachowania i pomnożenia tego co mają, nawet jeśli dokonują tego za pomocą sum wyjątkowo skromnych (np. przez zaoszczędzenie tutaj i centa, ówdzie dwóch). --

Dalej, największą radość daje zapewne nie posiadanie rzeczy materialnych, lecz posiadanie istot żywych. W społeczeństwie patriarchalnym nawet naj-"bardziej mierny mężczyzna z najbiedniejszej klasy 'mógł mienić się posiadaczem - wobec żony, dzieci, zwierząt, względem których władza jego była absolutna. Mężczyzna w społeczeństwie patriarchalnym ma przynajmniej otwartą drogę do własności - posiadanie wielu dzieci jest jedynym sposobem zawłaszczania jednostek, który nie wymaga zapracowywania się oraz inwestowania szczególnie wielkiego kapitału. Jeżeli nadto uwzględni się fakt, iż cały ciężar spadał na kobietę, to trudno zaprzeczyć, że wychowywanie dzieci w takim ustroju jest formą bezwzględnie wyżysku kobiet. Z drugiej strony, stosunek matek do swych dzieci również często konstytuuje własną formę relacji posiadania, przynajmniej dopóki dzieci są małe. Powstaje w ten sposób iście diabelski krąg -

mężowie wykorzystują swe żony, one z kolei wyzyskują swoje dzieci, do czasu gdy jest to możliwe, dorastający zaś chłopcy z czasem przyłączają się do ojców, by wykorzystywać kobiety, i tak w kółko. Panowanie męzczyzny, gwarantowane przez ustrój patriarchalny, trwało ok. 6-7 tysięcy lat i chociaż dzisiaj ulega osłabieniu, nie znaczy to, że zupełnie za-

125

nika; szczególnie dotyczy to krajów biednych oraz niższych warstw społeczeństw bogatych. Tym samym, emancypacja kobiet, dzieci i młodzieży wydaje się zależna od wzrostu stopy życiowej. Należy sobie jednak zadać pytanie - cóż stanie się, gdy zdezaktualizowaniu ulegnie patriarchalny typ posiadania osób, w którym przeciętny obywatel w pełni rozwiniętych społeczeństw industrialnych obecnie odnajduje spełnienie namiętności do nabywania, posiadania i pomnażania majątku? Odpowiedź sprowadza się do rozszerzenia zakresu posiadania na przyjaciół, kochanków, zdrowie, turystykę, dzieła sztuki, Boga, własne ja. Błyskotliwie sportretowane burżuazyjne opętanie własnością odnajdujemy u Maxa Stirnera. Ludzie przekształceni są w rzeczy, ich relacje mają charakter wzajemnego posiadania. "Indywidualizm", który w swym pozytywnym sensie oznacza wyzwolenie ze społecznych okowów, w sensie negatywnym jest "posiadaniem siebie", a więc prawem - i obowiązkiem - inwestowania własnej energii wyłącznie w jednostkowy sukces.

Nasze ja stanowi najważniejszy przedmiot naszego poczucia własności, zawiera bowiem w sobie tak wiele rzeczy: ciało, nazwisko, status społeczny, posiadane dobra (w tym wiedzę), posiadany wizerunek samych siebie i nasz pożądaný wizerunek w oczach innych ludzi. Ja jest mieszaniną rzeczywistych właściwości takich, jak wiedza i umiejętności oraz pewnych właściwości fikcyjnych, obudowanych wokół tych pierwszych. Istotną kwestią nie jest jednak struktura naszej podmiotowości, lecz fakt, iż myślimy o niej jako o rzeczy, której jesteśmy właścicielami, a nadto, że ta "rzecz" jest podstawą naszego poczucia tożsamości.

xr W niniejszym omówieniu pojęcia własności nie można pominąć pewnej istotnej postaci stosunku do

126

posiadanych rzeczy, która rozkwitła w XIX wieku, stopniowo zanikała w dziesięcioleciach następujących po pierwszej wojnie światowej, aby dzisiaj niemalże zupełnie zagaść. Dawniej wszystko, co człowiek posiadał było otaczane troską i dbałością, wykorzystywane prawie do granic możliwości. Kupowano po to, by się "trzymało", "nosiło", itp. XIX wiek mógłby w formie motto wybrać sobie hasło, "Stare jest piękne!" Dzisiaj wartością stała się koń- i sumpcja, nie zaś zachowanie w dobrym stanie, kupuje się po to, by zaraz wyrzucić. Niezależnie od tego, czy nabywamy samochód, sukienkę czy jakiś gadżet, bawimy się nimi przez krótki czas, a gdy już nas znudzą, pozbywamy się ich, bowiem stały się "stare" i kupujemy najmodniejszy wzór. Nabycie przejściowe, posiadanie i użytkowanie, wyrzucenie (lub jeśli to możliwe zyskowna wymiana na lepszy model), nowy nabytek - tak wygląda błędne koło konsumpcji-kupowania, a mottem dzisiejszych czasów z pewnością może być hasło: "Nowe jest piękne!" Najbardziej uderzającym przykładem współczesnego fenomenu konsumpcyjnego kupowania jest najprawdopodobniej prywatny samochód. Wiek nasz pragnie nosić miano "wieku samochodu", albowiem całą ekonomię zbudowaliśmy wokół wytwarzania samochodów, a całe nasze życie w ogromnym stopniu determinuje powstanie i upadek samochodowego rynku, i

Dla tych, którzy go posiadają, samochód wydaje-i się życiową koniecznością, dla tych, którzy go nie mają, w szczególności np. dla ludzi z tzw. krajów socjalistycznych, jest symbolem szczęścia.

Najwidoczniej jednak uczucie, jakim darzymy własny pojazd nie należy do trwałych i głębokich, lecz jest raczej miłością przelotną, albowiem zmieniamy samochody

127

często - po dwu latach, czasami nawet po upływie roku samochód zaczyna nas nudzić, mówimy "ten stary samochód" i już zaczynamy rozglądać się za możliwością zrobienia "dobrego interesu" na kupnie nowego. Od rozpoznania walorów poszczególnych samochodów aż do nabycia cała transakcja traktowana jest jako gra, w której nawet oszustwo jest dopuszczane, a sam "dobry interes" przysparza równie dużo radości, jeśli nie więcej, niż ostateczna nagroda - nowy model stojący na podjeździe.

Aby wyjaśnić rażącą pozornie sprzeczność między posiadaniem przez właściciela samochodu a krótkim okresem radości, jakiej on mu dostarcza, należy wziąć pod uwagę kilka czynników. Po pierwsze, związek właściciela ze swym samochodem zawiera element depersonalizacji - samochód nie jest konkretnym przedmiotem, który trzyma się dlatego, iż jest się do niego przywiązany, lecz symbolem statusu, rozszerzeniem poczucia siły - czymś podbudowującym ego. Nabywając samochód, w istocie nabywa się nowy element własnego ja. Po drugie, kupowanie nowego samochodu co dwa lata, zamiast, powiedzmy, co sześć, wzmacnia dreszczyk emocji towarzyszący nabywaniu; zdobywanie nowego samochodu jest rodzajem defloracji, wzmacnia poczucie sprawowania kontroli, a im częściej się to zdarza, tym więcej namiętności angażuje. Po trzecie, częste nabywanie samochodu oznacza częstsze okazje "zrobienia interesu" - osiągnięcia zysku w wyniku wymiany - co rodzi zadowolenie głęboko zakorzenione w skłonnościach współczesnych mężczyzn i kobiet. Czwarty czynnik jest niezwykle ważny: to potrzeba doświadczania nowych bodźców, gdyż stare po krótkim czasie wyczerpują swą atrakcyjność, a ich

monotonia nuży. We wcześniejszych dyskusjach nad zagadnie-

128

niem bodźców (The Anatomy of Human Destructw-ness) dokonywałem rozróżnienia między bodźcami "stymulującymi" a "prostymi". Wynikiem tego roz-'różnienia było następujące stwierdzenie: "Im bardziej «prosty» jest dany bodziec, tym częściej musi zmieniać swą intensywność i/lub rodzaj; im bardziej jest "stymulujący", tym dłużej zachowuje swe stymulujące właściwości i tym mniej konieczne są zmiany jego intensywności i treści". Wreszcie piąty i najważniejszy czynnik zasada się na zmianie charakteru społecznego w ostatnich stu latach. W wyniku tych przemian nie doszło wprawdzie do zniesienia orientacji na posiadanie, uległa ona jednak znacznej modyfikacji. (Przejście od charakteru zbierackiego, do merkantylnego omawiam w rozdziale VII.)

Poczuciem posiadania [the proprietary feeling] zabarwiony jest nasz stosunek do wielu rozmaitych osób, np. lekarzy, dentyków, adwokatów, przełożonych, podwładnych. Ludzie wyrażając to mówią: "mój lekarz", "mój dentysta", "mój pracownicy", itd. Oprócz jednak nastawienia traktującego inne osoby jak własność, w jednostkowym doświadczeniu kryje się nieskończona liczba przedmiotów, uczuć nawet, które mają charakter własności. Na przykład rozważmy zdrowie i chorobę. Ludzie mówiąc o stanie swego zdrowia nasycają swą wypowiedź poczuciem posiadania, nawiązując do i ch choroby, ich operacji, ich kuracji, ich diet, ich lekarstw. W oczywisty sposób zdają sobie sprawę, że zdrowie i choroba stanowią własność, nacechowany poczuciem własności stosunek do złego zdrowia jest analogiczny, powiedzmy, do stosunku jaki ma akcjonariusz do swych akcji, które tracą część swej wyjściowej wartości na upadającym rynku.

W podobny sposób własnością stają się idee i poglądy, a nawet przyzwyczajenia. Na przykład kimś,
129

kto każdego ranka spożywa na śniadanie to samo, o tej samej porze, może wstrząsnąć najmniejsza nawet zmiana rutyny, bowiem jego zwyczaj stał się własnością, a jej strata zagraża poczuciu bezpieczeństwa.

Obraz tak powszechnej obecności egzystencjalnego modus posiadania może uderzać wielu czytelników jako zbyt negatywny i jednostronny - i rzeczywiście taki jest. Chciałem naszkicować przeważające nastawienie społeczne w pierwszej kolejności, aby uzyskać obraz tak jasny, jak to tylko możliwe. Istnieje jednak pewien element, który może do pewnego stopnia zrównoważyć pesymistyczny wymiar wygłoszonych przed chwilą tez, chodzi o coraz bardziej popularną wśród młodszego pokolenia postawę, ..diametralnie różną od postaw większości społeczeństwa. Wśród młodzieży właśnie dają się zauważyć wzorce konsumpcji, które nie są ukrytymi formami zachłanności i posiadania, lecz wyrazem prawdziwej radości, jaką czerpie się z wykonywania rzeczy lubianych bez oczekiwania w zamian czegoś "stałego". Ci młodzi ludzie podróżują daleko, często wśród niewygód, aby posłuchać muzyki, którą lubią, zobaczyć miejsca, które zapragnęli zwiedzić, spotkać się z ludźmi, z którymi chcieliby porozmawiać. Czy ich cele są równie wartościowe, jak się im wydaje, nie stanowi tutaj przedmiotu pytania - nawet jeśli nie mają wystarczającej powagi, przygotowania czy skupienia, ci młodzi ludzie usiłują być, nie interesuje ich natomiast, co dostaną w zamian ani co będą posiadać. Wydają się również bardziej szczerzy niż pokolenia poprzednie, chociaż filozoficznie i politycznie są często naiwni. Nie polerują przez cały czas swoich ja, aby stać się bardziej cennym "towarem" na rynku. Nie osłaniają swojego wizerunku permanentnym

130

kłamstwem, niezależnie czy uświadamiają go sobie, czy nie. Nie wydatkują energii na represjonowanie prawdy, jak czyni to większość. Często wywierają nietrywialne wrażenie na swoich rodzicach urzeczywistnianą w praktyce uczciwością - bowiem ci drudzy w tajemnicy podziwiają ludzi, którzy znają i mówią prawdę. Istnieją wśród nich orientacje polityczne i religijne wszelkich możliwych odcieni, lecz również wiele grup nie ma jakiegokolwiek określonej ideologii czy doktryny, a ich członkowie mogą o sobie powiedzieć, że po prostu "poszukują". Oczywiście mogą się nie odnaleźć, nie znaleźć celu, który nadałby kierunek praktycznemu życiu, ale szukają drogi do samych siebie, miast posiadać i konsumować. Ten pozytywny element zarysowanego obrazu trzeba jednak obwarować zastrzeżeniem. Wielu z tych młodych ludzi (a ich liczba znacząco spadła od końca lat sześćdziesiątych) dotąd jeszcze nie przeszło od wolności o d do wolności d o, zamiast tego zwyczajnie buntują się bez usiłowania odnalezienia celu, do którego można dążyć, wyjąwszy jedynie cel negatywny, czyli wolność od wszelkich ograniczeń i zależności. Podobnie jak w przypadku ich mieszczańskich rodziców, ich własne motto również brzmi: "Nowe jest piękne!" Wypracowali sobie także niemalże fobię braku zainteresowania dla wszelkiej tradycji, włączając w nią również wytwory największych umysłów. Pogrążeni w rodzaju naiwnego narcyzmu zakładają, iż potrafią sami odkryć wszystko, co warte jest odkrycia. Ich ideałem jest powrót do dzieciństwa, a tacy autorzy jak Marcuse produkują dogodne ideologie, w myśl których powrót do dzieciństwa - a nie rozwój ku dojrzałości - jest ostatecznym celem rewolucji socjalistycznej. Są szczęśliwi dopóki są młodzi na tyle, aby trwała ich euforia, lecz wielu

131

z nich wychodzi z okresu młodości srodze rozczarowanymi, nie dopracowanymi się dobrze

ugruntowanych przekonań, bez odnalezienia własnego duchowego centrum. Często zmieniają się w zawiedzione, apatyczne jednostki lub w nieszczęśliwych fanatyków zniszczenia. Nie wszyscy oczywiście, którzy rozpoczynają od wielkich nadziei, kończą rozczarowaniem, lecz liczba tych drugich nie jest niestety znana. Na ile wiem, nie ma żadnych wartościowych danych statystycznych ani trafnych szacunków, a nawet gdyby takowe były, wydaje się wręcz niemożliwa pewność co do ocen jednostkowych. Dzisiaj miliony ludzi w Ameryce i w Europie usiłują nawiązać kontakt z tradycją i odnaleźć nauczycieli, którzy wskazałoby im drogę. W większości jednak przypadków mistrzów i ich doktryny można uznać za szalbierstwa, inni z kolei są skażeni duchem z natłoku kampanii reklamowych, a jeszcze inni zamieszani są w finansowe i prestiżowe interesy rozmaitych guru. Niektórzy ludzie mogą odnosić jakieś rzeczywiste korzyści ze stosowania takich metod, niezależnie od zawartego w nich pozoru, inni będą jednak stosować je bez żadnej poważnej intencji wewnętrznej przemiany. Tylko szczegółowa analiza jakościowa i ilościowa owych nowych wyznawców mogłaby określić proporcje każdej z tych grup.

Z moich prywatnych szacunków wynika, że liczba ludzi młodych (a także pewna liczba starszych) zainteresowanych poważnie przemianą modus posiadania w modus bycia jest większa od kilku tylko rozproszonych osobników. Uważam, iż zupełnie spora liczba grup oraz jednostek zmierza w kierunku bycia, że uosabiają oni nowy trend przekraczający orientację na posiadanie, charakterystyczną dla większości,

132

oraz że ich działalność nie jest pozbawiona znaczenia dla ludzkiej historii. Nie byłby to pierwszy przypadek, kiedy mniejszość wskazuje kierunek rozwoju historii. Istnienie tej mniejszości pozwala żywić nadzieję na zasadniczą przemianę nastawienia - z posiadania na bycie. Nadzieja ta jest realna, ponieważ niektóre z czynników umożliwiających powstanie tychże nowych postaw wynikają ze zmian historycznych, które z trudem dałoby się odwrócić, a mam na myśli - załamanie się patriarchalnej supremacji mężczyzny nad kobietą oraz rodziców nad dziećmi. O ile polityczna rewolucja XX wieku, Rewolucja Październikowa, skończyła się fiaskiem (zbyt wczesnie jeszcze na osądzenie politycznych rezultatów rewolucji chińskiej), o tyle zwycięskimi w naszym stuleciu - choćby tylko na etapach wstępnych - okazały się rewolucje kobiet, dzieci oraz rewolucja seksualna. Ich zasady zostały bowiem zaakceptowane w świadomości ogromnej liczby osób, a stare ideologie z każdym dniem stają się coraz bardziej bezsensowne.

Istota posiadania

•i- Istota egzystencjalnego modus posiadania daje / się wywieść z istoty własności prywatnej. W owym modus egzystencji liczy się tylko nabywanie własności i nieograniczone prawo do zatrzymania tego, co zdobyłem. Modus posiadania wyklucza pozostałe, nie wymaga bowiem żadnego dalszego wysiłku z mojej strony nakierowanego na utrzymanie własności lub uczynienie twórczego użytku z niej. Budda słowo "pragnienie" opisywał ten modus zachowania, który przekształca każdego i wszystko w martwą

133

rzecz oraz przedmiot czyjejs władzy, judaizm zaś oraz chrześcijaństwo opatrywały mianem zawiści. Zdanie "Mam coś" wyraża stosunek między podmiotem, Ja (lub on, my, ty, oni), a przedmiotem P. Zakładam, że zarówno przedmiot, jak i podmiot są stałe, niezmiennie. Czy rzeczywiście jednak w podmiocie zawiera się coś niezmiennego? A w przedmiocie? Wszak umrę, mogę utracić pozycję społeczną, która gwarantuje mi posiadanie czegokolwiek. W identyczny sposób przedmiot pozbawiony jest starości - może zostać zniszczony, zagubiony, utracić swą wartość. Mówienie o posiadaniu czegoś na stałe opiera się na iluzji niezmiennej i niezniszczalnej substancji. Nawet jeśli wydaje się, że coś posiadam, to w istocie nie mam nic, gdyż moje posiadanie, moja własność, kontrola sprawowana nad przedmiotem jest tylko przejściowym momentem w procesie życia.

W zaprezentowanej analizie stwierdzenie "J [ja, podmiot] posiadam P [przedmiot]" wyraża definicję ja skonstruowaną na podstawie mojego posiadania P. Podmiot nie jest mną, lecz ja jestem tym, co posiadam. Moja własność konstytuuje zarówno mnie, jak i moją tożsamość. Myśl, którą wypowiada się w stwierdzeniu: "Ja jestem ja", brzmi w istocie:

"Ja jestem, gdyż posiadam X", przy czym X oznacza wszystkie występujące w przyrodzie przedmioty oraz osoby, z którymi nawiązuję stosunek oparty na władzy, dzięki której mogę je kontrolować oraz uczynić trwale moimi.

W modus posiadania nie daje się ufundować żaden żywy związek między mną a tym, co posiadam.

Zarówno posiadany przedmiot, jak i ja stają się rzeczami, a ja posiada rzecz, gdyż dysponuje siłą, dzięki której może uczynić ją swoją. Zachodzi tu również stosunek odwrotny: rzecz posiada mnie, gdyż

134

moje poczucie tożsamości, mój normalny stan psychiczny, wspiera się na moim posiadaniu rzeczy (w istocie na największej liczbie rzeczy, jak to tylko możliwe). Egzystencjalny modus posiadania nie daje się ustanowić w ramach żywego, twórczego procesu zachodzącego między przedmiotem a podmiotem, jedno i drugie zamienia bowiem w rzeczy. Taka relacja nie należy do życia, lecz do śmierci.

Posiadanie - siła - bunt

Tendencja do wzrostu w ramach określonej natury wspólna jest wszystkim istotom żywym. Stawiamy opór wszystkim usiłowaniom powstrzymania naszego rozwoju w ramach określonych przez naszą strukturę. Aby przełamać ten opór - niezależnie czy go sobie uświadamiamy, czy nie - potrzebna jest siła fizyczna lub psychiczna. Przedmioty nieożywione opierają się próbom zmiany ich składu fizycznego, rozmaicie wykorzystując energię zawartą w ich atomowych i cząsteczkowych wiązaniach. Nie walczą jednak przeciwko swym użytkownikom. Zastosowanie wobec istot żywych heteronomicznej siły (tj. siły próbującej zmusić nas do przemiany sprzecznej z naszą strukturą, a więc szkodliwej dla naszego rozwoju) wywołuje opór we wszelkich możliwych formach - opór bezskuteczny i częstokroć nieświadomy. Ograniczeniu natomiast ulega wolna, spontaniczna ekspresja woli niemowlęcia, dziecka, młodzieńca, a nawet dorosłego - ich głód wiedzy, prawdy oraz pragnienie miłości. Dojrzewająca jednostka zmuszana jest do porzucenia znacznej części swej autonomii, prawdziwych pragnień i zainteresowań oraz woli własnej, w zamian zaś przyswoić sobie musi wolę pragnienia i odczucia, które nie są autonomiczne, lecz zostały jej narzucone w społecznych wzorcach

135

odczuwania i myślenia. Społeczeństwo oraz jego psychofizyczny reprezentant, czyli rodzina, mają przed sobą rozwiązanie rzeczywiście trudnego zagadnienia:

w jaki sposób złamać wolę jednostki bez równoczesnego uświadomienia jej operacji na niej wykonywanych? Jednak w skomplikowanym procesie indoktrynacji, nagród, kar oraz stosownej ideologii udaje się to zagadnienie rozwiązać wystarczająco dobrze, aby większość ludzi wierzyła, iż działa wedle swej własnej woli, bez zdawania sobie zupełnie sprawy, iż sama ta wola jest uwarunkowana i manipulowana.

Najwięcej trudności podczas tłumienia woli przysparza seksualność, albowiem mamy do czynienia z niezwykle silną skłonnością porządku naturalnego, którą dużo trudniej manipulować niż innymi pragnieniami. Z tego względu społeczeństwo szczególnie silnie stara się zwalczać pragnienia seksualne, silniej niż pozostałe ludzkie dążności. Nie ma tutaj potrzeby cytowania rozmaitych kalumni ciskanych na seksualność, począwszy od moralnego punktu widzenia (zło), aż po stanowisko medyczne (masturbacja szkodliwa jest dla zdrowia). Kościół nie zezwala na kontrolę urodzin, w istocie nie przez wzgląd na świętość życia (taka troska powinna doprowadzić do potępienia kary śmierci oraz wojny), lecz w celu poniżenia seksualności wykorzystywanej inaczej niż do prokreacji.

Wysiłek wkładany w tłumienie seksualności byłby trudny do zrozumienia, gdyby chodziło w nim jedynie o seks jako taki. W rzeczywistości jednak to nie seks, lecz złamanie ludzkiej woli jest celem przyświecającym upadłaniu seksualności. W wielu tzw. prymitywnych społeczeństwach nie istniały żadne tabu seksualne. Ponieważ kultury te funkcjonowały

136

bez wyzysku i dominacji, przeto nie musiały łamać woli jednostki. Nie musiały piętnować seksu i mogły sobie pozwolić na swobodne rozkoszowanie się przyjemnością erotycznego związku pozbawionego poczucia winy. Najbardziej godne podkreślenia w tych społeczeństwach jest chyba to, że wolność seksualna nie prowadzi w nich do seksualnego opętania. Po okresie raczej przejściowych związków, jednostki łączą się w pary i nie mają szczególnej ochoty na zmianę partnerów. Niemniej jednak gotowe są rozdzielić się, kiedy wygaśnie miłość. W tych nie zorientowanych na własność grupach radość erotyczna jest ekspresją ich bycia, nie zaś wynikiem seksualnego zawłaszczania. Mówiąc te słowa, nie mam zamiaru sugerować, iż powinniśmy powrócić do życia ludów pierwotnych

- po prostu jest to niemożliwe, nawet gdybyśmy chcieli, chociażby z tej przyczyny, iż proces indywidualizacji, jednostkowej dyferencjacji oraz dystans jaki pokonała cywilizacja nadały miłości osobowej wymiar, jakiego nie miała w społeczeństwach pierwotnych. Nie jesteśmy w stanie się cofnąć, możemy tylko iść naprzód. Istotne jest to, iż nowe formy społeczne wyzbyły własności [w oryg.: propertylessness

- tłum.] będą musiały zmierzyć się z seksualną żądzą, która właściwa jest wszystkim społeczeństwom opartym na strukturze posiadania.

Pragnienie seksualne jest wyrazem niezależności, która charakteryzuje stosunkowo wczesny okres życia (masturbacja). Jej potępienie służy złamaniu woli dziecka i przepojeniu go poczuciem winy, w wyniku czego staje się bardziej uległe. W dużej mierze poryw przełamania seksualnego tabu jest w istocie wynikiem buntu nakierowanego na odzyskanie wolności. Samo jednak przełamanie tabu do żadnej większej wolności nie prowadzi, bunt roztopia się, jak

137

to zazwyczaj bywa, w seksualnej satysfakcji... i następującym po niej poczuciu winy. Jedynie osiągnięcie wewnętrznej niezależności może prowadzić do wolności, a jednocześnie likwidować potrzebę bezwonnego buntu. To samo tyczy się wszelkiego innego zachowania, które zmierza do wykonywania zakazanych praktyk w celu odtworzenia własnej wolności. W istocie tabu tworzą obsesje seksualne i perwersje, ale te ostatnie bynajmniej nie pociągają za sobą wolności. Bunt dziecka manifestuje się na wiele różnych

sposobów: przez odrzucenie reguł wymaganych przy utrzymywaniu czystości, przez niejedzenie lub przejadanie się, przez agresję i sadyzm oraz przez wiele innych aktów samodestrukcji. Często bunt przejawia się jako rodzaj ogólnego "strajku" - rezygnacja z zainteresowania światem, lenistwo, bierność, aż do zdecydowanie patologicznych postaci samozniszczenia. Rezultaty tego boju sił między dzieckiem a rodzicami są przedmiotem artykułu Davida E. Schec-tera, Infant Development. Wszelkie dane wskazują, że oddziaływanie heteronomiczne na dziecko oraz późniejszy proces jego rozwoju są najgłębszymi przyczynami patologii psychicznej, w szczególności jego późniejszej destrukcyjności.

Należy jednak jasno zrozumieć, że wolność nie oznacza swoistego laissez-faire ani arbitralności. Istoty ludzkie wyposażone są w specyficzną strukturę - jak inne gatunki - i mogą rozwijać się wyłącznie w tej strukturze. Wolność nie oznacza wolności o d wszelkich wiodących zasad. Wolność jest wolnością d o rozwoju zgodnego z prawami struktury egzystencji ludzkiej (autonomicznymi restrykcjami). Oznacza posłuszeństwo zasadom, które rządzą opty-

138

malnym rozwojem jednostki. Wszelki autorytet, który sprzyja osiągnięciu tegoż celu jest "autorytem racjonalnym", kiedy owo sprzyjanie urzeczywistnione jest w wyniku mobilizowania aktywności dziecka, stymulacji krytycznego myślenia oraz wiary w życie. Jest "autorytetem irracjonalnym", kiedy nakłada na dziecko heteronomiczne normy, służące celom autorytetu, a nie celom szczególnej struktury dziecka. Egzystencjalny modus posiadania, nastawienie skoncentrowane na własności i zysku, z konieczności wywołuje pożądanie - a w istocie potrzebę - władzy. W celu sprawowania kontroli nad żywymi ludźmi musimy używać władzy po to, by przełamać ich opór. Celem utrzymania kontroli nad prywatną własnością zmuszeni jesteśmy używać władzy, aby strzec jej przed tymi, którzy mogliby nam ją zabrać, gdyż podobnie jak my, nigdy nie mają jej dosyć. Pożądanie własności prywatnej tworzy pragnienie stosowania gwałtu w celu rabowania innych w otwarty lub skryty sposób. W modus posiadania szczęście jednostki spoczywa w jej nadrzędności względem innych jednostek, we władzy, a w ostatecznym rozrachunku w zdolności do pokonania, obrabowania, zabicia. W modus bycia opiera się na miłości, dzieleniu się, dawaniu.

Inne czynniki wpływające na trwałość modus posiadania

Język jest ważnym czynnikiem umacniającym orientację na posiadanie. Imię osoby - a wszyscy posiadamy imiona (a wkrótce już może numery, jeśli obecny pęd ku depersonalizacji utrzyma się) - tworzy iluzję, iż jest ona lub on istotą nieśmiertelną.

139

Osoba i nazwisko stają się ekwiwalentami, imię dowodzi, iż jednostka jest trwałą, niezniszczalną substancją, nie zaś procesem. Niektóre rzeczowniki mają tę samą funkcję: np. miłość, duma, nienawiść, radość, i sprawiają wrażenie solidnych substancji, lecz przecież w istocie pozbawione są rzeczywistości i zaciemniają jedynie to, iż mamy w ich przypadku do czynienia wyłącznie z procesami zachodzącymi wewnątrz jednostek ludzkich. Nawet rzeczowniki, które są nazwami rzeczy, jak "stół" czy "lampa", wprowadzają w błąd. Słowa zdają się wskazywać, iż mówimy o niezmiennych substancjach, chociaż wiemy, że rzeczy nie są niczym innym niż procesami przemian energii, które powodują określone wrażenia w naszych systemach cielesnych. Wrażenia te nie są postrzeżeniami poszczególnych rzeczy takich, jak stół czy lampa, ale są wynikiem procesu kulturowo zapośredniczonego nauczania, który powoduje, że określone wrażenia przybierają formę poszczególnych przedmiotów spostrzeganych. Naiwnie wierzymy, iż rzeczy, jak stół czy lampa, istnieją jako takie, a nie zdajemy sobie sprawy, że społeczeństwo uczy nas, jak przekształcać wrażenia w postrzeżenia, które pozwalają nam manipulować zewnętrznym światem w celu usprawnienia nas do przeżycia w danej kulturze. Jeżeli tylko obdarzymy nazwą dany przedmiot spostrzeżenia, to wydaje się ona gwarantować ostateczną i niezmienną realność przedmiotu.

Potrzeba posiadania opiera się na innym jeszcze ifilarze: chodzi o biologicznie zakodowane pragnienie życia. Niezależnie czy jesteśmy szczęśliwi, czy nie, nasze ciało zmusza nas do pościgu za nieśmiertelnością. Kiedy już wiemy z doświadczenia, że umrzemy, wtedy rozpoczynamy poszukiwanie rozwiązań, które pozwolą nam wierzyć, iż mi-

140

mo wszelkich przesłanek empirycznych jesteśmy nieśmiertelni. Pragnienie to wyraża się w rozmaitych formach, np. wiara faraonów, że ich ciała zmumifikowane w piramidach dostąpią nieśmiertelności, religijne fantazje o życiu po śmierci w krainie szczęśliwych łowów, prowadzonych przez szczęśliwych wojowników, raj chrześcijan i mahometan. We współczesnych społeczeństwach, począwszy od XVIII wieku, "historia" oraz "przyszłość" stały się substytutami chrześcijańskiego nieba - sława, znakomitość, nawet niewielki rozgłos - wszystko, cokolwiek gwarantuje choćby przypis w księdze historii, tworzy cząstkę nieśmiertelności. Żądza władzy nie jest po prostu rodzajem świeckiej próżności - ma wymiar religijny dla tych, którzy już wcale nie wierzą w tradycyjne życie pozagrobowe. (Szczególnie łatwo można to zauważyć u przywódców politycznych.) Opinia publiczna ściele drogę do nieśmiertelności, a specjaliści od public relations grają rolę współczesnych kapłanów.

Być może posiadanie własności lepiej niż cokolwiek innego zaspokaja łaknienie nieśmiertelności i stąd wywodzi się właśnie siła nastawienia na posiadanie. Jeżeli bowiem moje ja konstytuowane jest przez to, co posiadam, to jestem nieśmiertelny o tyle, o ile moje rzeczy są niezniszczalne. Od starożytnego Egiptu aż po czasy obecne - od nieśmiertelności fizycznej, osiągniętej przez mumifikację ciała, aż po nieśmiertelność prawną, gwarantowaną testamentem - ludzie przedłużali swe życie poza datę fizycznej i psychicznej śmierci. Prawną mocą testamentu zapewnia się rozdysponowanie własności, które zobliguje przyszłe pokolenia; dzięki prawom dziedziczenia stają się - jeśli byłem posiadaczem kapitału - nieśmiertelny.

141

Modus posiadania a charakter analny

W zrozumieniu modus posiadania może pomóc odwołanie się do jednego z najbardziej znaczących odkryć Freuda, że wszystkie dzieci po przejściu okresu zwykłej biernej receptywności - po którym następuje okres agresywnej, eksploatatywnej receptywności - przed osiągnięciem dojrzałości, przechodzą jeszcze fazę nazywaną analno-erotyczną. Freud odkrył, że właściwości tego okresu często dominują później w rozwoju osobowym prowadząc do rozwoju charakteru analnego, tzn. właściwego dla osób, które większość energii życiowej kierują na posiadanie, oszczędzanie, zbieranie pieniędzy i rzeczy materialnych, a także uczuć, póż, słów i energii. Temu charakterowi skąpca zazwyczaj towarzyszą cechy takie, jak zamiłowanie do porządku, punktualność, upór, przy czym każda z nich ujawnia się w natężeniu znacznie przekraczającym normę. Istotnym aspektem freudowskiej koncepcji jest - uzasadniony mnogością przykładów - symboliczny związek między pieniędzmi a kałem: złotem i brudem. Pojęcie charakteru analnego jako charakteru jednostki nie osiągnącej dojrzałości, zawiera w istocie surową krytykę mieszczańskiego społeczeństwa XIX wieku, w którym cechy tegoż charakteru tworzyły obowiązujące normy moralne i uważane były za wyraz "ludzkiej natury". Freudowskie zrównanie pieniądze = kał zakłada, wprawdzie niejawnie i zapewne nieświadomie, krytykę funkcjonowania społeczeństwa mieszczańskiego oraz jego żądzy posiadania i może być zestawione z Marksowską analizą pieniądza z Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.

Niezbyt istotny jest tutaj sąd Freuda, iż określona faza rozwoju libido jest pierwotna względem for-

142

mowania się charakteru (w mojej koncepcji jest ona produktem interpersonalnych konstelacji, w jakich jednostka znajduje się we wczesnym okresie życia oraz, w pierwszym rzędzie, warunków społecznych zawiadujących tym formowaniem). Ważne w odkryciu Freuda jest to, że w kwestii posiadania ustalenie dominującej orientacji następuje w okresie poprzedzającym osiągnięcie pełnej dojrzałości, a jeśli zyskuje wymiar permanentny, to staje się patologią. Innymi słowy, osoba skoncentrowana wyłącznie na posiadaniu jest neurotykiem, osobą chorą umysłowo, a z tego wynika, że społeczeństwo, w którym przeważa charakter analny jest społeczeństwem chorym.

Asceza i równość

Większość moralnych i politycznych dyskusji skupia się wokół kwestii: posiadać czy nie posiadać? W kontekście moralno-religijnym oznacza to alternatywę: życie ascetyczne albo rozwiązłe, przy czym to drugie zawiera w sobie zarówno twórczą przyjemność, jak i nieograniczoną rozkosz. Alternatywa ta traci większość swego sensu, gdy położony zostanie nacisk nie na pojedynczy akt zachowania, lecz na nastawienie, będące jego podstawą. Zachowanie ascetyczne, które jest ciągłym zaabsorbowaniem, rezygnacją z przyjemności, może być wyłącznie negacją silnego pragnienia posiadania i konsumpcji. W ascezie pragnienia te mogą być stłumione, chociaż samo usiłowanie stłumienia posiadania i konsumowania może być wynikiem postawy nakierowanej na posiadanie. Jak wynika z danych psychoanalitycznych ta negacja przez nadkompensację występuje stosunkowo często: w przypadku fanatycznych wegetarian usiłu-

143

jących stłumić destrukcyjne popędy, fanatycznych przeciwników aborcji tłumiących swe mordercze impulsy, fanatyków "cnoty" poddających represji swe własne "grzeszne" pobudki. Istotne jest w tym przypadku nie samo przekonanie jako takie, lecz podtrzymujący je fanatyzm. Jak we wszystkich formach fanatyzmu można tu także domniemywać, iż służy on ukryciu innych, zazwyczaj przeciwstawnych, popędów.

W dziedzinie ekonomii i polityki podobnie błędną alternatywę można odkryć w sprzeczności pomiędzy programami nieograniczonej nierówności i absolutnej identyczności dochodów. Jeżeli majątek wszystkich osób jest funkcjonalny oraz osobisty, to posiadanie przez kogoś więcej niż mają inni nie stwarza żadnego problemu społecznego, gdyż posiadane dobra jako nieistotne nie wzbudzają zazdrości. Z drugiej strony, wszyscy zatroskani równością i głoszący, iż udział każdego w majątku społecznym powinien być idealnie równy, prezentują orientację na posiadanie podobnie silną, jak ich przeciwnicy, wyjąwszy jedynie to, iż ma ona charakter negatywny, wynikający z obsesji na temat równości. Niemniej realna motywacja stojąca za ich programem jest łatwo rozpoznawalna - to zazdrość. Domagający się, aby nikt nie posiadał więcej niż oni, bronią się tym samym przed zazdrością, którą odczuwaliby wobec każdego grosza majątku bliźniego. Tak naprawdę bowiem chodzi przecież tylko o to, aby wykorzystać luksus i nędzę. Równość nie

powinna więc oznaczać ilościowego zrównania każdej drobiny dóbr materialnych, lecz jedynie ograniczenie różnic w dochodach, by nie kreowały całkowicie różnego doświadczenia życia. W Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych. Marks zwraca uwagę, że to, co nazywa "utopijnym komunizmem", który

neguje

144

"osobowość człowieka w każdej dziedzinie [...] jest jedynie kulminacją takiej zazdrości i ściąganiem wszystkich w dół do uprzednio założonego minimum".

Posiadanie funkcjonalne

Dla pełnej oceny omawianego modus posiadania potrzebne jest jeszcze jedno zastrzeżenie dotyczące posiadania funkcjonalnego. Istnienie człowieka wymaga posiadania, troski i używania określonych rzeczy koniecznych do życia. Odnosi się to do naszych ciał, pożywienia, schronienia, ubioru oraz narzędzi. Taką formę posiadania można nazwać posiadaniem egzystencjalnym, gdyż zakorzeniona jest w samym istnieniu człowieka. Jest ona racjonalnie ukierunkowaną pobudką ufundowaną w walce o przetrwanie. Przeciwstawne mu posiadanie charakterologiczne, którym zajmowaliśmy się dotąd, i które stanowi namiętne dążenie do posiadania i gromadzenia, jest dążeniem bynajmniej nie wrodzonym, lecz będącym efektem wpływu warunków społecznych na swoistość biologiczną gatunku ludzkiego. -J

Posiadanie funkcjonalne nie pozostaje w konflikcie z byciem, charakterologiczne zaś z konieczności jest z nim sprzeczne. Nawet "sprawiedliwi" i "święci", jeżeli są ludźmi, to pragną posiadać w egzystencjalnym sensie; przeciętne natomiast jednostki pragną posiadać w obu podanych wyżej znaczeniach. (Zob. moje omówienie dyktomii egzystencjalnych i charakterologicznych w Mañ for Himself.)

V. Czym jest modus bycia

Większość z nas więcej wie o modus bycia niż o modus posiadania, gdyż posiadanie o wiele powszechniej występuje w naszej kulturze. Jednak bardziej istotna trudność czyni definiowanie tegoż modus znacznie kłopotliwszym od sformułowania treści niesionych w modus posiadania, chodzi o naturę samej różnicy między tymi dwoma modi.

Posiadanie odsyła do r z e c z y, a rzeczy są ustalone i opisywalne. Bycie natomiast związane jest z przeżycie m, a przeżywanie ludzkie zasadniczo opisywalne nie jest. Natomiast w całości poddaje się opisowi nasza persona - maska noszona przez każdego z nas, ja, które pokazujemy - gdyż jest ona w istocie rzeczą. W przeciwieństwie do niej żyjąca istota ludzka nie jest żadnym martwym obrazem i nie może być opisana na sposób rzeczy. Tak naprawdę, to w ogóle nie da się jej opisać. Wiele bowiem powiedzieć można o mnie, o moim charakterze, o moim całkowitym nastawieniu do życia. Tego typu wiedza oparta na wglądzie w dużym stopniu może umożliwić zrozumienie i opis moich własnych lub cudzych struktur psychicznych. Natomiast całość mnie, pełnia mej indywidualności, to co mnie czyni właśnie mną jest równie unikalna, jak odciski palców i nigdy nie pod-

146

daje się totalnemu zrozumieniu, nawet za pomocą empatii, gdyż nie istnieją dwie identyczne osoby ludzkie¹². Jedynie tam, gdzie uwikłani jesteśmy w rodzaj żywej, wzajemnej relacji do drugiego, możliwe staje się przezwycięzenie barier naszego rozdzielenia w takim stopniu, w jakim oboje partycypujemy w tańcu życia. Jednak nawet w tym wypadku pełnej identyfikacji z drugą osobą nie da się osiągnąć. Pojedynczy akt naszego zachowania nie poddaje się całościowej deskrypcji. Można zapełniać liczne strony rozpisując się o uśmiechu Mony Lizy, a wciąż jego obraz wymykać się będzie słowom, nie tylko wyłącznie mocą swej "tajemniczości". Uśmiech każdego z nas jest tajemniczy (poza wyuczonym, sztucznym uśmiechem sprzedawców). Nikomu nie uda się w pełni opisać wyrazu zainteresowania, entuzjazmu, pasji życia [w oryg.: biophilia - tłum.], nienawiści czy narcyzmu, który dostrzec można w oczach innego człowieka, ani też różnorodności grymasów, postaw, sposobów poruszania się charakterystycznych dla poszczególnych ludzi.

Aktywność bycia

Warunkami wstępnymi modus bycia są niezależność, wolność i zdolność do krytycznego rozumowania. Jego podstawowe właściwości określa aktywne istnienie, przy czym aktywność nie oznacza tutaj działalności zewnętrznej, jak w przypadku biznesu, lecz wewnętrzną i chodzi w niej o twórcze wykorzystanie

12 Ograniczenia te dotyczą najlepszej nawet psychologii. Kwestię tę szczegółowo omawiałem, porównując "negatywną psychologię" z "negatywną teologią" w eseju On the Limitations and Dangers of Psychology (1959).

147

stanie ludzkich możliwości. Bycie aktywnym urzeczywistnia się w swobodnym wyrazie swych talentów, zdolności, ogólnie mówiąc całego bogactwa darów jakimi - w różnym stopniu - obdarzone są wszystkie istoty ludzkie. Dochodzi do głosu jako odnowa duchowa, rozwój, spontaniczna ekspresja samego siebie, miłość, przekraczanie ograniczonego więzienia własnego, izolowanego ja, zainteresowanie, owo mistyczne to list, wreszcie jako dawanie. Jednak żadnego z tych przeżyć nie można w pełni oddać słowami. Słowa są naczyniami, które wypełnia przeżycie, ale przeżycie to każdorazowo przepelnia nakreślone przez nie granice. Słowa wskazują na przeżycie, ale samym przeżyciem nie są. Kiedy

doświadczenie swe wyrażam wyłącznie za pomocą myśli i słów, wtedy w tej samej chwili przeżycie wymyka mi się - milknie, umiera, staje się wyłącznie myślą. Tym samym bycie jest nie-opisywalne za pomocą słów i może być przekazane wyłącznie przez uczestniczenie w samym przeżyciu. W strukturze posiadania władza martwy świat, w strukturze bycia panują zasady życia i niewyraźnego przeżycia. (Rzecz jasna modus bycia dopuszcza również myśl, ale żywą i twórczą.)

Modus bycia można najpewniej opisać symbolem, który podsunął mi Max Hunziger - niebieskie szkło wydaje się niebieskie, kiedy obserwujemy je pod światło, gdyż absorbuje wszystkie kolory prócz niebieskiego. Czyli nazywamy szkło "niebieskim" dokładnie dlatego, że nie zatrzymuje częstotliwości światła, które odpowiadają wrażeniu niebieskiego koloru. Nazwa pochodzi więc nie od tego, co stanowi jego własność, lecz przeciwnie - od tego, co nie zostaje zatrzymane, ale wyemitowane.

Tylko w takim stopniu, w jakim ograniczymy funkcjonowanie modus posiadania, czyli niebycia - tzn. 148

zaprzestaniemy poszukiwać bezpieczeństwa i tożsamości, kurczowo czepiając się posiadanych rzeczy, "zagnieżdżając się" wśród nich, trzymając się ja i własności - możemy uwolnić modus bycia. "Być" wymaga rezygnacji z egocentryzmu i egoizmu, mówiąc zaś słowami mistyków - wymaga "pustki" i "ubóstwa".

Dla większości ludzi rezygnacja z orientacji na posiadanie okazuje się jednak nazbyt trudna, wszelkie usiłowania w tym kierunku napawają ich lękiem i brakiem poczucia bezpieczeństwa, czują się tak, jakby porzucono ich pośrodku oceanu nie nauczywszy pierwej pływać. Nie zdają sobie sprawy, że pozbywszy się protezy własności będą mogli wreszcie wykorzystywać samodzielnie właściwe im zdolności. Uniemożliwia zaś taką operację przekonanie, iż podobnie jak kalecy nie są w stanie poruszać się bez protez, tak pozbawienie ich posiadanych rzeczy zakończyć się musi upadkiem.

Aktywność i bierność

Bycie, w sensie nadanym przez nas temu pojęciu, zakłada zdolność do bycia aktywnym, bierność natomiast wyklucza bycie. Jednakże "aktywność" i "bierność" należą do słów najczęściej źle rozumianych z tego względu, iż współczesne ich znaczenie jest całkowicie odmienne od nadawanego im poczynając od klasycznej starożytności, przez Średniowiecze aż po Renesans. W celu zrozumienia pojęcia bycia musimy więc najpierw uściślić znaczenie kategorii aktywności i bierności.

Współcześnie aktywność jest zazwyczaj definiowana jako właściwość zachowania, które daje w efekcie widoczny rezultat i związane jest z określonym

149

wydatkiem energii. Na przykład rolnicy uprawiający ziemię mogą być określani jako aktywni, podobnie robotnicy przy taśmie montażowej, sprzedawcy namawiający swych klientów do kupna, maklerzy inwestujący pieniądze własne lub powierzone, lekarze kurujący pacjentów, urzędnicy sprzedający znaczki pocztowe, biurokraci wypełniający druki. I chociaż niektóre z tych aktywności wymagają więcej zainteresowania i koncentracji niż inne, nie ma to żadnego znaczenia dla treści samego pojęcia "aktywności". Jest bowiem aktywność, ogólnie rzecz biorąc, społecznie przyjętym zachowaniem, które daje w efekcie odpowiednie, społecznie użyteczne zmiany.

Współczesny sens aktywności odsyła wyłącznie do zachowania, nie zaś do osób, które za tymi zachowaniami stoją. Nie czyni żadnej różnicy między ludźmi, których do działania przymuszają zewnętrzne względem nich siły, jak to jest w przypadku niewolników, a ludźmi powodowanymi kompulsją wewnętrzną, np. lękiem. Nie jest również istotne czy oddające się aktywności osoby zainteresowane są swoją pracą, jak cieśle, kreatywni pisarze, uczeni lub ogrodnicy, czy też wykonywana praca jest im raczej obojętna i nie dostarcza satysfakcji, jak to zapewne jest w przypadku robotników przy taśmie montażowej lub urzędników na poczcie.

Współczesny sens aktywności nie czyni żadnej różnicy między aktywnością a zwykłym zajęciem. Niemniej między tymi dwoma pojęciami istnieje różnica fundamentalna, która dzieli określenia "wyalienowany" oraz "niewyalienowany" w ich odniesieniu do działalności. Oddając się aktywności wyalienowanej nie doświadczam siebie jako podmiotu tejże, mam do czynienia wyłącznie z rezultatem swych działań,

150

a on stanowi coś "poza", coś oddzielnego ode mnie, coś postawionego nade mną i przeciwko mnie. W wypadku aktywności wyalienowanej w istocie to nie ja działam, to na mnie działają siły wewnętrzne oraz zewnętrzne, oddzielając mnie od wyników mojej aktywności. W psychopatologii najłatwiej można zrozumieć istotę działalności wyalienowanej, odwołując się do przykładu osobowości obsesyjno-kompulsywnej. Osoby dotknięte taką przypadłością poddane są wewnętrznemu przymusowi wykonywania czynności niezależnych od ich woli, np. liczą stopnie, powtarzają pewne frazy, wykonują określone prywatne rytuały. Wykonywanie takich działań pozwala je nazywać osobami skrajnie aktywnymi, lecz -jak w dostatecznie przekonujący sposób wykazały badania psychoanalityczne - o władnięci są wewnętrzną siłą, której sobie nie uświadamiają. Podobnie bezspornym przykładem wyalienowanej aktywności jest sugestia posthipnotyczna. Człowiek, któremu w hipnotycznym transie zasugerowano wykonanie odpowiedniej czynności, po przebudzeniu nieświadomie te rzeczy robi, nie zdając sobie sprawy, że nie robi tego, co chce zrobić, lecz postępuje w myśl uprzednich rozkazów hipnotyzera.

Oddając się aktywności niewyalienowanej doświadczam siebie jako p o d m i o t u tejże aktywności. Jest ona bowiem procesem powoływania do bytu, tworzenia, zawiera nadto relację do wytworzonego przedmiotu. Aktywność moja jest manifestacją własnych zdolności wtedy, gdy stanowią z nią jedność. Taką niewyalienowaną działalność nazywam aktywnością twórczą¹³.
13 W Ucieczce od wolności użyłem terminu "aktywność spontaniczna", w pismach późniejszych zastąpiłem go pojęciem "aktywności twórczej".

151

Pojęcie "twórcza", jak go tu używam, nie odsyła do zdolności wytworzenia czegoś nowego lub oryginalnego, jak ma to miejsce w przypadku artysty lub naukowca. Nie odnosi się również do produktu mojej aktywności, lecz do jej j a k o ś c i. Obraz lub naukowy traktat mogą być całkowicie nietwórcze, tj. jałowe, z drugiej zaś strony procesy myślowe i emocjonalne zachodzące wewnątrz głęboko świadomej jednostki, która "widzi" drzewo zamiast zwyczajnie na nie patrzeć lub czyta wiersz doświadczając poruszeń uczucia, jakie poeta wyraził słowami, mogą być bardzo twórcze, chociaż nic się w nich nie "wytwarza". Aktywność twórcza oznacza stan aktywności wewnętrznej, bez konieczności powiązania z tworzeniem dzieła sztuki, naukowej koncepcji czy czegoś "użytecznego". Twórczość jest orientacją charakterologiczną, do której zdolne są wszystkie istoty ludzkie, przynajmniej w takim stopniu, w jakim nie są emocjonalnie kalekie. Osoby twórcze ożywiają niejako wszystko czego dotkną - i inne osoby, i rzeczy, i duchowość własną.

Aktywność i bierność - każde z tych pojęć może mieć podwójne znaczenie. Aktywność wyalienowana, rozumiana w sensie zwykłego zajęcia, jest w istocie biernością, gdy rozważamy jaw kontekście twórczości; bierność z kolei, ujmowana jako brak rozumianego jak wyżej zajęcia, może być aktywnością niewy-alienowaną. Dzisiaj rozróżnienia te mogą być szczególnie trudne do uzmysłowienia, gdyż zazwyczaj aktywność jest wyalienowaną biernością, twórczą pasywność zaś spotyka się rzadko.

Aktywność-bierność wedle mistrzów myśli

Współczesny sens pojmowania pojęć "aktywność" i "bierność" nie występuje w tradycji filozoficznej społeczeństw przedindustrialnych. Zresztą jest to zrozumiałe, gdyż alienacja pracy nie osiągnęła wówczas poziomu nawet porównywalnego z obecnym. Z tych to powodów ówczesni filozofowie, m.in. Arystoteles, nie czynili nawet ostrego rozróżnienia między "aktywnością" a zwykłym "zajęciem". W Atenach praca wyalienowana dotyczyła wyłącznie niewolników, natomiast praca fizyczna - wymagająca wykonywania czynności manualnych - jak się zdaje wyłączona była poza samo pojęcie praxis ("praktyka") [w polskich tłumaczeniach Arystotelesa używa się słowa "działanie" - tłum.], którym to terminem opatrywano wszelki rodzaj aktywności będący udziałem wolnego człowieka, a którego Arystoteles używa na oznaczenie swobodnej aktywności jednostki. (Zob. Nicholas Lobkowitz, Theory and Practice.) Mając to na uwadze można zrozumieć, dlaczego zagadnienie podmiotowo bezsensownej, wyalienowanej i w pełni zrutynizowanej pracy dla Ateńczyków praktycznie nie istniało. Mocą samej ich wolności w prosty sposób wynikało, że aktywność była dla nich twórcza i nasycona sensem.

Zdawszy sobie sprawę, iż najwyższą formą praxis, tj. aktywności - stawianą wyżej nawet od działalności politycznej - jest życie kontemplacyjne, poświęcone szukaniu prawdy, staje się bez wątpienia oczywiste, że Arystoteles nie podzielał naszych koncepcji aktywności i bierności. Założenie, że kontemplacja może nie być formą aktywności, dla Arystotelesa jest niemalże nie do pomyślenia. Przeciw-

152

153

nie, życie kontemplacyjne jest formą aktywności najlepszej części duszy, mianowicie nous. Niewolnik może cieszyć się przyjemnościami zmysłowymi w takim samym stopniu, jak wolny człowiek. Eudajmo-szczęśliwość polega jednak nie na przyjemne-

ma
ściach, ale na czynnościach zgodnych z cnotą (Etyka nikomachejska, 1177a 2 nn. [w polskim tłumaczeniu Arystotelesa ten paracytat brzmi: "bo szczęście polega nie na takich rozrywkach, lecz [...] na działaniu zgodnym z dzielnością etyczną"; Etyka nikomachejska, Warszawa 1982, s. 378 - tłum.]).

Stanowisko Tomasza z Akwinu, podobnie jak Arystotelesa, również pozostaje w sprzeczności z nowoczesnym pojęciem aktywności. Dla Akwinaty, życie poświęcone wewnętrznemu spokojowi i duchowej wiedzy, vita contemplativa, to najwyższa forma aktywności ludzkiej. Średniowieczny myśliciel przyznawał jednocześnie, iż życie codzienne, vita activa, przeciętnego człowieka, jest również wartościowe i prowadzi do szczęśliwości (beatitudo), z tym jednak zastrzeżeniem - a warunek ten jest podstawowy - by celem, ku któremu kierują się czyjeś działania, była szczęśliwość, a jednostka była w stanie kontrolować swe namiętności oraz ciało (Tomasz z Akwinu, Sum-ma, 2-2: 182, 183; 1-2: 4, 6). Jeżeli stanowisko Akwinaty jest rodzajem kompromisu, to współczesny Mistrzowi Eckhartowi autor Obłoku niewiedzy zdecydowanie sprzeciwia się uznaniu wartości życia aktywnego. Z drugiej strony sam Eckhart mówi jednakże o nim wiele dobrego. Sprzeczność pomiędzy tymi poglądami nie jest tak ostra, jak mogłoby się wydawać, gdyż wszyscy myśliciele zgadzają się, iż aktywność jedynie wtedy jest "[duchowo] zdrowa" [w oryg.: wholesome - tłum.], gdy jest zakorzeniona i stanowi ekspresję ostatecz-

nych etycznych oraz duchowych wymagań. Z tego też powodu nauczyciele duchowości uważali, iż "zajęcia", tj. aktywność oddzielną od duchowych podstaw człowieczeństwa, należy potępić¹⁴. Jako człowiek i jako myśliciel Spinoza ucieleśniał ducha i wartości żywe za czasów Eckharta, a więc cztery wieki przed nim. Jednocześnie był nadzwyczaj bystrym obserwatorem zmian zachodzących w społeczeństwie i przeciętnym człowieku. Był prekursorem nowoczesnej, naukowej psychologii i jednym z odkrywców wymiarów nieświadomego. Dzięki tak wzbogaconemu spojrzeniu zaproponował bardziej systematyczną i precyzyjną analizę różnicy między aktywnością a biernością.

W Etyce Spinoza dokonuje rozróżnienia między aktywnością i biernością (działaniem i byciem biernym) jako dwoma podstawowymi aspektami operacji duszy. Pierwszym kryterium działania jest fakt, iż wypływa ono z ludzkiej natury: "Mówię, że działamy, gdy w nas lub poza nami zachodzi coś, czego jesteśmy przyczyną adekwatną, tj. gdy z naszej natury wynika w nas lub poza nami coś, co jedynie przez nią samą może być zrozumiane jasno i wyraźnie. Natomiast mówię, że jesteśmy bierni (nos pati), gdy zachodzi w nas lub wynika z naszej natury coś, czego jesteśmy tylko częściową przyczyną" (Etyka, 3, def. 2) [Spinoza, Etyka, Kraków 1954, s. 142 - tłum.].

Zdania te mogą następcą pewną trudność współczesnemu czytelnikowi, który przyzwyczał się do myśli, iż pojęciu "natury ludzkiej" nie odpowiadają żadne

14 Bardziej szczegółowe rozważania poświęcone zagadnieniu życia aktywnego i kontemplacyjnego odnaleźć można w pismach W. Langego, N. Lobkowicza oraz W. Mietha (1971).

dające się przytoczyć dane empiryczne. Dla Spinozy jednak, podobnie i dla Arystotelesa, a także niektórych współczesnych neurofizjologów, biologów oraz psychologów, sprawa wygląda inaczej. Spinoza utrzymuje, iż natura ludzka w takim samym stopniu charakteryzuje człowieka, w jakim natura końska charakteryzuje konia, a co więcej, że dobro lub zło, sukces lub porażka, szczęśliwość lub cierpienie - zależą od stopnia w jakim danej jednostce uda się osiągnąć najpełniejsze urzeczywistnienie gatunkowej natury. Im bliżej jesteśmy modelowej natury ludzkiej, tym większe są nasza wolność i szczęśliwość. W spinozjańskim modelu istoty ludzkiej atrybutu aktywności nie można oddzielić od rozumu. O ile działamy w zgodzie z warunkami naszej egzystencji i świadomi jesteśmy tych warunków w ich rzeczywistości oraz konieczności - znamy prawdę o samych sobie. "Dusza nasza coś czyni, w czym innym zaś jest bierna, a mianowicie, o ile posiada idee adekwatne, o tyle z koniecznością coś czyni, o ile zaś posiada idee nieadekwatne, o tyle z koniecznością jest w czymś bierna" (Etyka, 3, tw. I) [Spinoza, op. cit., s. 143 - tłum.].

Pragnienia podzielone są na aktywne i pasywne (actiones oraz passiones). Te pierwsze zakorzenione są w uwarunkowaniach naszej egzystencji (chodzi oczywiście o pragnienia naturalne, nie o wypaczenia patologiczne), drugie zaś nie są podobnie zakotwiczone, lecz są wynikiem działania wewnętrznych lub zewnętrznych warunków zniekształcających. Pierwsze istnieją jedynie w granicach naszej wolności, drugie powodowane są przez zewnętrzne lub wewnętrzne siły. Wszystkie "afekty aktywne" są z konieczności dobre, natomiast "namiętności" mogą być dobre lub złe. Wedle Spinozy aktywność, rozum, wol-

ność, szczęśliwość, radość oraz samodoskonałość są nierozdzielnie powiązane w taki sam sposób, w jaki łączą się bierność, irracjonalność, zniewolenie, smutek, bezsilność i inne tendencje sprzeczne z wymaganiami natury ludzkiej (Etyka, 4, dod. 2, 3, 5; tw. 40, 42).

Spinozjańskie idee dotyczące kwestii namiętności i bierności zrozumieć można w pełni jedynie wówczas, gdy dotrze się do ostatniego - i jednocześnie najbardziej nowoczesnego - etapu jego myśli, a mianowicie do konstatacji, iż człowiek gnany irracjonalnymi namiętnościami jest chory psychicznie. W takiej mierze, w jakiej osiągamy najpełniejszy stopień rozwoju, jesteśmy nie tylko (względnie) wolni, silni, racjonalni i radośni, lecz również zdrowi psychicznie, o tyle zaś, o ile nie uda nam się urzeczywistnić tego celu, jesteśmy niewolni, słabi, wyzuci z racjonalności i przygnębieni. Spinoza - na ile udało mi się go zgłębić - jako pierwszy z nowoczesnych myślicieli postulował, iż zdrowie i choroby psychiczne są odpowiednimi następstwami dobrego i złego życia.

U podstaw spinozjańskiej teorii zdrowia psychicznego tkwi przekonanie, iż jest ono wynikiem dobrego życia. Choroba psychiczna jest natomiast symptomem porażki próby życia zgodnie z wymogami ludzkiej natury. "Natomiast, gdy chciwiec nie myśli o niczym innym, jak o zysku lub pieniądzach, a ambitny o sławie, to nie uchodzą oni za obłąkanych, ponieważ są zwykle nieznośni i nie uważa się ich za godnych nienawiści. W rzeczywistości jednak chciwość, ambicja, lubieżność itd. są rodzajami obłąkania chociaż nie zalicza się ich do chorób" (Etyka, 4, tw. 44) [Spinoza, op. cit., 1954, s. 290 - tłum.]. W tym stwierdzeniu, tak obcym myśli naszych cza-

sów, Spinoza uważa namiętności, które nie odpowiadają potrzebom natury ludzkiej za patologie, w istocie posuwa się tak daleko, by nazwać je obłąkaniem.

Spinozjańskie pojęcie aktywności i bierności jest najbardziej radykalną krytyką społeczeństwa

industrialnego. W przeciwieństwie do dzisiejszego przekonania, że osoby kierowane pożądaniem pieniędzy, własności i sławy uważane są za normalne i dobrze przystosowane, dla Spinozy są skrajnie bierne i zasadniczo obłąkane. Osoby aktywne w spinozjańskim sensie, który uosabiał on własnym życiem, stały się wyjątkami i w pewien sposób podejrzewane są o "neu-rotyczność", gdyż w tak małym stopniu przystosowane są do tzw. normalnej aktywności.

Marks pisał (w Rękopisach ekonomiczno-filozoficz-nych), że "wolna świadoma aktywność" (czyli aktywność ludzka) jest "gatunkową charakterystyką człowieka". Praca reprezentuje aktywność ludzką, a ludzka aktywność jest życiem. Z drugiej strony, kapitał reprezentuje zgromadzone, przeszłe, a w ostatecznej analizie - martwe (Grundrisse). Nie da się w pełni zrozumieć namiętnej odpowiedzialności, jaką wzbudzała w Marksie walka klas, kiedy nie zrozumie się, iż dla niego był to bój życia ze śmiercią, terażniejszości z przeszłością, ludzi z rzeczami, bycia z posiadaniem. Dla Marksa kwestia brzmiała: kto powinien rządzić kim - życie śmiercią czy śmierć życiem? Socjalizm oznaczał dla niego społeczeństwo, w którym

życie zwyciężyło śmierć.

Całość marksowskiej krytyki kapitalizmu i jego

wizja socjalizmu wynika z przekonania, iż ludzką samoistną aktywność paraliżuje system kapitalistyczny, celem więc musi być odtworzenie pełnej ludzkiej aktywności przez jej restytucję we wszystkich sferach życia. 158

Pomijając wszystkie sformułowania, na które wpływ miała klasyczna ekonomia, slogan jakoby Marks był deterministą, traktującym istoty ludzkie jako bierne przedmioty historii i odbierającym im wszelką możliwość aktywności, pozostaje w sprzeczności z jego myślą i oczywiste jest dla każdego, kto czytał całego Marksa, a nie kilka wyrwanych z kontekstu zdań. Poglądów Marksa nic chyba nie wyraża jaśniej, niż cytaty z jego własnej wypowiedzi: "Historia nie czyni nic, nie posiada żadnych kolosalnych bogactw, «nie walczy w żadnej walce». To raczej człowiek - prawdziwy żywy człowiek - jest tym, który posiada wszystko i ze wszystkim walczy. W żadnym razie nie «historia» używa człowieka dla urzeczywistnienia swych celów, jakby była zewnętrzną wobec niego osobą, raczej jest historia niczym więcej niż aktywnością człowieka ścigającego swe cele" (Marks, Engels Ćwieża Rodzina).

Ze współczesnych myślicieli nikt głębiej nie postrzegał biernego charakteru współczesnej aktywności niż Albert Schweitzer, który w swym studium o rozpadzie i odtworzeniu cywilizacji przedstawiał współczesnego człowieka jako zniewolonego, niepełnego, zdekoncentrowanego, patologicznie uzależnionego i "absolutnie biernego".

Bycie jako rzeczywistość

Dotąd opisywałem sens bycia, przeciwstawiając je posiadaniu. Jednakże drugie, równie istotne znaczenie, pojęcia bycia odsłonić się może jedynie wówczas, gdy zestawimy je kontrastownie z pozorem. Jeżeli więc na pozór wydają się życzliwi, natomiast moja życzliwość jest jedynie maską dla pragnienia 159

wykorzystania innych, lub też gdy wydają się odważni, a w istocie jestem skrajnie próżny, albo odwaga jest wyłącznie wynikiem tendencji samobójczych czy wreszcie gdy wydają się kochać swój kraj, a tak naprawdę promują wyłącznie własny egoistyczny interes, to pozór, tj. moje zewnętrzne zachowanie, pozostaje w drastycznej sprzeczności z rzeczywistymi siłami, które mnie motywują. Moje zachowanie wówczas różni się od mojego charakteru. A wszak to właśnie struktura charakteru określająca prawdziwe motywacje zachowania stanowi o moim rzeczywistym byciu. Zachowanie może być częściowo odbiciem mojego bytu, zazwyczaj jest tylko maską, którą zakładam dla urzeczywistnienia określonych celów. Behawiorizm traktuje tę maskę tak, jakby to były godne zaufania dane naukowe, gdy w istocie powinno się wejrzeć w realność wewnętrzną, która zazwyczaj nie jest ani uświadamiana, ani bezpośrednio obserwowalna. Właśnie pojęcie bycia jako "demaskowania", wedle słów Eckharta, jest centralną kategorią myśli Marksa, Spinozy oraz fundamentalnym odkryciem Freuda.

Zrozumienie rozbieżności między zachowaniem a charakterem, między noszoną maską a realnością, którą skrywa, jest głównym osiągnięciem psychoanalizy Freuda. Opracował on całą metodę badań (swobodne skojarzenia, analiza snów, przeniesienie, opór), nakierowaną na odkrycie instynktownych (seksualnych z natury) pragnień, które zostały poddane represji we wczesnym dzieciństwie. Późniejsze odkrycia psychoanalitycznej teorii i terapii przesunęły wprawdzie nacisk na obszar pierwszych kontaktów interpersonalnych, zasada pozostała jednak niezmienna:

tłumieniu podlegają wczesne oraz - jak ja uważani - również późne traumatyczne pragnienia i strachy. 160

Jedyny sposób leczenia, zarówno symptomów, jak i w ogóle schorzenia, zasadza się na odkrywaniu stłumionych treści. Innymi słowy represji podlegają irracjonalne, infantylnie i jednostkowe składniki doświadczenia.

Z drugiej strony, zdroworoządkowe spojrzenie na normalnego, tzn. przystosowanego społecznie człowieka zakłada, iż jest on racjonalny i nie potrzebuje głębokiej analizy. Przekonanie takie nie zawiera jednak nawet ziarna prawdy. Nasze świadome motywacje, idee oraz poglądy są mieszaniną fałszywych informacji, uprzedzeń, irracjonalnych namiętności, racjonalizacji, przesądów, w której znaleźć można

cząstki prawdy stwarzające wrażenie, całkowicie zresztą fałszywe, że całość jest rzeczywista i prawdziwa. Proces myślenia usiłuje organizować całe to zbiorowisko złudzeń zgodnie z regułami logiki i prawdopodobieństwa. Na poziomie świadomości spodziewamy się odnaleźć odbicie rzeczywistości. Jest ona mapą, której używamy dla organizowania swego życia. Ta fałszywa mapa nie podlega tłumieniu. Tłumiona jest wiedza o rzeczywistości, o tym co prawdziwe. Jeśli więc pytamy: czym jest nieświadomość? odpowiedź musi brzmieć: pomijając irracjonalne namiętności mieści się w niej niemalże cała wiedza o rzeczywistości. Nieświadomość pierwotnie determinuje społeczeństwo, które tworzy irracjonalne namiętności, a swoich członków wyposaża w rozmaite rodzaje fikcji i czyni tym samym prawdę więzaniem rzekomej racjonalności.

Stwierdzenie, że prawda podlega tłumieniu oparte jest na przesłance konstatującej - znamy prawdę i tłumimy tę wiedzę, innymi słowy: istnieje "wiedza nieświadoma". Moje doświadczenie psychoanalityka - odnoszące się tak do innych, jak i do

161

mnie samego - potwierdza to. Postrzegamy rzeczywistość i nie jesteśmy w stanie z postrzegania tego zrezygnować. Nasze zmysły zorganizowane są tak, by patrzeć, słyszeć, wąchać, dotykać, gdy stykają się z rzeczywistością; również nasz rozum zorganizowany jest tak, by rozpoznawać tę rzeczywistość, tj. postrzegać rzeczy takimi jakimi są, percypować prawdę. Oczywiście nie mówię teraz o tej części rzeczywistości, która wymaga dla swego poznania naukowych narzędzi czy metod. Chodzi mi o to, co można dostrzec dzięki skoncentrowanemu "widzeniu", w szczególności o rzeczywistość, która obecna jest we mnie i w innych. Wiemy, kiedy ktoś spotykany jest osobą niebezpieczną, kiedy spotykamy kogoś, komu możemy w pełni zaufać, wiemy kiedy się nas okłamuje, wyzyskuje, oszukuje, kiedy sami z kolei oszukujemy innych. Wiemy niemalże wszystko, co należy wiedzieć o ludzkim zachowaniu, tak samo jak nasi przodkowie posiadali nietrywialną wiedzę o ruchach gwiazd. Jeżeli oni byli wiedzy swej świadomi! wykorzystywali ją, to my natychmiast każdorazowo tłumimy posiadaną wiedzę, bo gdybyśmy byli jej świadomi, życie stałoby się nazbyt trudne oraz - jak przywykliśmy sobie tłumaczyć - zbyt "niebezpieczne".

Dowód na poparcie tej tezy znaleźć jest bardzo łatwo. Na przykład w snach, w których zdarza się nam osiągnąć niezwykle głębokie wglądy w naturę innych ludzi, a także nas samych, wejrzenia niedostępne nam na jawie. (Przykłady "wglądów sennych" przytaczam w Zapomnianym języku.) Uwidaczniają się one potem w częstych reakcjach, kiedy nagle widzimy kogoś w zupełnie innym świetle, a zarazem czujemy, że wiedzę tę posiadaliśmy jakoby od zawsze. Na poparcie tej tezy można przytoczyć np. fenomen

162

oporu, kiedy bolesna prawda usiłuje się wydostać na powierzchnię: w przejęzyczeniach, w czynnościach omyłkowych, w stanie transu czy też wtedy, gdy dana osoba mówi coś jak gdyby na stronie, a co jest dokładnie przeciwne temu, co jej samej wydaje się znaczyć, i co z kolei dokładnie zapomina już w kilka minut później. W istocie ogromna część naszej energii użytkowana jest na ukrywanie przed sobą tego, co wiemy, ale określenie rozmiaru tak tłumionej wiedzy niemalże nie może być przesadne. Legenda tal mudyczna w poetyckiej formie przedstawia tłumienie prawdy. Kiedy rodzi się dziecko, anioł dotyka jego czoła, by zapomniało całą wiedzę, którą miało w momencie narodzin. Gdyby wiedzy tej nie zapomniało, całe przyszłe życie byłoby nie do zniesienia.

Wróćmy jednak do naszej zasadniczej tezy: bycie odsyła do rzeczywistości przeciwstawionej sfalszowanemu, iluzorycznemu obrazowi. Dlatego też każdy wysiłek powiększenia obszaru bycia pogłębia jednocześnie wgląd w rzeczywistość własnego ja, innych, otaczającego nas świata. Główny cel etyczny judaizmu i chrześcijaństwa - przewyciężenie chciwości oraz nienawiści - nie może być urzeczywistniony bez podstawowego w myśli buddyjskiej czynnika, który odgrywa również pewną rolę w judaizmie i chrześcijaństwie, mianowicie przekonania, iż droga do bycia prowadzi przez przebijanie się na powierzchnię i chwywanie rzeczywistości.

Wola dawania, dzielenia się, poświęcenia

We współczesnym społeczeństwie egzystencjalny modus posiadania uważany jest za wykwit natury ludzkiej, a tym samym za właściwie niezmienny.

163

Tę samą ideę wyraża dogmat głoszący, iż ludzie są zasadniczo leniwi, z natury bierni, nie chce się im pracować ani robić nic innego, gdy nie zmusza ich do tego, pobudka materialnej korzyści, głód, albo strach przed karą. W doktrynę tę prawie nikt nie wątpi. Określa ona nasze metody wychowawcze i organizację pracy. Pogląd ten nie jest niczym więcej niż tylko życzeniem dowiedzenia wartości naszych stosunków społecznych na skutek uznania ich za wynikające z ludzkiej natury. Dla członków wielu innych społeczeństw, byłych i obecnych, pojęcie wrodzonego ludzkiego egoizmu oraz lenistwa wydawałoby się równie fantastyczne, jak dla nas przeciwieństwo tej tezy.

Prawda zaś jest taka: zarówno modus posiadania, jak i bycia są możliwościami ludzkiej natury; konieczność biologiczna spycha nas w modus posiadania; egoizm i lenistwo nie są jednak skłonnościami wrodzonymi istotom ludzkim.

My, istoty ludzkie, wyposażeni jesteśmy w wewnętrzne, głęboko zakotwiczone pragnienie bycia - dawania wyrazu naszym zdolnościom, aktywności, związkom z innymi ludźmi, ucieczki z więziennej celi egoizmu. Prawda tej tezy została dowiedziona za pomocą tylu faktów, że mogłyby z łatwością wypełnić cały tom. D.O. Hebb wyraził sedno tego zagadnienia stwierdzając, iż jedynym problemem teorii zachowania jest wyjaśnienie bierności, nie zaś aktywności. Poniższe dane dostarczają wsparcia tezie ogólnej¹⁵.

I. Dane o zachowaniu zwierząt. Eksperymenty oraz obserwacje bezpośrednio wykazują, iż wiele ga-

15

164
tunków zwierząt z przyjemności podejmuje trudne zadania, nawet bez otrzymania w zamian żadnych korzyści.

2. Eksperymenty neurofizjologiczne ukazują aktywność komórek nerwowych.

3. Zachowania niemowlęce. Ostatnie badania wykazują zdolność i potrzebę, właściwe wczesnemu okresowi niemowlęctwa, do aktywnych reakcji na skomplikowane bodźce. Odkrycie to jest przeciwieństwem założenia Freuda, iż w doświadczeniu niemowlęcia bodziec zewnętrzny stanowi zagrożenie i mobilizuje agresję zmierzającą do jego likwidacji.

4. Zachowanie w procesie nauki. Wiele badań prowadzi do wniosku, iż lenistwo dzieci i dorosłych wynika ze sposobu przekazywania im materiału, który podawany jest w sposób suchy, pozbawiony życia, niezdolny do obudzenia prawdziwego zainteresowania. Jeżeli zniesie się nudę oraz przymus, a naukę prezentuje się w sposób budzący zainteresowanie, to mobilizuje się znacząco aktywność i inicjatywę.

5. Zachowanie w pracy. W klasycznym eksperymencie E. Mayo pokazał, że nawet praca uznawana za nudną staje się interesująca, gdy robotnicy wiedzą, że uczestniczą w eksperymencie prowadzonym przez utalentowaną, pełną życia osobę, zdolną pobudzić ich ciekawość i chęć uczestnictwa w dziele. Taki sam wynik osiągnięto w wielu fabrykach Europy i Stanów Zjednoczonych. Stereotyp robotnika postrzegany przez menedżerów, wygląda tak: robotnicy nie są prawdziwie zainteresowani w rzeczywistym uczestnictwie, przede wszystkim chcą wyższych zarobków, stąd decydujący dla wzrostu wydajności pracy może być udział w zysku, nie zaś uczestnictwo w całości procesu produkcyjnego. Natomiast doświadcze-

165

nie wykazuje, przynajmniej w obecnie obowiązujących metodach organizacji pracy - i przekonało już niektórych menedżerów - że tam gdzie robotnicy są naprawdę aktywni, odpowiedzialni i dobrze znają swoje miejsce w procesie pracy, pierwotnie niezainteresowani zmieniają się i wykazują się nadzwyczajną pomysłowością, aktywnością, wyobraźnią i zadowoleniem.¹⁶

6. Bogactwo danych, jakie można znaleźć w życiu

społecznym i politycznym. Przekonanie, iż ludzie nie chcą się poświęcać, jest notorycznie fałszywe. Kiedy Churchill po rozpoczęciu drugiej wojny światowej w swym wystąpieniu zażądał od Brytyjczyków krwi, potu i łez, nie próbował ich przestraszyć, lecz przeciwnie - odwoływał się do utrwalonej w ludzkich sercach potrzeby poświęcenia, ofiarowania siebie. Reakcja Brytyjczyków - a także Niemców czy Rosjan - na bezwzględne bombardowania dużych skupisk ludności przez walczące strony dowodzi, że wspólne cierpienie nie osłabiło ich ducha, wręcz przeciwnie - wzmocniło tylko opór i dowiodło zarazem, iż mylili się ci, którzy uważali terror bombardowań za najlepszy sposób złamania morale wroga i środek do zakończenia wojny.

Byłby to smutny komentarz do naszej cywilizacji,

że tylko wojna i cierpienie, nie zaś życie w czasie pokoju, mogą zmobilizować ludzką gotowość do poświęceń, pokój natomiast promuje głównie egoizm.

¹⁶ W mającej się wkrótce ukazać książce *The Gamesmen: The New Corporate Leaders* (którą miałem możliwość czytać w rękopisie) Michael Maccoby przedstawia niektóre współczesne projekty demokratycznego uczestnictwa, w szczególności własne badania nad Projektem Bolivar. Bolivar jest już opracowany w stadium maszynopisu i będzie częścią, wraz z innym projektem, większej pracy, którą Maccoby obecnie planuje.

166

Na szczęście również w czasach pokojowych istnieją sytuacje, w których ludzka solidarność i dążenie do dawania objawiają się w zachowaniach jednostkowych. Strajki robotnicze, szczególnie w okresie poprzedzającym pierwszą wojnę światową, są dobrym przykładem takiego, pozbawionego gwałtu zachowania. Uczestnicy strajków dążyli do podwyżek płac, jednak równocześnie ryzykowali i akceptowali srogie niedostatki, aby walczyć o własną godność i satysfakcję czerpaną z przeżywania ludzkiej solidarności. Strajk był w takim samym stopniu fenomenem ekonomicznym, jak i "religijnym". Strajki zdarzają się również dzisiaj, w większości z przyczyn ekonomicznych, chociaż strajki dążące do polepszenia warunków pracy stały się rzadsze.

Potrzebę dawania i dzielenia się oraz wolę poświęcenia się dla innych wciąż można odnaleźć u przedstawicieli pewnych profesji, takich jak: pielęgniarki, lekarze, mnisi oraz zakonnice. Zadanie niesienia pomocy i poświęcenie są jedynie czysto werbalnymi deklaracjami dla wielu reprezentantów tych profesji, niemniej znacząca ich liczba charakteryzuje się wartościami, które deklarują. Afirmację tych samych

potrzeb odnaleźć można w wielu komunach tworzonych na przestrzeni wieków - religijnych, socjalistycznych oraz humanistycznych. Pragnienie dawania odnajdujemy u ludzi, którzy ofiarowują swoją krew (bez zapłaty), a także w wielu sytuacjach, gdy jedni ryzykują swe życie, aby uratować życie drugich. Widzimy wolę dawania u ludzi, którzy kochają prawdziwie. "Miłość fałszywa", tj. dzielony wzajemny egoizm, czyni ludzi jeszcze bardziej egoistycznymi (a jest to przypadek wystarczająco często spotykany). Prawdziwa miłość powiększa zdolność do kochania i dawania. Prawdziwie kocha-

167

jacy miłuje cały świat w swej miłości do poszczególnej osoby¹⁷.

Stwierdzamy, że wielu ludziom, szczególnie młodym, nie podobają się luksus i egoizm, panujące w ich zamożnych rodzinach. Zupełnie wbrew oczekiwaniom rodziców, których zdaniem ich dzieci "mają wszystko, czego zapragną", te buntują się przeciwko martwocie i izolacji swego życia. W rzeczywistości bowiem nie mając wszystkiego, czego pragną, pragną właśnie tego, czego nie mają.

Szczególny przykład takiej postawy odnajdujemy już w odległej przeszłości, kiedy to synowie i córki bogaczy Cesarstwa Rzymskiego przyjęli religię ubóstwa i miłości; jako inny przykład może posłużyć Budda, który jako książę miał dostęp do wszelkiej rozkoszy i luksusu, jednak przekonał się, iż posiadanie i konsumpcja powodują cierpienie oraz nieszczęście. Wreszcie z bardziej nam współczesnych przypadków można wskazać synów i córki rosyjskich warstw wyższych - narodników. Ponieważ nie byli już w stanie dłużej wytrzymać próżniactwa i niesprawiedliwości, które przypadły im z tytułu urodzenia, przeto porzucili swoje rodziny i przyłączyli się do biednych chłopów, żyli razem z nimi, położyli podwaliny pod walkę rewolucyjną w Rosji.

17 Jednym z najważniejszych źródeł, pozwalających uzmysłowić sobie siłę naturalnego ludzkiego impulsu skłaniającego do dawania i dzielenia się, jest klasyczna książka P.A. Kropotkina, Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju (1902). Wśród innych ważnych prac wymienić można dwie: The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy Richarda Titmussa (w której wymienia sytuacje, w jakich manifestuje się ludzka wola dawania oraz opisuje sposoby, dzięki którym system ekonomiczny nie pozwala ludziom swobodnie egzekwować ich prawa do dawania) oraz Edmunda S. Phelps'a (ed.) Altruism, Morality and Economic Theory.

168

Obecnie jesteśmy świadkami podobnych zjawisk zachodzących wśród dzieci dobrze sytuowanych ludzi w Stanach Zjednoczonych oraz Niemczech, które nagle przekonały się o nudzie i bezsensowności swego życia. Co więcej, udało im się także dostrzec bezdusność świata wobec biednych oraz wynikające z egoizmu dążenie ku wojnie nuklearnej. To wszystko sprawiło, że porzucili swoje domy i zaczęli szukać nowego stylu życia, ale te poszukiwania nie dały im satysfakcji, gdyż wszelki konstruktywny wysiłek w tym kierunku zdaje się być skazany na porażkę. Wielu z nich miało najbadziej idealistyczne i wrażliwe umysły wśród całego młodego pokolenia, lecz pozbawieni zakorzenienia w tradycji, dojrzałości, doświadczenia narcystycznie przeceniających swe zdolności i możliwości, usiłujących osiągnąć niemożliwe za pomocą siły. Utworzyli tzw. grupy rewolucyjne, zamierzając uratować świat za pomocą aktów terroru i zniszczenia, nie zdając sobie sprawy, iż przyczyniają się jedynie do wzmocnienia ogólniejszej tendencji do gwałtu i odczłowieczenia. Utracili swe zdolności do kochania, zastępując je wolą poświęcenia życia.

(Samoposwięcenie jest często jedynym rozwiązaniem dla ludzi, którzy gorąco pragną miłości, lecz stracili zdolność do kochania i w poświęceniu własnych żywotów widzą doświadczenie miłości wyższego rzędu.) Jednak ci poświęcający się młodzi ludzie różnią się zdecydowanie od kochających męczenników, którzy pragną żyć, bo kochają życie i decydują się je poświęcić dopiero wówczas, gdy śmierć jest jedynym sposobem uniknięcia zdrady samego siebie. Nasi współcześni męczennicy są tymi, których się oskarża, sami jednak również są oskarżycielami, gdy pokazują, że w naszym systemie społecznym niektórzy z najlepszych młodych ludzi stali

169

się tak odizolowani i pozbawieni nadziei, że zniszczenie i fanatyzm stały się jedynym wyjściem z rozpacz.

Ludzkie pragnienie przeżywania jedności z innymi zakorzenione jest w specyficznych warunkach egzystencji, które charakteryzują człowieczy gatunek i stanowi jednocześnie jedną z najsilniejszych motywacji zachowania jednostek. W wyniku zestawienia minimalnego zdeterminowania instynktownego z maksymalnym rozwojem zdolności rozumowych my, ludzie, zatraciliśmy naszą jedność z naturą. By nie mieć poczucia ostatecznego wyizolowania - co niewątpliwie przywiodłoby nas do szaleństwa - potrzebujemy nowej jedności: z innymi ludźmi oraz z przyrodą. Potrzeba przeżywania takiej jedności manifestuje się na najrozmaitsze sposoby: w sym-biotycznej więzi z matką, bóstwem, plemieniem, narodem, klasą, religią, organizacją studencką czy zawodową. Oczywiście często więzi owe zachodzą na siebie, często również przybierają formę ekstatyczną, tak jak to się dzieje, w niektórych sektach religijnych, w linczuującym tłumie czy też w wybuchach narodowej hysterii podczas wojny. Wybuch np. pierwszej wojny światowej stał się okazją do najbardziej drastycznych przejawów tej formy jedności. Nagle, z dnia na dzień, ludzie porzucili swe uprzednie przekonania pacyfistyczne, antymilitarystyczne,

socjalistyczne, uczeni wyzbyli się wyznawanego dotąd obiektywizmu, zdolności krytycznego myślenia oraz bezstronności, aby przyłączyć się do wielkiego M y.

Pragnienie zanurzenia się w unii z innymi ludźmi przejawia się zarówno w najniższych zachowaniach, takich jak sadyzm i destrukcja, jak i w wyższych - solidarności na podstawie ideałów i przekonań. Jest również zasadniczą przyczyną potrzeby adaptacji -

170

istoty ludzkie bardziej obawiają się wykluczenia ze społeczności niż śmierci. Podstawowym w każdym społeczeństwie jest rodzaj jedności i solidarności, jakie ono promuje oraz jaki może w nim wystąpić, jeśli zostaną urzeczywistnione określone warunki w jego strukturze socjoekonomicznej.

Powyższe rozważania zdają się wskazywać, iż w ludziach obecne są obie tendencje: skłonność do posiadania - władania - która w ostatecznym rozrachunku zawdzięcza swą siłę czynnikowi biologicznego pragnienia przetrwania oraz skłonność do bycia - do dzielenia się, dawania, poświęcania - silna specyficznymi uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji oraz wewnętrzną potrzebą przewycięzania własnej izolacji w jedności z innymi ludźmi. To społeczna struktura, jej wartości i normy decydują, które z tych dwu sprzecznych pragnień obecnych w każdej jednostce bierze górę. Kultury forsujące żądzę własności, a tym samym egzystencjalny modus posiadania, zakotwiczone są w jednej z ludzkich możliwości, natomiast kultury promujące bycie i dzielenie się - zakorzenione są w drugiej. Sami musimy zdecydować się, którą z naszych potencjalności będziemy kultywować, urzeczywistniać, jednakże nasza decyzja przeważnie będzie zdeterminowana przez strukturę socjoekonomiczną naszego społeczeństwa, która skłaniać nas będzie w stronę jednego z rozwiązań.

Z moich badań nad zachowaniem grupowym wynika nie opatrzone większymi zastrzeżeniami wnioski, iż dwie grupy ekstremalne, manifestujące odpowiednio głęboko zakorzenione i niemalże nieodmienne rodzaje bycia i posiadania, tworzą skromną mniejszość. Większość skłania się ku obu możliwościom, a to, która z nich przeważa lub jest tłumiona - zależy od czynników środowiskowych.

171

Założenie to jest sprzeczne z powszechnie podtrzymywanym dogmatem psychoanalitycznym, że środowisko może tworzyć istotne zmiany w osobowości jedynie w okresie niemowlęctwa i wczesnego dzieciństwa, po upływie zaś tego czasu charakter jest już ustalony i niezmiernie trudno poddaje się zmianom powodowanym przez doświadczenia zewnętrzne. Doktryna ta zdobyła sobie tak szerokie uznanie, gdyż podstawowe warunki dzieciństwa w przypadku większości ludzi utrzymują się również w późniejszym życiu, z tego względu, iż - ogólnie biorąc - nie zmieniają się warunki społeczne. Można jednak powołać się na liczne przykłady, gdy drastyczna zmiana środowiska prowadzi do fundamentalnej przemiany zachowania, tj. sytuacji w której jednostka zaprzestaje karmić siły negatywne, a pielęgnuje i stawia na tendencje pozytywne.

Rekapitułując, możemy powiedzieć, że częstość występowania i intensywność pragnienia dzielenia się, dawania i poświęcania przestają być zaskakujące, gdy zastanowimy się nad uwarunkowaniami egzystencji gatunku ludzkiego. Zaskakujące natomiast jest właśnie to, iż potrzebę tę można tak silnie stłumić, by akty egoizmu stały się regułą rządzącą w przemysłowych (a także wielu innych) społeczeństwach, a akty solidarności były wyjątkami. Paradoksalnie sam ten fenomen wynika z potrzeby jedności. Społeczeństwo, którego zasadami są nabywanie, zysk i własność kreuje charakter społeczny zorientowany na posiadanie, a kiedy już wzór przeważający zostaje utrwalony, nikt nie chce być outsiderem czy wręcz banitą. Dlatego też dla uniknięcia ryzyka każdy przystosowuje się do większości, której jedyną wspólną cechą jest wyłącznie wzajemny antagonizm.

172

Przeważające nastawienie egoistyczne w konsekwencji prowadzi do tego, że zdaniem przywódców naszego społeczeństwa motywacje ludzkie pobudzić można jedynie wizją materialnych korzyści, czyli nagrodą, natomiast apele do solidarności i poświęcenia nie budzą żadnego odzewu. Dlatego też, wyjąwszy czasy wojny, wezwania takie są rzadko formułowane, a szansę zaobserwowania ich możliwych rezultatów są stracone.

Jedynie radykalnie odmienna struktura społeczna oraz zdecydowanie inny wizerunek natury ludzkiej mogą wykazać, iż korupcja nie jest jedynym (czy najlepszym) sposobem wpływania na ludzi.

VI. Kolejne aspekty posiadania i bycia

Bezpieczeństwo-niepewność

i Stać w miejscu, nie posuwać się do przodu, cofać się, innymi słowy, polegać na tym, co się posiada, to rzeczywiście silna pokusa, gdyż znamy to, co posiadamy, możemy na tym polegać, czuć się bezpiecznym w znanym otoczeniu. Boimy się, dlatego też unikamy wkraczania w nieznaną, w niepewność, gdyż jest tak, że krok, który podejmujemy może nie wydawać się ryzykowny post factum, natomiast z a -nim go podejmiemy, nowa realność za nim stojąca wydaje się bardzo ryzykowna, a tym samym przerażająca. Jedynie to, co stare, to, czego już spróbowaliśmy jest bezpieczne czy przynajmniej takie się wydaje. Każde nowe przedsięwzięcie zawiera w sobie ryzyko porażki i to właśnie jest jednym z powodów, dla których ludzie obawiają się wolności¹⁸.

Naturalnie na każdym etapie życia "stare i zwyczajne" ma różną treść. Jako niemowlęta posiadamy jedynie swoje ciało i pierś naszej matki (pier-
18 Jest to główny temat Ucieczki od wolności.

174

wotnie jeszcze niezróżnicowane). Potem zaczynamy się orientować na świat, rozpoczynając proces tworzenia w nim naszego miejsca. Zaczynamy pragnąć posiadać rzeczy: mamy matkę, ojca, rodzeństwo, zabawki, później zdobywamy wiedzę, zawód, pozycję społeczną, wchodzimy w posiadanie małżonka, dzieci i wówczas mamy już nawet rodzaj pośmiertnego życia, gdy wchodzimy w posiadanie kwatery na cmentarzu, polisy ubezpieczeniowej na życie i piszemy naszą "ostatnią wolę".

Choć mamy bezpieczeństwo zapewniane przez posiadanie, jednak ludzie podziwiają tych, którzy mają wizję nowego, przecierają nowe ścieżki, mają odwagę pójścia naprzód. W mitologii ten modus egzystencji symbolicznie reprezentuje bohater. Potrafi on zdobyć się na odwagę porzucenia tego, co posiada - ziemi, rodziny, własności - i odchodzi, nie bez strachu, jednakże nie pozwalając mu sobą powodować. W tradycji buddyjskiej właśnie takim bohaterem jest Budda, który porzuca wszelką własność, całą pewność zawartą w hindui stycznej teologii - status społeczną, rodzinę - i zmierza ku życiu opartemu na nieprzywiązaniu. Z kolei Abraham i Mojżesz są bohaterami tradycji żydowskiej. Dla chrześcijan z kolei będzie to Jezus, który nie posiadał niczego i - w oczach świata - był nikim, a jednak żył pełnią swej miłości do wszystkich istot ludzkich. Grecy mieli świeckich bohaterów zapatrzonych w zwycięstwo, zaspokojenie swej dumy, podbój. Niemniej, podobnie jak u bohaterów ducha, Herkules i Odyseusz wytrwale dążą naprzód, niezachwianie stawiając czoła oczekującym ich niebezpieczeństwom i ryzyku. Bohaterowie bajek spełniają identyczne kryteria - opuszczenie, dążenie naprzód, zdolność trwania w niepewności.

175

Podziwiamy tych bohaterów, bo w głębi czujemy, że pragniemy być tacy jak oni - jeśli bylibyśmy w stanie. Strach przekonuje nas jednak, iż nie jest to w naszej mocy, gdyż tylko bohaterowie potrafią tak żyć. Tym samym bohaterowie stają się rodzajem bóstw - przenosimy na nich naszą zdolność podejmowania trudów i zostajemy tam, gdzie jesteśmy, gdyż "nie jesteśmy wszak bohaterami".

Powyższa dyskusja zdaje się prowadzić do wniosku, iż chociaż pożądane jest bycie bohaterem, w istocie jest to głupie i sprzeczne z własnym interesem. Nie o to jednak chodzi w każdym razie. Ludzie ostrożni, skoncentrowani na posiadaniu mogą zażywać bezpieczeństwa, z konieczności jednak ich sytuacja jest niepewna. Zależą bowiem od tego co posiadają, od pieniędzy, prestiżu, własnych ja, a więc od czegoś, co jest względem nich zewnętrzne. Cóż się zaś z nimi "stanie, gdy stracą to, co posiadali? Wszelkie dobra można bowiem utracić. Można stracić swą własność - a wraz z nią pozycję i przyjaciół - właściwie w każdym momencie można utracić życie, a wcześniej czy później przytrafi się to każdemu.

Jeśli jestem tym, co posiadam i to stracę, czym wówczas będę? Niczym więcej niż pokonanym, ogołoconym, patetycznym świadectwem niewłaściwej drogi życia. Ponieważ mogę stracić to, co posiadam, przeto z konieczności zdany jestem na ciągłą obawę, iż rzeczywiście to stracę. Boję się więc złodziei, przemian ekonomicznych, rewolucji, choroby, śmierci, boję się miłości, wolności, rozwoju, zmiany, nieznanego. Tym samym bez przerwy się zamartwiam, pogrążony w stanie nieustającej hipochondrii, której przedmiotem nie jest wyłącznie utrata zdrowia, lecz wszystkiego, co posiadam. Staję się defensywny, twardy, podejrzli-

176

wy, samotny, powodowany potrzebą posiadania coraz więcej w celu lepszej ochrony. Znakomity obraz takiej skoncentrowanej na sobie postaci dał Ibsen w Peer Gyntie. Bohater opowieści niejako przepełniony jest wyłącznie sobą, w swym skrajnym egoizmie uważa, iż sam jest sobą, albowiem jest on "wiązką pragnień". Pod koniec życia zdaje sobie wreszcie sprawę, że wiodąc egzystencję ustrukturyzowaną wedle własności, poniósł porażkę w procesie stawania się sobą, że jest jak cebula pozbawiona jądra, że jest człowiekiem niedokończonym, który nigdy nie był sobą.

Niepokój i niepewność zawarte w niebezpieczeństwie utraty tego, co się posiada, zupełnie nieobecne są w modus bycia. Jeśli jestem tym, kim jestem, nie zaś tym, co posiadam, nikt nie może pozbawić mnie pewności ani zagrozić mojemu bezpieczeństwu i poczuciu tożsamości. Centrum mojej osobowości spoczywa wewnątrz mnie samego, moja zdolność bycia i ekspresji podstawowych władz mentalnych jest częścią struktury charakteru i zależy wyłącznie ode mnie. Odnosi się to oczywiście do normalnego życia, nie zaś, rzecz jasna, do sytuacji takich, jak poważna choroba, tortury i inne okoliczności występowania przemożnych restrykcji zewnętrznych.

Jeśli posiadanie opiera się na rzeczach, które zużywają się w procesie korzystania z nich, to właściwości bycia rozwijają się przez praktykę. (Gorejący krzew, który się nie spala, jest biblijnym symbolem na oznaczenie tego paradoksu.) Zdolności myślenia, miłości, tworzenia intelektualnego i artystycznego, wszystkie one rozwijają się w procesie ich ekspresji. Jedyne zagrożenie mego bezpieczeństwa, wówczas gdy jestem, spoczywa we mnie: w utracie wiary

177

w życie i własne moce twórcze, w skłonnościach re-gresywnych, w lenistwie wewnętrznym i pragnieniu,

by inni układali mi życie. Jednak zagrożenia te są wewnętrznie osadzone w byciu, tak jak niebezpieczeństwo straty zawarte jest w posiadaniu.

Solidarność-antagonizm

O doświadczeniu kochania, lubienia czegoś, cieszenia się nim bez jednoczesnego pragnienia posiadania go - pisze Suzuki, przeciwstawiając sobie japoński i angielski wiersz (zob. rozdział I). W rzeczy samej dla współczesnego człowieka Zachodu niełatwe jest przeżywanie radości bez jednoczesnego posiadania. A jednak nie jest to nam tak zupełnie obce. Przykład Suzukiego zupełnie nie odegra swej roli, gdy wędrowiec będzie patrzeć nie na kwiat, lecz na górę, łąkę czy w ogóle na coś, czego nie będzie mógł w fizycznym sensie zabrać ze sobą. Dodajmy jeszcze, że wielu, jeśli nie większość ludzi w rzeczywistości nie widzi góry, chyba że jako cliche. Zamiast w i - d z i e ć ją, będą chcieli poznać jej nazwę, wysokość, ewentualnie mogą zechcieć wspiąć się na nią, co może być jeszcze inną formą wejścia w posiadanie. Niektórzy są jednak w stanie naprawdę zobaczyć górę i uradować się tym widokiem. To samo można powiedzieć o dziełach muzycznych, chodzi o to, że kupowanie ulubionego nagrania może być aktem wejścia w posiadanie danego dzieła i najprawdopodobniej większość ludzi, którzy interesują się sztuką rzeczywiście "konsumuje" ją, natomiast mniejszość jedynie potrafi zareagować na dane dzieło prawdziwą radością, pozbawioną jakichkolwiek zamiarów "posiadania" go.

178

Czasami można odczytać reakcje ludzi z ich wyrazu twarzy. Niedawno oglądałem w telewizji film o niezwykłych akrobatkach i zonglerach chińskiego cyrku. Podczas przedstawienia operator kierował co jakiś czas kamerę na widownię, pokazując reakcje poszczególnych widzów. Większość twarzy była rozjaśniona, ożywiona, piękna spontanicznością reakcji na wdzięczne, żywe widowisko. Tylko mniejszość siedziała zmrózona i nieruchoma.

Inny przykład radości pozbawionej pragnienia posiadania można łatwo dostrzec w czasie spotkań z małymi dziećmi. Tutaj również, jak przypuszczam, istnieje spora liczba zachowań opartych na samo-oszukiwaniu się, bowiem lubimy widzieć siebie w roli osób kochających dzieci. Pomimo istnienia powodów do podejrzeń uważam, że prawdziwe żywe reakcje względem niemowląt nie są znowu takie rzadkie. Może tak być częściowo dlatego, że w przeciwieństwie do uczuć, jakie żywimy do młodzieży i dorosłych, większość ludzi nie obawia się dzieci, co umożliwia swobodne wyrażanie swej miłości, niemożliwe tam, gdzie odczuwamy strach.

Najbardziej znaczący przykład radości bez jednoczesnego łaknienia wejścia w posiadanie przedmiotu, który radość nam sprawia, można odnaleźć w relacjach interpersonalnych. Kobieta i mężczyzna mogą dostarczyć sobie radości na wiele sposobów, mogą cenić nawzajem swe postawy, gusty, pomysły, temperamenty, wreszcie całe osobowości. Jednak tylko u tych, którzy muszą posiadać to, co im się podoba, ta wzajemna radość zwyczajowo zamienia się w pragnienie seksualnego posiadania. U ludzi z przewagą modus bycia, druga osoba może dostarczać radości, nawet może im się wydawać atrakcyjna erotycznie, lecz radość ta nie wymaga od razu "wyr-

179

wania" jej, ujmując rzecz w słowach z wiersza Tennysona.

Osoby skoncentrowane na posiadaniu pragną mieć tych, których lubią lub podziwiają. Łatwo można to zaobserwować w stosunkach między rodzicami i dziećmi, nauczycielami i uczniami, przyjaciółmi. Żaden z partnerów nie jest zainteresowany prostą radością z obecności drugiej osoby, każdy chce posiadać ją tylko dla siebie. Tym samym wszyscy zazdrośni są o innych, którzy również pragną nawzajem się "mieć". Partnerzy potrzebują się tak, jak rozbitek potrzebuje deski - po to, by przetrwać. Związki pierwotnie "posiadające" jak ciężkie brzemie spoczywają na zaangażowanych w nich ludziach, pełne są konfliktów i zazdrości.

Mówiąc bardziej ogólnie, podstawowymi elementami stosunków między jednostkami w egzystencjalnym modus posiadania są: konkurencja, antagonizm i strach. Element antagonistyczny relacji posiadania wpływa z samej jej natury. Jeśli posiadanie stanowi podstawę mego poczucia tożsamości, ponieważ "Jestem tym, co posiadam", to pragnienie posiadania sprawia, że chcemy posiadać coraz więcej i jeszcze więcej, i jeszcze... Innymi słowy, chciwość jest naturalną konsekwencją orientacji na posiadanie. Może to być chciwość skąpca lub chciwość łowcy zysku, chciwość kobieciarza czy "łowczyni mężczyzn". Cokolwiek stanowi treść tej chciwości, chciwy nigdy nie będzie miał dosyć, nie osiągnie "zaspokożenia". W przeciwieństwie do potrzeb czysto fizjologicznych, jak głód, który ma określony punkt nasycenia ustalany przez fizjologię ciała, chciwość mentalna - a wszelka chciwość jest mentalna, nawet gdy doznaje satysfakcji przez ciało - nie ma punktu nasycenia, gdyż konsumpcja nie wypełnia wewnętrznej

180

pustki, znudzenia, samotności i depresji, które w założeniu ma znieść. Ponieważ również to, co się posiada może zawsze być odebrane, w takiej lub innej formie, przeto celem obrony swojej egzystencji przed takim zagrożeniem należy wciąż mieć więcej i więcej. Tam zaś, gdzie każdy chce mieć coraz więcej, każdy musi obawiać się agresywnych zamiarów sąsiada, zmierzających do odebrania tego, co posiada. Zabezpieczenie się przed takim atakiem może zapewnić siła i prewencyjna agresja. Dodatkowo jeszcze -

ponieważ dowolnie wielka produkcja nigdy nie dotrzyma kroku nieograniczonym pragnieniom, przeto musi istnieć antagonizm między jednostkami rodzący się z walki o zdobycie dla siebie najwięcej. Walka ta będzie trwała nawet wtedy, gdyby został osiągnięty stan całkowitej obfitości; mniej zasobni w zdrowie fizyczne i walory wyglądu, przymioty osobowości, talenty, gorzko będą zazdrościć tym, którzy mają "więcej".

Modus posiadania i wynikająca z niego zazdrość z konieczności prowadzą do antagonizmu międzyosobniczego i konfliktów. To samo prawdziwe jest w takim samym sensie dla całych narodów. Dopóki bowiem narody pozostają złożone z jednostek, których główną motywacją jest posiadanie i żądza, dopóty nic nie może powstrzymać ich przed wywoływaniem wojen. Zawsze pragnąc będą tego, co posiadają przedstawiciele innego narodu i będą dążyć do uzyskania tego na skutek wojny, nacisków ekonomicznych czy gróźb. Procedury te stosuje się pierwotnie wobec narodów słabszych, silniejszym zaś przeciwstawia się sojusze potężniejsze niż narodu, który ma być zaatakowany. Jeśli nawet istnieje tylko niewielka szansa na zwycięstwo, to wojna najpewniej wybuchnie, wprawdzie nie dlatego, że wywołujący ją naród

181

jest upośledzony ekonomicznie, lecz dlatego, że pragnienie posiadania coraz więcej i pragnienia podboju są głęboko wbudowane w charakter społeczny.

Oczywiście zdarzają się również czasy pokoju. Należy jednak umieć rozróżniać między pokojem trwałym a pokojem będącym jedynie fenomenem przejściowym, okresem zbierania sił, odbudowywania przemysłu i armii, innymi słowy - między pokojem jako permanentnym stanem harmonii a pokojem będącym w istocie tylko zawieszeniem broni. Chociaż ubiegły i obecny wiek miały okresy zawieszenia broni, właściwy im jest stan chronicznej wojny między głównymi aktorami na historycznej scenie. Pokój jako trwała harmonia między narodami będzie możliwy jedynie wówczas, gdy struktury posiadania zostaną zastąpione strukturami bycia. Pomysł, że pokój da się zbudować na niepohamowanym dążeniu do posiadania jest iluzją i to niebezpieczną, gdyż pozbawia ludzi wizji jasnej alternatywy - radykalna zmiana charakteru albo wojna. W rzeczy samej jest to stara alternatywa - przywódcy wybrali wojnę, a ludzie poszli za nimi. Dzisiaj i jutro, biorąc pod uwagę niewiarygodny wzrost niszczylielskiej siły broni, po jednej stronie alternatywy nie ma już wojny, lecz wzajemne samobójstwo.

Co jest prawdziwe dla wojen międzynarodowych, prawdziwe jest też dla walki klasowej. Wojna między klasami, głównie wyzyskującymi i wyzyskiwanymi, toczyła się zawsze w społeczeństwach opartych na zasadzie chciwości. Nie ma walki klasowej tam, gdzie nie ma potrzeby lub możliwości wyzysku. W społeczeństwach nawet najbogatszych, w których dominuje modus posiadania, klasy z konieczności będą zawsze. Jak to już było powiedziane - jeśli zgodzimy się na nieograniczone pragnienia, to nawet

182

największa produkcja nie dotrzyma kroku fantazjom jednostek pragnących posiadać więcej niż ich sąsiedzi. I z konieczności silniejsi, bardziej sprytni czy bardziej uprzywilejowani przez inne okoliczności będą usiłowali wypracować sobie dogodniejszą pozycję i wykorzystać siłą, gwałtem czy oszustwem tych, którzy są słabsi. Klasy uciskane pokonają swych władców i tak dalej. Walka klasowa może być się mniej gwałtowna, lecz nie zniknie dopóty, dopóki chciwość rządzi w ludzkich sercach. Idea społeczeństwa bezklasowego w tzw. świecie socjalistycznym wypełnionym duchem chciwości jest równie iluzoryczna - i równie niebezpieczna - jak idea trwałego pokoju między chciwymi narodami.

W modus bycia, posiadanie dóbr prywatnych (własność prywatna) ma niewielkie znaczenie afektywne, gdyż nie muszą posiadać czegoś, by móc się tym cieszyć, a nawet by tego używać. W modus bycia więcej osób niż jedna - w istocie miliony osób - mogą dzielić radość, jaką daje ten sam przedmiot, ponieważ żadna z nich nie potrzebuje ani nie chce mieć go, dla żadnej bowiem posiadanie nie stanowi warunku radości. Sytuacja taka nie tylko eliminuje konflikty, lecz również tworzy jedną z najgłębszych form ludzkiego szczęścia - radość dzieloną z drugim człowiekiem. Nic nie jednoczy ludzi bardziej (bez jednoczesnego ograniczania ich indywidualności) niż dzielenie podziwu lub miłości do danej osoby, wspól-wyznawanie idei, podziw dla utworu muzycznego, obrazu, symbolu, współuczestnictwo w rytuale, a także współprzeżywanie smutek. Doświadczenie dzielenia tworzy i ożywia związek między dwoma jednostkami, jest podstawą wielkich ruchów politycznych, religijnych i filozoficznych. Pozostaje to prawdą oczywiście tylko w takim zakresie, w jakim jednostki

183

szczerze podziwiają lub kochają. Kiedy ruchy religijne lub polityczne kosztują, kiedy biurokracja zarządza ludźmi za pomocą gróźb i perswazji, dzielenie się staje się raczej rzeczą niż przeżyciem.

O ile w akcie seksualnym przyroda opracowała prototyp - lub może symbol - dzielenia się radością, o tyle empirycznie rzecz biorąc, niekoniecznie dostarcza on dzielonej przyjemności. Partnerzy są często tak narcystyczni, zajęci sobą, dążący do posiadania, że powinno się raczej mówić nie o przyjemności dzielonej, lecz o symultanicznej.

W innym względzie przyroda proponuje mniej dwuznaczny symbol rozróżnienia między posiadaniem i byciem. Erekcja penisa jest całkowicie funkcjonalna. Samiec nie ma erekcji, w sensie posiadania własności lub stale przysługującej jakości (jak wielu mężczyźna chciałoby mieć takową, jest już inną

sprawą). Penis j e s t w stanie erekcji tak długo, jak długo mężczyzna znajduje się w stanie podniecenia - pragnie osoby będącej przyczyną podniecenia. Jeśli z takiego lub innego powodu coś przerwie jego podniecenie, to mężczyzna nie posiada nic. W przeciwieństwie do wielu innych rodzajów zachowania erekcja nie może być udawana. George Grod-dek, jeden z najznakomitszych, chociaż stosunkowo mało znanych psychoanalityków, zwykł mawiać, iż mężczyzna w sumie jest mężczyzną jedynie przez kilka minut, natomiast przez większość czasu jest małym chłopcem. Oczywiście Groddek nie uważał, że mężczyzna staje się całkowicie chłopcem, lecz dokładnie w tym względzie, który dla wielu mężczyzn jest dowodem ich męskości. (Zob. mój artykuł, [1943] o Seksie i charakterze.)

184

Radość-przyjemność

Mistrz Eckhart uczył, iż pełnia życia jest wiodąca dla radości. Współczesny czytelnik skłonny jest nie zwracać należytej uwagi na słowo "radość" i czytać je tak, jakby Eckhart napisał "przyjemność". Jednak rozróżnienie radości od przyjemności ma podstawowe znaczenie szczególnie w odniesieniu do różnicy między modi bycia i posiadania. Niełatwo jest określić tę różnicę, gdyż żyjemy w świecie "przyjemności pozbawionych radości".

Czym jest przyjemność? Chociaż słowa tego używa się na różne sposoby, jednak biorąc pod uwagę potoczny jego sens najlepiej daje się zapewne definiować jako zaspokojenie pragnienia, które nie wymaga aktywności (w sensie ożywienia). Przyjemność taka może być niezwykle intensywna: przyjemność z odniesienia społecznego sukcesu, zarobienia pieniędzy, wygranej na loterii, konwencjonalna przyjemność seksualna, prawdziwe "wdarcie się do serca drugiej osoby", zwycięstwo w wyścigu, stan uniesienia wywołany przez alkohol, trans, narkotyki, przyjemność zaspokojenia sadystycznych tęsknot czy zabijania lub ćwiartowania żywych istot.

Bogactwo i sławę zapewnia ludziom nadzwyczajna aktywność, lecz w sensie zajęcia, nie zaś w znaczeniu "wewnętrznego tworzenia". Kiedy osiąga się cel, można zostać "przeszytym dreszczem", przeżyć "intensywne zaspokojenie", mieć poczucie, iż osiągnęło się "szczyt". Ale jaki szczyt? Może szczyt podniecenia, zadowolenia, ekstazy i stanu orgiastycznego. Szczyt ten osiąga się goniąc za namiętnościami, które - choć ludzkie - są niemniej o tyle patologiczne, o ile nie wiodą do wewnętrznie prawdziwego rozwiązania zagadnienia kondycji ludzkiej. Pasje takie nie wzmacniają człowieka,

185

nie przyczyniają się do jego rozwoju, lecz przeciwnie - powodują kalectwo. Przyjemności radykalnych he-donistów, zaspokojenie każdej nowej zachcianki, przyjemności współczesnego społeczeństwa dają różne stopnie podniecenia. Nie są jednak decydujące dla radości i. W istocie, to właśnie brak radości prowadzi z konieczności do poszukiwania coraz to nowych, coraz bardziej podniecających rozkoszy.

Pod tym względem nowoczesne społeczeństwo znajduje się na tej samej pozycji, na której Żydzi byli trzy tysiące lat temu. Mojżesz przemawiając do ludu Izraela o jednym z najgorszych grzechów jakie popełnili powiedział: "Zamiast służyć Panu, Bogu twemu, w radości i dobrym sercem, mając obfitość wszystkiego" (Pwt 28, 47). Radość towarzyszy twórczej aktywności. Nie jest "doświadczeniem szczytu", które kulminuje i kończy się nagle, lecz raczej rodzajem plateau, stanem uczuciowym, który towarzyszy twórczej ekspresji zasadniczych zdolności ludzkiej istoty. Nie jest ekstatycznym płomieniem chwili. Jest poświęcią otaczającą byt.

Przyjemność i dreszcz wiodą do smutku, który pojawia się po osiągnięciu tzw. szczytu: przyjemność została przeżyta, jednak naczynie duszy nie powiększyło objętości. Nasze wewnętrzne zdolności nie rozwinęły się. Udało się wykonać wysiłek przerwania nudy, nietwórczej aktywności i przez chwilę wszystkie energie jednostki zostały połączone - prócz rozumu i miłości. Jednostka podjęła próbę stania się nadludzką, bez uprzedniego stania się człowiekiem. W chwili triumfu wydaje się, że odniosła sukces, lecz po nim następuje głęboki smutek, gdyż we wnętrzu nic nie uległo zmianie. Powiedzenie: "Po stosunku zwierzęta są smutne" (Pos(coitum animal triste est) wyraża ten sam fenomen, z jakim spotykamy się

186

w przypadku pozbawionego miłości seksu, który stanowi "szczytowe przeżycie" intensywnej ekscytacji, przesywające dreszczem i rozkoszą, po którym jednak zawsze następuje niezadowolenie, że już musiało się skończyć. Radość w seksie przeżywana jest tylko wówczas, gdy intymność fizyczna jest jednocześnie intymnością miłości.

Jak można się spodziewać, radość musi odgrywać główną rolę w tych systemach religijnych i filozoficznych, które jako cel życia proklamują bycie. Bud-dyzm, odrzucając przyjemność, uważa nirwanę za stan radości, która przejawia się w sprawozdaniach i obrazach śmierci Buddy. (Wdzięczny jestem D.T. Suzukiemu za zwrócenie na to mojej uwagi w słynnym obrazie śmierci Buddy.)

Stary Testament i późniejsza tradycja żydowska, choć ostrzegają przed przyjemnością płynącą z zaspokojenia zachcianek, widzą w radości nastrój towarzyszący istnieniu. Księga Psalmów kończy się serią piętnastu psalmów, które są jednym wielkim hymnem radości, a dynamika psalmów rozpoczyna się w strachu i smutku, kończy zaś radością i zadowoleniem¹⁹. Szabat jest dniem radości, a w epoce Mesjasza radość będzie nastrojem przeważającym. Literatura profetyczna obfituje w wyrazy radości, np.

w takich fragmentach: "Wtedy ogarnie dziewicę radość wśród tańca, i młodzieńcy cieszyć się będą ze starcami. Zamienię bowiem ich smutek w radość" (Jr 31, 13) oraz "Wy zaś z weselem wodę czerpać będziecie" (Iz 12, 3). Bóg nazywa Jerozolimę "miastem pełnym wesela" (Jr 29, 25).

Podobnie emfaticzne frazy znajdujemy w Talmu-dzie: "Radość micwah [wypełnienia religijnego obo-19 Analizowałem te psalmy w: You Skali Be as Gods.

187

wiązku] jest jedyną drogą do uzyskania ducha świętego" (Berakoth 31, a). Radość uznawana jest za uczucie tak istotne, że - zgodnie z prawem talmu-dycznym - żal po śmierci bliskiego krewnego, która zdarzyła się mniej niż tydzień wcześniej, powinien być przerwany na rzecz radości szabasu.

Ruch chasydzki, którego zaczerpnięte z psalmów motto brzmiało: "Służ Bogu z radością" wytworzył sposób życia, w którym radość była jednym z najważniejszych elementów. Smutek i depresja uważano za oznaki zbłąkanej duchowości, jeśli nie wręcz za zwyczajny grzech.

W chrześcijaństwie nawet nazwa jaką opatruje się Ewangelie - Dobra Nowina - ukazuje główną rolę, jaką pełni w nich radość. W Nowym Testamencie radość jest owocem, który wyrasta po rezygnacji z posiadania, natomiast smutek opanowuje tych, którzy przywiązują się do własności. (Zob. np. Mt 13, 44 i 19, 22.) W wielu wypowiedziach Jezusa radość uważana jest za towarzyszkę życia w modus bycia. W ostatniej mowie do Apostołów Jezus opowiada o radości, określając ją ostatecznie: "To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna" (J 15, 11).

Jak wskazywaliśmy wcześniej, radość odgrywa również nadrzędną rolę w myśli Mistrza Eckharta.

Zawdzięczamy mu jedno z najpiękniejszych i najbardziej poetyckich wyrażeń twórczej mocy śmiechu i radości: "Kiedy Bóg śmieje się do duszy, a dusza odpowiada śmiechem Bogu, rodzą się osoby Trójcy. By rzec to hiperbolą, kiedy Ojciec śmieje się do Syna, a Syn odpowiada Ojcu śmiechem, śmiech ten przynosi rozkosz, rozkosz przynosi radość, radość daje miłość, a miłość sprowadza osoby [Trójcy], z których jedną jest Duch Święty" (Blakney, s. 245).

188

Spinoza przyznaje radości nadrzędne miejsce w swym systemie antropologicznym. "Radość" - powiada - Jest to przejście człowieka od mniejszej do większej doskonałości. Smutek jest to przejście człowieka od większej do mniejszej doskonałości" (Etyka, 3, def. 2,3) [Spinoza, op. cit., s. 216-217 - tłum.].

Twierdzenia Spinozy dają się pojąć w pełni dopiero wtedy, gdy osadzimy je w kontekście całości jego systemu myślowego. Aby nie zniszczyć, musimy wysilać się w celu osiągnięcia "wzoru natury ludzkiej", tj. stawać się optymalnie wolnymi, racjonalnymi i aktywnymi. Musimy stać się tym, czym możemy być.

Należy to rozumieć jako urzeczywistnianie dobra wewnątrznie zawartego w ludzkiej naturze. "Dobro" zaś rozumie Spinoza jako "to, o czym wiemy z pewnością, że jest środkiem do coraz większego zbliżania się do wzoru natury ludzkiej, który stawiamy przed sobą", natomiast przez "zło" pojmuje "to, o czym wiemy z pewnością, że nam przeszkadza w upodobnieniu się do tego wzoru" (Etyka 4, Przedmowa) [Spinoza, op. cit., s. 242 - tłum.]. Radość jest dobra, smutek (tristitia, co można lepiej przetłumaczyć jako "zasmucenie", "przygnębienie") jest zły. Radość jest cnotą, zasmucenie grzechem.

Radość więc jest tym, czego doświadczamy w procesie rozwoju przybliżającego nas do celu - stania się sobą.

Grzech i przebaczenie

Wedle klasycznego pojęcia teologii żydowskiej i chrześcijańskiej grzech jest zasadniczo tożsamy z nieposłuszeństwem wobec woli boskiej. Całkiem jasno widać to w powszechnym ujęciu źródła

189

pierwszego grzechu, czyli nieposłuszeństwie Adama. Tradycja żydowska nie uznaje tego aktu za "pierworodny" grzech, który obciąża wszystkich potomków Adama tak, jak to jest w chrześcijaństwie, lecz za pierwszy grzech - niekoniecznie obciążający spadkobierców Adama.

Jednakże wspólnym elementem tych dwu tradycji jest koncepcja, w myśl której grzechem jest nieposłuszeństwo wobec nakazu Boga, niezależnie od treści tego nakazu. W określeniu takim nie ma nic zaskakującego, zwłaszcza że obraz Boga w tej części biblijnej opowieści pokrywa się ściśle z pojęciem autorytetu, wzorowanego na roli orientalnego króla królów. Nie powinno nas także dziwić takie określenie grzechu. Należy przecież pamiętać, że Kościół niemalże od samego początku dostosował się do społecznego porządku, który najpierw w feudalizmie, później w kapitalizmie, wymagał dla swego funkcjonowania bezwzględного posłuszeństwa jednostek wobec prawa, zarówno służącego ich interesom, jak i sprzecznego z nimi. Niezależnie od represyjności lub liberalności prawa oraz rodzaju środków jego egzekwowania, podstawowa kwestia pozostaje niezmienna - ludzi należy nauczyć strachu przed autorytetem i władzą, niekoniecznie uosobianym przez uzbrojonych policjantów odgrywających rolę "egzekutorów prawa". Strach taki nie byłby wystarczającą gwarancją właściwego funkcjonowania społeczeństwa, obywatel musi ten strach dopiero zinternalizować i nadać nieposłuszeństwu wymiar moralny oraz religijny - określić je jako grzech.

Ludzkie poszanowanie prawa wynika nie tylko ze strachu, lecz również z poczucia winy towarzyszącego jego łamaniu. To poczucie winy może być wyrugowane dopiero dzięki przebaczeniu, udzielane-

mu z kolei wyłącznie mocą autorytetu. Warunkami przebaczenia są żal, kara i uznanie kary, czyli ponowne podporządkowanie. Sekwencja: grzech (nieposłuszeństwo), poczucie winy, powtórne podporządkowanie (kara), przebaczenie, rodzą błędne koło, bowiem każdy akt nieposłuszeństwa prowadzi do radykali-zacji posłuszeństwa. Jedynie nieliczni nie dają się w ten sposób zastraszyć. Ich bohaterem jest Prometeusz. Nie bacząc na okrucieństwo kary, jaką zesłał na niego Zeus, Prometeusz nie podporządkował się ani nie poczuł winnym. Wiedział, iż wykradzenie ognia bogom i ofiarowanie ludziom jest aktem współczucia - był więc nieposłuszny, jednak nie zgrzeszył. Podobnie jak wielu innych miłujących bohaterów (męczenników) ludzkiej rasy, zakwestionował zrównanie nieposłuszeństwa i grzechu.

Wszelako społeczeństwo nie składa się z bohaterów. Dopóki stoły suto zastawia się jedynie dla mniejszości, a większość zmuszona jest służyć jej interesom i zadowalać się okruchami z uczt, dopóty pojęcie nieposłuszeństwa jako grzechu musi być kultywowane. Zarówno państwo, jak i kościół będą pielęgnować to pojęcie, idąc ręką w rękę, gdyż obie te instytucje chronić muszą swe hierarchie. Państwo potrzebuje religii, aby mieć ideologię, która stapia nieposłuszeństwo i grzech, kościół potrzebuje wyznawców, których państwo wyćwiczyło w cnocie posłuszeństwa. Obie siły wykorzystują instytucję rodziny, której funkcją jest wytrenowanie dziecka w posłuszeństwie, od pierwszego momentu wykazania własnej woli (zazwyczaj dzieje się to nie później niż wraz z rozpoczęciem nauki korzystania z toalety). Samowolę dziecka trzeba złamać, aby przygotować je do późniejszego właściwego wypełniania roli obywatela.

Grzech, rozumiany w konwencjonalnym sensie teologicznym oraz świeckim, jest pojęciem mieszczącym się wewnątrz struktury autorytarnej, z kolei ona należy do egzystencjalnego modus posiadania. Nasze człowiecze centrum nie leży w nas samych, lecz w autorytecii, któremu się podporządkowujemy. Szczęśliwości nie osiągamy w wyniku własnej aktywności twórczej, lecz dzięki biernemu posłuszeństwu i wypływającej zeń aprobacie, jaką obdarzają autorytet oraz władza. Mamy przywódcę (świeckiego lub duchownego, króla, królową albo Boga), mamy wiarę jaką w nim pokładamy, mamy zapewnione poczucie bezpieczeństwa... przynajmniej dopóty, dopóki jesteśmy niczym. To, że podporządkowanie niekoniecznie zawsze jest uświadamiane, może być łagodne lub surowe, a struktury psychiczne i społeczne nie muszą być całkowicie autorytarne, lecz jedynie po części, otóż to wszystko nie powinno przesłaniać nam, że w stopniu, w jakim zinternalizowaliśmy autorytarne struktury naszego społeczeństwa, żyjemy w modus posiadania.

Jak to niezwykle zwięźle wyłożył Alfons Auer, pojęcia autorytetu, nieposłuszeństwa i grzechu, występujące u Tomasza z Akwinu, mają zasadniczo charakter humanistyczny, tzn. grzech nie jest nieposłuszeństwem wobec irracjonalnego autorytetu, lecz pogwałceniem człowieczej szczęśliwości i20. Tym samym Akwinata może stwierdzić: "Nigdy nie jesteśmy w stanie obrazić Boga, chyba że postępujemy wbrew naszej własnej szczęśliwości" (S.c. gent. 3,

20 Nie opublikowany dotąd artykuł profesora Auera na temat autonomii etyki u Tomasza z Akwinu (który autor udostępnił mi w rękopisie) niezwykle ułatwia zrozumienie koncepcji etycznych Akwinaty. Podobnie zresztą jak i artykuł dotyczący kwestii /s sin an insult to God? (zob. bibliografia.)

122). Aby właściwie zrozumieć to stanowisko, musimy zdać sobie sprawę, że dla Tomasza dobro ludzkie (bonum humanum) nie jest określane ani przez czysto subiektywne pragnienia, ani przez pożądania instynktowne ("naturalne" w sensie stoików), ani też arbitralną wolą Boga. Określa je natomiast nasze racjonalne rozumienie natury ludzkiej oraz opartych na tej naturze norm, które pełnią wiodącą funkcję w procesie najpełniejszego rozwoju i szczęśliwości. (Należy tutaj nadmienić, iż jako posłuszny syn Kościoła i obrońca istniejącego porządku społecznego przeciw se-kciarskim rewolucjonistom, Tomasz z Akwinu nie może być traktowany jako czysty przedstawiciel etyki nieautorytarnej. Sposób, w jaki stosuje słowo "nieposłuszeństwo", określając nim oba rodzaje nieposłuszeństwa, służy do zakrycia wewnętrznej sprzeczności jego stanowiska.)

Jeżeli grzech rozumiany jako nieposłuszeństwo jest częścią autorytarnej, a więc zorientowanej na posiadanie struktury, to w strukturze nieautorytarnej, czyli zakorzenionej w modus bycia, ma on całkowicie odmienne znaczenie. Znaczenie to zawarte jest również w biblijnej opowieści o upadku i może być traktowane jako odmienna wykładnia tej przypowieści. Umieścił Bóg człowieka w ogrodzie w Eden i ostrzegł go, że wolno jeść mu owoce albo z drzewa życia, albo z drzewa poznania dobra i zła. Widząc, że "nie jest dobrze aby mężczyzna był sam", Bóg stworzył kobietę. Kobieta i mężczyzna mieli stać się jednym. Oboje byli nadzy i "nie odczuwali wobec siebie wstydu". Stwierdzenie to zazwyczaj interpretuje się w terminach konwencjonalnej moralności seksualnej, która zakłada, że oczywiście kobieta i mężczyzna wstydziłiby się, gdyby ich genitalia nie były zakryte. Ale taka interpretacja niezbyt pasuje do tego,

co powiedziane jest w tekście. Kiedy wczytamy się weń dokładniej, zrozumiemy, iż chociaż mężczyzna i kobieta stali ze sobą twarzą w twarz, to nie czuli się, ani nawet nie mogli się czuć zawstydzeni, gdyż nie byli dla siebie obcy, nie stanowili odrębnych jednostek, lecz Jedno".

Ta przedludzka sytuacja gwałtownie odmienia się po upadku, kiedy to mężczyzna i kobieta stają się w pełni ludzcy, tj. wyposażeni w rozum, w świadomość dobra i zła, w świadomość siebie jako odrębnych istnień, w świadomość tego, iż pierwotna jedność została zniszczona, a oni stali się dla siebie obcy. Dalej są sobie bliscy, lecz jednocześnie czują obcość i dystans. Odczuwają najgłębsze zawstydzienie, jakie istnieje - zawstydzienie oglądania "nago" twarzysza ludzkiej doli, a jednocześnie przeżywają wzajemne wyobcowanie, niewypowiadalną przepaść, która oddziela jedno od drugiego. "Zrobili sobie przepaski" - w ten sposób usiłując uniknąć pełni ludzkiego spotkania, nagości, w której każde widziało drugie. Wstydu i oczywiście winy nie można jednak pozbyć się przez zakrycie. Nie dosięgnęli się miłością, przypuszczalnie odczuwali fizyczne pożądanie, ale nie leczy ono ludzkiego wyobcowania. To, że nie kochali się, odczytać można w ich wzajemnym nastawieniu - Ewa nie próbowała ochronić Adama, Adam zaś usiłując uniknąć kary denuncjuje Ewę i obwinia ją, miast usiłować bronić.

Na czym polega grzech, który popełnili? Na tym, że spotkali się wzajem jako oddzielone, odizolowane, egoistyczne istoty ludzkie, które nie są w stanie przewyciężyć separacji w akcie miłosnej jedności. Ten grzech zakorzeniony jest w samej naszej ludzkiej egzystencji. Wyzuci z pierwotnej harmonii z naturą właściwej zwierzętom, których życie determinują

194

wbudowane instynkty, obdarzeni rozumem i samoświadomością, nie potrafimy poradzić sobie z ostateczną separacją od innych ludzi.- W teologii katolickiej ten stan istnienia, charakteryzowany przez całkowite oddzielenie i wyobcowanie, których nie przewycięża miłość, jest - mocą definicji - "piekłem". Jest to stan całkowicie niemożliwy do zniesienia. Torturę absolutnego oddzielenia musimy w jakiś sposób przewyciężyć - przez podporządkowanie, przez dominację, wreszcie przez uciszenie rozumu i świadomości. Wszystkie te sposoby skuteczne są jedynie chwilowo, a nadto zamykają drogę prawdziwego rozwiązywania problemu. Istnieje bowiem tylko jedna droga ucieczki 'z piekła - porzucenie więzienia własnego egocentryzmu, sięgnięcie poza siebie i u j e d n a n i e ze światem. W egoistycznej separacji tkwi kardynalny grzech, za który pokutujemy aktem miłości. Samo słowo pokuta (atonement) [poniższe rozważania etymologiczne nie mają polskiego odpowiednika - tłum.] wyraża to pojęcie, bowiem etymologicznie wywodzi się z "at--oraement", które w średnioangielskim określa jedność. Ponieważ grzech separacji nie jest aktem nieposłuszeństwa, przeto nie domaga się również przebaczenia. Zamiast tego musi zostać uleczony, a czynnikiem leczniczym jest miłość, nie zaś akceptacja kary.

Rainer Funk pokazał mi, że pojęcie grzechu jako rozerwania jedności pojawia się u niektórych Ojców Kościoła, którzy wyznają nieautorytarne pojęcie grzechu sformułowane przez Jezusa. Zaproponował mi również następujące cytaty (pochodzące od Henri De Lubaca). Orygenes mówi: "Tam gdzie grzech, jest również rozproszenie. Gdzie rządzi jednak cnota, tam jest wyjątkowość - jest jedność". Maksym Wyznawca powiada, że przez grzech Adama ludzka rasa, "która

195

winna być harmonijną całością, pozbawioną konfliktu między moim i twoim, stała się mglistą chmurą jednostek". Podobne myśli, zwracające uwagę na zniszczenie pierwotnej jedności obecnej w Adamie, można odnaleźć również u św. Augustyna oraz, jak utrzymuje prof. Auer, w nauce św. Tomasza. Podsumowując tę kwestię De Lubac pisze: "Jako praca «odtworzenia» (Wiederherstellung) fakt zbawienia okazuje się konieczny w odzyskaniu utraconej jedności, odtworzeniu nadnaturalnej jedności z Bogiem i jednocześnie jedności ludzi między sobą." (tłum. E.F. zob. też "The Concept of Sin and Repentance", w: You Shall Be as Gods, gdzie przedstawiam całą kwestię grzechu).

Rekapitulując: w modus posiadania, i tym samym w strukturze autorytarnej, grzech jest nieposłuszeństwem i przewycięża się go przez skruchę, karę, ponowne podporządkowanie. W modus bycia, w strukturze nieautorytarnej, grzech jest nieznośnym wyobcowaniem, a przewycięża się go przez pełne odkrycie rozumu i miłości, przez pokutę (at-onement).

Każda z dwu zaproponowanych interpretacji opowieści o upadku jest równie uprawniona, gdyż mieszają się w niej elementy autorytarne i liberalizujące. Natomiast rozważane oddzielnie koncepcje grzechu jako - odpowiednio - nieposłuszeństwa i alienacji są dokładnie sprzeczne.

Starotestamentowa opowieść o Wieży Babel wydaje się zawierać tę samą ideę. Ludzka rasa osiągnęła stan jedności, co symbolizuje posługiwanie się przez wszystkich jednym językiem. Przez swą własną ambicję władzy, przez żądzę posiadania wielkiej wieży, ludzie niszczą swą jedność i zostają rozproszeni. W pewnym sensie opowieść tę można traktować jako drugi upadek, grzech ludzkości historycznej.

Wymowę przypowieści komplikuje obawa Boga

196

przed ludzką jednością i wynikającą z niej mocą. "I rzekł: «Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę, i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić. Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał

drugiego!" (Rdz. 11, 6-7). Oczywiście ta sama trudność istnieje już w opowieści o upadku - tam również Bóg obawia się mocy, jaka stanie się udziałem mężczyzn i kobiet, kiedy zjedzą owoce z obu drzew.

Strach przed śmiercią-afirmacja życia

Jak to stwierdziliśmy wyżej, strach przed możliwą utratą własności jest konsekwencją poczucia bezpieczeństwa zbudowanego na tym, co się posiada. Obecnie chciałbym nieco rozwinąć tę myśl.

Nieprzywiązywanie się do własności i brak strachu przed jej utratą leżą najpewniej w granicach naszych możliwości. Co począć jednak ze strachem o utratę samego życia - ze strachem przed śmiercią? Czy strach ten właściwy jest tylko starcom lub chorym? Czy też każdy boi się śmierci? Czy rzeczywiście strach przed śmiercią jest tym bardziej intensywny i silniej uświadamiany, im bardziej, z powodu wieku czy choroby, przybliżamy się do granic życia?

Istnieje potrzeba przeprowadzenia dogłębnych, systematycznych badań nad tym fenomenem, obejmujących cały okres życia człowieka, od dzieciństwa po starość, oraz zarówno świadome, jak i nieświadome przejawy strachu przed śmiercią. Studia te w żadnym razie nie powinny ograniczać się do przypadków jednostkowych, lecz włączyć w swój zasięg wię-

197

ksze grupy ludzi, wykorzystując w tym celu istniejące metody socjopschoanalizy. Ponieważ badań takich jak dotąd nie przeprowadzono, przeto nasze niezobowiązujące wnioski będą uogólnieniem wielu rozproszonych danych.

Najbardziej znaczącą przesłanką, którą należy wziąć pod uwagę, jest zapewne głęboko zakorzenione pragnienie nieśmiertelności, ujawniające się w wielości rytuałów i wierzeń zmierzających do zachowania ludzkiego ciała. Z drugiej strony, współczesna

- specyficznie amerykańska - negacja śmierci, na skutek "upiększania" [w oryg. beautification; nieprzetłumaczalna gra słów beauty (piękno) i beatification (beatyfikacja) - tłum.] ciała wystarczająco dużo mówi o tłumieniu strachu przed śmiercią przez jej zwykły kamuflaż.

Istnieje tylko jeden sposób - nauczali go Budda, Jezus, stoicy oraz Mistrz Eckhart - prawdziwego przezwyciężenia strachu przed śmiercią i polega on na nieprzywiązywaniu się do życia, nietraktowaniu życia jako własności. Strach przed śmiercią nie jest tym, czym się wydaje

- strachem przed końcem życia. Śmierć nie powinna nas troskać. Jak powiada Epikur: "dopóki jesteśmy, nie ma śmierci, kiedy zaś jest śmierć, nie ma już nas" (Diogenes Laertios). Z pewnością można obawiać się cierpienia i bólu, które mogą poprzedzać śmierć, lecz strach ten różni się od strachu przed śmiercią. Jeżeli strach przed śmiercią może tym samym wydawać się irracjonalny, to nie dzieje się tak, gdy życie odbierane jest jako własność. Zatem strach ten nie jest strachem przed śmiercią, lecz strachem przed stratą tego, co posiadam, przed stratą ciała, ja, własności oraz tożsamości, przed spotkaniem z otchłanią nietożsamości, "zatrąty".

198

W stopniu, w jakim żyjemy w modus posiadania, musimy bać się śmierci. Żadne racjonalne wyjaśnienia nie uśmierzą tego strachu. Może on jednak być przytłumiony, nawet w godzinie śmierci, przez potwierdzenie naszej więzi z życiem, przez odpowiedź na miłość innych ludzi, która rozpali naszą miłość. Relegacja strachu przed śmiercią powinna rozpoczynać się nie od przygotowań do śmierci, lecz być ciągłym wysiłkiem redukcji modus posiadania i windykacji modus bycia. Jak mówił Spinoza: mędrzec myśli o życiu, nie o śmierci.

Instrukcja mówiąca o tym, jak umierać, pokrywa się z instrukcją określającą, jak żyć. Im bardziej wyzbędziemy się pragnienia własności we wszelkiej formie, w szczególności przywiązania do ja, tym mniej silny jest strach przed śmiercią, gdyż nic nie ma do stracenia²¹.

Tutaj, teraz-przeszłość, przyszłość

Modus bycia istnieje tylko tu i teraz (hic et nunc). Modus posiadania natomiast przejawia się wyłącznie w czasie - w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

W modus posiadania przywiązani jesteśmy do tego, co nagromadziliśmy w przeszłości: pieniędzy, ziemi, sławy, statusu społecznego, wiedzy, dzieci, wspomnień. Myślimy o przeszłości i czujemy za pomocą przypominających uczuć (czy też czegoś na podobieństwo uczuć) z przeszłości. (Taka jest właśnie isto-
21 W tym miejscu kończę omówienie kwestii strachu przed śmiercią, nie próbując dyskutować nierozwiązywalnej kwestii - bólu, jaki cierpienie wywołane naszą śmiercią wzbudza w tych, którzy nas kochają.

199

ta sentymentalizmu.) Jesteśmy przeszłością. Możemy powiedzieć o sobie: "Jestem tym, czym byłem". Przyszłość jest antycypacją tego, w co zmieni się przeszłość. Podobnie jak przeszłość przeżywana jest w modus posiadania i dochodzi do głosu, kiedy powiada się: "Ten ma przed sobą przyszłość" - wskazując, że dana jednostka będzie miała wiele rzeczy, nawet jeśli ich nie ma w chwili obecnej. Slogan reklamowy kompanii Forda: "Masz w przyszłości ford", kładzie nacisk na posiadanie w przyszłości, tak jak w określonych transakcjach sprzedaje się lub kupuje "przyszłe kontrakty". Niezależnie od tego czy zajmujemy się przeszłością, czy przyszłością, podstawowe doświadczenie posiadania pozostaje

niezmiennie.

Teraźniejszość jest miejscem, gdzie łączą się przeszłość i przyszłość, stacją graniczną w czasie, jakościowo jednak nie różni się od realności, które łączy.

Bycie nie jest z konieczności realnością pozacza-sową, niemniej jednak czas nie jest wymiarem rządzącym byciem. Malarz zmagają się z kolorami, płótnem i pędzlami, rzeźbiarz z kamieniem i dłutem. Jednakże akt twórczy, "wizja" zamierzonej kreacji przekracza czas. Pojawia się w rozbłysku lub w wielości lśnień, lecz nie zawiera przeżycia czasu. To samo odnosi się do myślicieli. Zapisywanie idei wymaga czasu, lecz rozważenie ich jest wydarzeniem twórczym sytuującym się poza czasem. I tak samo jest ze wszelkimi manifestacjami bycia. Doświadczenia miłości, radości, prawdy nie dzieją się w czasie, lecz tu i teraz. Owo tu i teraz stanowi wieczność, tj. beczasowość. Wieczność jednak nie jest, jak to się mylnie zazwyczaj uważa, nieskończenie wydłużonym czasem.

200

W odniesieniu do opisu relacji z przeszłością należy jednak uczynić jedno ważne zastrzeżenie. Mówiliśmy dotąd o pamiętaniu przeszłości, rozmyślaniu o niej, "przeżywaniu" jej - w takim modus "posiadania" przeszłości jest ona martwa. Można przecież ożywić przeszłość. Można przeżywać byłą sytuację w tak samo świeży sposób, jakby zdarzała się tu i teraz, tzn. można odtwarzać przeszłość, ożywiać na nowo (symbolicznie mówiąc - można wskrzeszać przeszłość). W takim stopniu, w jakim się to udaje, przeszłość przestaje być przeszłością, j e s t tu i teraz.

Można również przeżywać przyszłość tak, jakby była tu i teraz. Zdarza się to wówczas, gdy przyszły stan antycypowany jest tak pełnym przeżyciem, że tylko "obiektywnie" stanowi coś, czego jeszcze nie ma, tzn. w sensie zewnętrznego faktu, nie zaś w doświadczeniu subiektywnym. Na tym polega natura prawdziwego myślenia utopijnego (w przeciwieństwie do zwykłych snów na jawie), stanowi też podstawę prawdziwej wiary, która nie potrzebuje zewnętrznych spełnień, "w przyszłości", aby uczynić realnym przeżycie, na którym się wspiera.

Cała koncepcja przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, czyli czasu, wpisana jest w nasze życie mocą cielesnego doświadczenia - ograniczonej długości naszego życia, ciągłych wymagań naszego ciała, żądającego, by się o nie troszczyć, natury świata fizycznego, którym musimy się posługiwać, aby podtrzymać swe istnienie. W rzeczy samej, nie jesteśmy w stanie żyć w wieczności, jako śmiertelni nie możemy ignorować przemijania ani uciec z czasu. Rytm nocy i dnia, snu i czuwania, dorastania i starzenia się, potrzeba podtrzymywania egzystencji przez pracę i potrzeba obrony - wszystkie te czynniki zmuszają nas do respektowania czasu, jeśli chcemy

201

żyć, a wszak ciała nasze powodują, iż chcemy. Jednak respekt dla czasu jest jedną rzeczą, podporządkowanie się mu zaś zupełnie inną. W modus bycia respektujemy czas, lecz nie podporządkowujemy się. To poszanowanie czasu zamienia się w podporządkowanie wtedy, kiedy dominuje modus posiadania. Wówczas nie tylko rzeczy są rzeczami, lecz również wszystko co żywe zamienia się w rzecz. W modus posiadania czas staje się naszym władcą. W modus bycia czas zostaje zdezonizowany, przestaje być bóstwem władającym naszym życiem.

W społeczeństwie industrialnym władza czasu jest absolutnie nadrzędna. Charakter współczesnej produkcji wymaga, aby każde działanie było dokładnie "określone w czasie" [w oryg.: timed - tłum.], co odnosi się nie tylko do nieskończonej taśmy montażowej, lecz również oznacza, w mniej bezwzględny sensie, iż większość naszych aktywności poddana jest rygorowi czasu. Ponadto czas jest nie tylko czasem - "czas to pieniądz". Maszyna musi być maksymalnie wykorzystana i w ten sposób narzuca swój własny rytm pracownikowi.

Za pomocą maszyny czas rządzi nami. Jedynie w czasie wolnym zdajemy się posiadać odrobinę wolnego wyboru. Zazwyczaj jednak organizujemy nasz odpoczynek tak, jak organizujemy nasz czas pracy.

Czasami buntujemy się przeciw tyranii czasu, popadając w absolutne leniwość. Nie czyniąc nic, prócz uchylania wymagań czasu, zatapiamy się w iluzji wolności, podczas gdy w istocie jesteśmy jedynie na przepustce z więzienia czasu.

Część trzecia

Nowy człowiek i nowe społeczeństwo

VII. Religia, charakter i społeczeństwo

W rozdziale niniejszym omawiam tezę głoszącą, że zmiana społeczna wzajemnie oddziałuje ze zmianą w charakterze społecznym, że bodźce "religijne" dostarczają energii koniecznej dla skłonienia mężczyzn i kobiet do dokonania drastycznej przemiany społecznej, a więc nowe społeczeństwo stworzone być może jedynie wtedy, kiedy nastąpi głęboka przemiana w ludzkich sercach - czyli wówczas, gdy nowy przedmiot religijnych uczuć zastąpi istniejący obecnie²².

Podstawy charakteru społecznego

Punktem wyjścia poniższych refleksji niech będzie stwierdzenie, że struktura charakterologiczna przeciętnej jednostki oraz socjoekonomiczna struktura społeczeństwa, której jest ona częścią, są

wzajemnie

22 Rozdział ten w znacznej mierze opiera się na moich wcześniejszych pracach, w szczególności na Ucieczce od wolności (1941) oraz Psychoanalysis and Religion (1950). W obu tych dziełach cytuję najważniejsze książki z bogatej literatury przedmiotu.

205

/ zależne. Mieszanie jednostkowej sfery psychicznej (i struktury socjoekonomicznej nazywam charakterem społecznym. (Dużo wcześniej, w 1932 r., używałem dla wyrażenia tego fenomenu pojęcia "libidinalna struktura społeczeństwa".) Socjoekonomiczna struktura społeczeństwa modeluje społeczny charakter jego członków w taki sposób, że chcą robić to, co robić muszą. Równolegle, charakter społeczny wpływa na socjoekonomiczną strukturę społeczeństwa, działając jako cement zapewniający przyszłą stabilność struktury społecznej lub - w szczególnych okolicznościach - jako dynamit, który strukturę tę usiłuje rozsadzić.

Charakter społeczny a struktura społeczna

Związek między charakterem społecznym a społeczną strukturą nigdy nie jest statyczny, gdyż oba elementy uwikłane w tę relację mają charakter nie kończących się procesów. Zmiana jednego z czynników oznacza zmianę drugiego. Wielu rewolucjonistów politycznych wierzy, że pierwaj należy dokonać radykalnej zmiany w strukturze politycznej i ekonomicznej, a dopiero potem w drugim kroku, choć równie koniecznym, zmieni się ludzki umysł, a więc nowe społeczeństwo raz ustanowione quasi-automatycznie wytworzy nowego człowieka. Nie zdają sobie sprawy, że nowe elity, motywowane tym samym charakterem co stare, będą starały się odtwarzać warunki starego społeczeństwa za pomocą nowych instytucji socjopolitycznych, wypromowanych przez rewolucję, że zwycięstwo rewolucji będzie jej porażką - chociaż niejako historycznej fazy, torującej drogę do socjoekonomicznego rozwoju, który utknął w pełni

206

T

swego rozkwitu. Rewolucje francuska i rosyjska są tutaj przykładami podręcznikowymi. Warto tu także wskazać na Lenina, który początkowo nie uznawał wpływu jakości charakteru jednostki na jej rewolucyjną funkcję, w ostatnim roku życia jednak drastycznie zmienił zdanie, dostrzegając defekty charakteru Stalina i ogłaszając w testamencie, iż nie powinien on być jego następcą.

Po drugiej stronie sytuują się ci, którzy twierdzą, iż wpiaw powinna ulec zmianie struktura charakteru ludzkiego - świadomość ludzi, ich wartości, charakter - a dopiero wtedy da się zbudować ludzkie społeczeństwo godne tej nazwy. Dzieje ludzkiej rasy dowodzą, iż byli w błędzie. Czysto psychiczna przemiana zawsze pozostaje w sferze prywatności i ograniczona jest do niewielkich oaz lub też jest kompletnie nieefektywna, kiedy wychwalanie wartości duchowych łączy się z praktykowaniem wartości diametralnie sprzecznych.

Charakter społeczny i potrzeby "religijne"

Charakter społeczny, poza obsługiwaniem potrzeb określonego typu charakteru i zaspokajaniem warunkowanych jednostkowym charakterem potrzeb, ma jeszcze jedną znaczącą funkcję. Charakter społeczny musi nadto służyć urzeczywistnianiu właściwych wszystkim istotom ludzkim potrzeb religijnych. By nie było wątpliwości, słowa "religia" nie używam w sensie systemu, który musiałby zawierać pojęcie Boga lub bóstwa czy byłby równoznaczny z tym, co się powszechnie za religię uważa, lecz oznaczam za jego pomocą wszelki, właściwy pewnej grupie ludzi system myślowy i etyczny, który

207

dostarcza jednostkom ramy orientacyjnej oraz przedmiotu, w który mogą wierzyć. W tak szerokim rozumieniu, rzecz jasna, nie istnieje żadna kultura terażniejsza czy przeszła, a jak się wydaje również przyszła, która mogłaby nie zawierać religii.

Taka definicja "religii" nic jednak nie mówi nam

o jej specyficznej zawartości. Ludzie mogą czcić zwierzęta, drzewa, bóstwa ze złota lub kamienia, niewiedzialnego boga, świętego człowieka lub diabolicznego przywódcę, mogą otaczać kultem przodków, własny naród, klasę lub partię, wreszcie pieniądze albo sukces. Religia jest w stanie decydować o rozwoju lub destrukcyjności, o miłości, dominacji lub solidarności, może stymulować rozwój zdolności myślowych albo paraliżować je. Człowiek religijny może sobie uświadamiać specyfikę własnego systemu myślowego w jego zasadniczej, religijnej odrębności od doktryn świeckich. Może też myśleć przeciwnie, iż nie posiada żadnej religii, wyznanie zaś swe - polegające na czci okazywanej takim rzekomo świeckim celom, jak władza, pieniądz czy życiowy sukces - rozumieć jak zwyczajne poświęcanie uwagi praktycznemu wymiarowi życia i wynikającym zń korzyściom. Pytanie nie dotyczy tego czy ktoś jest lub nie jest religijny? lecz jak a k a religię wyznaje? - chodzi w nim o rolę, jaką wyznawana religia odgrywa w jego życiu, a więc czy stymuluje rozwój osobowy, czy pozwala mu odkrywać i kształtować specyficznie ludzkie władze duchowe, czy przeciwnie, paraliżuje je.

Dana religia, założony obdarzona motywującym charakterem, nie jest sumą poszczególnych doktryn i poglądów, zakorzeniona jest natomiast w poszczególniej strukturze charakterologicznej jednostki,
208

a o tyle w charakterze społecznym, o ile jest własność-^ . cią wspólnoty. Tym samym nasze nastawienie religijne może być rozumiane jako aspekt struktury charakterologicznej, gdyż jesteśmy tym, w co wierzymy, a to, w co wierzymy jest motywacją naszego zachowania. Jednakże często zdarza się, że jednostki zupełnie nie uświadamiają sobie prawdziwych przedmiotów, jakie obdarzają czcią i myślą "oficjalne" wierzenia z wyznawaną rzeczywistością, choć skrycie, religią. Jeśli np. człowiek oddaje cześć władzy, podczas gdy deklaratywnie wyznaje religię miłości, to wówczas władza jest bogiem jego skrytej religii, natomiast tzw. religia oficjalna, niech to będzie chrześcijaństwo, jest zwyczajną ideologią. Potrzeba religijna zakorzeniona jest w fundamentalnych uwarunkowaniach egzystencjalnych gatunku ludzkiego. Jest bowiem nasz gatunek wyposażony w cechy specyficzne, podobnie jak to ma się z innymi gatunkami - szympansem, koniem, jaskółką. Każdy z nich może być zdefiniowany przez szczególne cechy fizjologiczne i anatomiczne. Właściwości biologiczne ludzkiego gatunku nie budzą dzisiaj większych sporów. Ja natomiast sformułowałem koncepcję, w myśl której gatunek ludzki - tj. ludzka natura - może być również zdefiniowany psychologicznie. W trakcie biologicznej ewolucji królestwa zwierząt pojawił się gatunek ludzki w miejscu spotkania dwu trendów. Jednym z nich była wciąż malejąca determinacja zachowania przez instynkt (pojęcia "instynkt" nie używam tutaj w starym, nieaktualnym sensie jako czegoś, co wyklucza uczenie się, lecz w znaczeniu organicznego popędu). Jeżeli nawet weźmiemy pod uwagę wiele sprzecznych ze sobą teorii natury instynktów, to przekonamy się, iż pewna ogólna teza jest wspólna
209

r
im wszystkim, mianowicie przekonanie, że im wyżej dane zwierzę stoi na drabinie ewolucji, w tym mniejszym stopniu jego zachowanie determinowane jest przez filogenetycznie wpojone instynkty. Proces nieustannie malejącej determinacji zachowania przez instynkty może być rozrysowany w postaci osi współrzędnych. W punkcie zero znajdują się najniższe formy zwierzęcej ewolucji obdarzone w największym stopniu determinacją instynktowną, determinacja ta zmniejsza się wraz ze stopniem ewolucji, aby osiągnąć określony poziom w przypadku ssaków, a posuwając się dalej po osi, w kierunku naczelnych, determinacja ta wciąż zmniejsza się i nawet tutaj możemy odkryć znaczącą przepaść między małpami a małpami człekokształtnymi (jak to wykazali R.M. Yerkes i A. V. Yerkes w swoim klasycznym studium z 1929 r.). W przypadku gatunku homo determinacja instynktowna osiągnęła swoje minimum. Drugi trend odnajdywalny w zwierzęcej ewolucji to rozwój mózgu, a w szczególności nowej kory. Tutaj również możemy rozrysować ewolucję na osi współrzędnych. Na jednym końcu znajdują się najniższe zwierzęta, wyposażone w prymitywny układ nerwowy o względnie niewielkiej liczbie neuronów, na drugim homo sapiens, posiadający już stosunkowo duży i bardziej skomplikowany mózg, w szczególności zaś nową korę, trzykrotnie większą niż u naszych przodków z rodziny naczelnych, o fantastycznej wręcz ilości połączeń neuronalnych.

Biorąc pod uwagę te dane, można zdefiniować gatunek ludzki jako członka rodziny naczelnych, który pojawił się w tym punkcie ewolucji, gdzie determinacja instynktowna osiągnęła minimum, a rozwój mózgu maksimum. Kombinacja tych

210

dwu czynników nie zdarzyła się nigdy wcześniej w całej historii zwierzęcej ewolucji i tym samym tworzy, mówiąc w terminach biologicznych, całkowicie nowe zjawisko.

Utraciwszy zdolność do działania wedle nakazów instynktów, a jednocześnie osiągnąwszy nowe zdolności samoświadomości, rozumu oraz wyobraźni - nowe jakości, które sięgają daleko poza zdolność do myślenia instrumentalnego najinteligentniejszych nawet naczelnych - gatunek ludzki potrzebuje tym samym ramy orientacyjnej oraz przedmiotu wyznania do przetrwania.

Pozbawiona mapy naszego przyrodniczego i społecznego świata - obrazu rzeczywistości i własnego miejsca w niej, obrazu posiadającego wyraźną strukturę oraz wewnętrzną spójność - istota ludzka zatraciłaby się w chaosie, niezdolna do celowego i konsekwentnego działania. Nie istniałby bowiem sposób na zorientowanie się w takim świecie, żaden ustalony punkt pozwalający na zorganizowanie wszystkich tych wrażeń, które nacierają z rozmaitych stron. Świat, w którym żyjemy wyposażony jest w sens. Jesteśmy przekonani o prawdziwości naszych idei dzięki ich korespondencji z zewnętrznymi sensami. Nawet jeśli mapa jest błędna, to spełnia swe funkcje psychologiczne. Całkowicie jednak błędna nigdy być nie może, podobnie jak nie może być absolutnie prawdziwa. Jej dokładność wystarcza dla przybliżonego wyjaśniania zjawisk, w stopniu zadowalającym dla utrzymania się przy życiu. Jak dalece życiowa praktyka pozbawiona jest sprzeczności i wymiaru irracjonalnego, tak dalece jedynie może nasza mentalna mapa korespondować z rzeczywistością.

Godne uwagi jest to, że dotąd nie odkryto żadnej kultury, która pozbawiona byłaby takich ram orien-
211

tacyjnych. To samo dotyczy jednostek. Ludzie częstokroć będą negować posiadanie takiego całościowego obrazu rzeczywistości i twierdzić, iż ich reakcje na rozmaite zjawiska oraz wydarzenia w życiu zmieniają się zależnie od danego przypadku zgodnie z aktualnym osądem. Łatwo jednak można wykazać, że swą własną filozofię najzwyczajniej w świecie biorą za coś oczywistego, gdyż tożsama jest ona dla nich po prostu ze zdrowym rozsądkiem, są zaś nieświadomi, iż wszystkie ich pojęcia wspierają się na powszechnie akceptowanym układzie odniesienia. Kiedy tacy ludzie spotykają się z całkowicie odmienną, lecz równie totalną wizją świata, wtedy osądzają ją jako "szaloną", "irracjonalną" lub "dziecinną". Głęboka potrzeba posiadania układu odniesienia widoczna jest szczególnie jasno u dzieci. W określonym wieku dzieci często tworzą swoje własne ramy orientacyjne, w pomysłowy sposób używając tych nielicznych danych, jakie są im dostępne.

Sama mapa nie jest jeszcze wystarczającym wyznacznikiem działania, gdyż prócz niej potrzebujemy jeszcze celu - musimy wszak wiedzieć dokąd pójść. Zwierzęta nie mają takich kłopotów. Instynkty dostarczają im zarówno map, jak i celów. My natomiast, pozbawieni instynktownych determinacji, lecz wyposażeni w mózg, który pozwala nam rozważać różne możliwości, potrzebujemy jednocześnie przedmiotu bezwarunkowej wiary, punktu ogniskującego nasze wszelkie dążenia oraz podstawy dla naszych efektywnych - nie zaś jedynie proklamowanych - wartości. Potrzebujemy takiego przedmiotu wiary, aby zintegrować kierunek wszelkich naszych energii, aby przekroczyć wyizolowaną egzystencję, wraz z jej wszelkimi wątpliwościami i niepewnością, aby zaspokoić potrzebę posiadania sensu życia.

212

Struktura socjoekonomiczna, struktura charakteru oraz struktura religijna są od siebie nieoddzielne. Jeśli treści systemu religijnego nie zgadzają się z pierwotnym względem niego charakterem społecznym, jeśli pozostają w sprzeczności ze społeczną praktyką życia, to system ów jest jedynie ideologią. Musimy więc głębiej szukać prawdziwej struktury religijnej, nawet jeśli nie zdajemy sobie sprawy z jej istnienia, bowiem energie ducha właściwe religijnej strukturze charakteru funkcjonują jak dynamit pod-minowujący dane warunki społeczno-ekonomiczne. Jak zawsze istnieją jednak jednostkowe wyjątki od dominującego charakteru społecznego, tak samo istnieją wyjątki od dominującego charakteru religijnego. Ludzi tacy często stają się przywódcami rewolucji religijnych i założycielami nowych religii.

Orientacja "religijna", będąca empirycznym rdzeniem wszystkich "wielkich" religii, była w procesie ich rozwoju częstokroć wypaczana. Sposób, w jaki jednostki świadomie myślą o swoich osobistych orientacjach religijnych, nie ma żadnego znaczenia. Mogą być istotami religijnymi nie zdając sobie nawet z tego sprawy, mogą być również całkowicie areligijne, choć same siebie uważają za chrześcijan. Nie posiadamy terminu na oznaczenie empirycznej zawartości religii, wyjąwszy jej aspekt pojęciowy i instytucjonalny. Dlatego też słowo "religijny" ujmuję w cudzysłów, kiedy chodzi mi o jego rolę w empirycznej, subiektywnej orientacji, która nie ma nic wspólnego ze strukturą konceptualną, w której wyrażona jest "religijność" danej osoby²³.

²³ Nikt nie opisał w sposób głębszy i bardziej wyrazisty kwestii ateistycznego doświadczenia religijnego niż Ernst Bloch (1972).

213

Czy świat zachodni jest chrześcijański?

Zgodnie z podręcznikami historii oraz przekonaniem większości ludzi, nawrócenie Europy na chrześcijaństwo nastąpiło w Cesarstwie Rzymskim za czasów Konstantyna, potem przyszło nawrócenie pogan w Europie Północnej dokonane przez Bonifacego, "apostola Germanów" oraz jego następców w ósmym wieku. Czy Europa została jednak kiedykolwiek naprawdę zchrystianizowana?

Choć na to pytanie udziela się zazwyczaj odpowiedzi twierdzącej, to bliższa analiza wykazuje, że nawrócenie Europy na chrześcijaństwo po większej części było pozorne i ostatecznie można mówić o ograniczonej konwersji, trwającej pomiędzy XII a XVI w., natomiast stulecia poprzedzające ten okres i następujące po nim charakteryzują się po większej części konwersją w kierunku ideologii oraz mniej lub bardziej poważnym podporządkowaniem jednostek władzy Kościoła. Ich życie duchowe nie stało się bowiem przemianą serca, czyli struktury charakteru, wyjąwszy, rzecz jasna, liczne prawdziwe ruchy w obrębie chrześcijaństwa.

Podczas tych czterystu lat Europa przeszła coś, co można określić jako początek chrystianizacji. Kościół usiłował narzucić stosowanie zasad chrześcijańskich w dziedzinie praw własności, cen oraz działalności charytatywnej. Wielu po części heretyckich przywódców religijnych i wiele takich sekt domagało się powrotu do zasad Chrystusa, włączając w to potępienie posiadania bogactw. Mistycyzm, kulminujący się w osobie Mistrza Eckharta, odegrał główną rolę w tym antyautorytarnym ruchu humanistycznym, nieprzypadkowo również wiele kobiet było wy-

214

bitnymi nauczycielami i odbiorcami mistycznych idei. Wielu myślicieli chrześcijańskich głosiło wówczas ideały religii światowej lub prostego, niedogmatycznego chrześcijaństwa, nawet idea biblijnego Boga została zakwestionowana. Teologowie humanistyczni i nieteologiczni humaniści Renesansu w rozwijanych

filozofii i utopii kontynuowali zainteresowania swych poprzedników z XIII w. i trudno dziś wykreślić ostrą linię dzielącą późne Średniowiecze ("średniowieczny Renesans") od Renesansu właściwego. W celu przybliżenia ducha właściwego i późnego Renesansu pozwolę sobie zacytować zbiorcze podsumowania Fredericka B. Artza:

"W kwestii społecznej myśliciele średniowieczni utrzymywali, iż wszyscy ludzie są równi w oczach Boga i nawet naj-nędzniejszy posiada wartość nieskończoną. W ekonomii nauczali, że praca jest źródłem godności, nie zaś degradacji, że żaden człowiek nie powinien być używany dla urzeczywistniania celów obojętnych dla jego dobrobytu, i że sprawiedliwość winna określać płace i ceny. W kwestiach politycznych ich poglądy przyznawały państwu funkcję moralną, oznajmiały konieczność przepojenia prawa i egzekwującej je administracji ideami chrześcijańskiej sprawiedliwości oraz ufundowania relacji rządzących do rządzonych na zasadach wzajemności zobowiązań. Państwo, własność i rodzina - wszystkie są depozytem powierzonym przez Boga tym, którzy je kontrolują, dlatego też muszą być wtórne względem nadrzędnych, świętych celów. I kwestia ostatnia - ideał średniowieczny zawierał silne przekonanie, iż wszystkie narody oraz wszyscy ludzie są częścią jednej, wielkiej wspólnoty. Jak to powiedział Goethe: «Ponad narodami jest ludzkość*» lub też jak Edith Cavell zapisała w 1915 r. na marginesie swego Naśladowania Chrystusa tej nocy, gdy została stracona: "Patriotyzm to nie wszystko". Istotnie, gdyby historia europejska rozwijała się dalej w duchu XIII wieku, gdyby wiedza naukowa i indywidualizm wyłaniały się z niej powoli, na spo-

215

sób ewolucyjny, znajdowalibyśmy się dzisiaj najpewniej w o wiele szczęśliwszym położeniu. Rozum jednak zdegenerował się w manipulacyjną inteligencję, a indywidualizm w egoizm. Krótki okres chrystianizacji skończył się, a Europa powróciła do swego pierwotnego pogaństwa.

Niezależnie od różnic dogmatów poszczególnych odłamów chrześcijaństwa wspólne jest im jedno, określające je na sposób fundamentalny, wierzenie: wiara w Jezusa Chrystusa Zbawiciela, który oddał swe życie z miłości do swych bliźnich. Jezus jest więc bohaterem miłości, pozbawionym mocy i pragnienia władzy, bohaterem nie stosującym siły, kimś kto nie chce posiadać niczego. Jest bohaterem bycia, ofiarowywania, dzielenia się. Jakości te wywoływały głęboki oddźwięk wśród rzymskich nędzarzy oraz tych bogaczy, którzy potrafili pozbyć się swego egoizmu. Jezus przemawiał do serc ludzkich, nawet jeśli z intelektualnego punktu widzenia w najlepszym wypadku można go uznać za postać naiwną. Wiara w bohatera miłości zdobyła sobie setki tysięcy zwolenników, z których wielu udało się odmienić swe żywoty, a nawet zostać męczennikami.

Bohaterem chrześcijańskim jest męczennik, bowiem podobnie jak w tradycji żydowskiej, największym czynem życia jest ofiara złożona zeń za Boga lub bliźniego. Męczennik jest dokładnym przeciwieństwem pogańskiego bohatera uosobianego przez greckich i germańskich herosów. Celem tego drugiego jest podbój, zwycięstwo, zniszczenie, zdobycie łupów, spełnienie życia osiąga przez pychę, moc, władzę i nadnaturalne umiejętności wojownika, a więc zdolność zabijania innych (św. Augustyn porównywał historię Rzymu do dziejów bandy rabusiów). Dla pogańskiego bohatera wartość człowieka spoczywała

216

w jego zdolności do zdobycia władzy i mocy, toteż z radością umierał on na polu bitwy w momencie zwycięstwa. Iliada Homera to wspaniały, poetycki opis wysławianych zdobywców i bandytów. Cechami męczennika są: bycie, ofiarowywanie, dzielenie się, heros natomiast dba tylko o posiadanie, wyzysk, przymus. (Należy tutaj dodać, że wzór bohatera pogańskiego formował się wraz z triumfem społeczeństwa patriarchalnego nad matriarchatem. Dominacja mężczyzny nad kobietą jest pierwszym aktem podboju i pierwszym użyciem siły w celu wyzysku. We wszystkich społeczeństwach patriarchalnych, po zwycięstwie mężczyzny, wartości te stały się podstawą męskiego charakteru.) Który z tych dwu sprzecznych i nie dających się pogodzić ze sobą modeli naszego rozwoju przeważa dziś w Europie? Kiedy wejrzymy w siebie, przyjrzymy się zachowaniu przytłaczającej większości ludzi, naszym przywódcom politycznym, wtedy nie będziemy mieli najmniejszych wątpliwości, że model tego, co wartościowe i dobre zbudowaliśmy na wzór pogańskiego herosa. Historia Europy i Ameryki Północnej, mimo ich nawrócenia na chrześcijaństwo, jest historią podboju, pychy i chciwości. Oto nasze najwyższe wartości: być silniejszym od innych, zwyciężać, podbijać i eksploatować. Wartości te zbiegają się z naszym pojęciem "męskości" [w oryg.: manii-ness, co może znaczyć "człowieczeństwo" - tłum.]: tylko ten, kto potrafi walczyć i zwyciężać jest człowiekiem; każdy, kto nie okazuje siły w walce jest słaby, a więc "niemęski".

Nie ma potrzeby dowodzić, iż historia Europy jest historią podboju, wyzysku, przemocy, podporządkowania. Z trudem dałoby się w niej odnaleźć rasę lub klasę pozbawioną tych cech, wolną od nich epokę,

217

często wszak owocującą ludobójstwem, jak to było w przypadku Indian amerykańskich. Nawet takie religijne przedsięwzięcia jak krucjaty nie są tu wyjątkiem. Czy zachowania te były li tylko wynikiem działania zewnętrznych przyczyn politycznych i ekonomicznych? Czy handlarze niewolników, władcy Indii,

zabójcy Indian, Brytyjczycy, którzy zmusili Chińczyków do zniesienia zakazu importu opium, podżegacze do dwu wojen światowych oraz ci, którzy przygotowują wojnę następną - wszyscy oni byli szczerymi chrześcijanami? Czy może byli po prostu drapieżnymi, pogańskimi przywódcami, podczas gdy większa część populacji pozostawała chrześcijańska? Gdyby tak było, stanowiłoby to powód do otuchy. Niestety jest inaczej. Z pewnością przywódcy często są bardziej drapieżni niż ich zwolennicy, ponieważ mają więcej do zdobycia, niemniej przeto nigdy nie urzeczywistniliby swych planów, gdyby pragnienie zwycięstw i podbojów nie było, onegdaj i dziś jeszcze, częścią charakteru społecznego.

Wystarczy tylko przypomnieć sobie dziki, szaleńczy entuzjazm ludzi uczestniczących w rozmaitych wojnach ostatnich dwu stuleci, gotowość milionów ryzykujących samobójstwo nacji po to tylko, by ochronić swój własny obraz "największej siły", dowieść własnego "honoru" czy też zwyczajnie zdobyć łupy. Weźmy inny przykład, rozważmy dziki nacjonalizm ludzi obserwujących współczesne Igrzyska Olimpijskie, które przecież rzekomo mają służyć utrwalaniu pokoju. W istocie popularność olimpiady jest sama w sobie wyrazem pogaństwa Zachodu. Celebrytuje się pogańskiego herosa - zwycięzcę, najsilniejszego, najbardziej agresywnego - podczas gdy uwadze umyka brudna mieszanina interesów i reklamy, która jest charakterystyczną cechą współ-

218

czesnej imitacji greckich igrzysk. W kulturze chrześcijańskiej miejsce olimpiady zajmowałoby z pewnością widowisko pasyjne, dziś jednak jedyne słynne przedsięwzięcie tego typu jest zwykłą turystyczną atrakcją w Oberammergau.

Jeśli to wszystko, co powiedzieliśmy jest rzeczywiście prawdą, to pojawia się pytanie: dlaczego Europejczycy i Amerykanie otwarcie nie porzucili chrześcijaństwa jako przeżytku nie pasującego do współczesności? Powodów istnieje co najmniej kilka, np. ideologia religijna potrzebna jest do powstrzymania ludzi przed zatraceniem dyscypliny, co mogłoby zagrażać spójności społeczeństwa. Najważniejszy powód można streścić jednak tak: ludzie silnie wierzący w Chrystusa - jako miłującego, ofiarowującego się Boga - mogą odwrócić swą wiarę i nadać jej wyalienowaną formę przekonania, że to Jezus kocha z a nich. Jezus staje się tym sposobem bóstwem, wiara w niego substytutem samego aktu miłości. W prostym, nieświadomym sformułowaniu: "Chrystus dla nas zajmuje się całą tą miłością. Możemy żyć wedle wzorca greckich herosów, a mimo to jesteśmy zbawieni, albowiem wyalienowana «wiara» w Chrystusa jest substytutem dla naśladowania Chrystusa". To, że wiara chrześcijańska może być tanią maską dla postawy drapieżcy rozumie się samo przez się. I ostatni powód: mniemam, iż istoty ludzkie są tak przemożnie ogarnięte potrzebą miłości, że gdybyśmy nieprzerwanie zachowywali się jak wilki, prowadziłyby to do nieustannych wyrzutów sumienia. Deklarowana wiara w miłość do pewnego stopnia więc znieczula w nas nieświadomiane poczucie winy, które powodowane jest całkowitym brakiem zdolności kochania.

219

"Religia industrialna"

Religijny i filozoficzny rozwój myśli ludzkiej od czasów Średniowiecza jest nazbyt skomplikowany, aby przedstawić go w ramach niniejszej pracy. Można go scharakteryzować ogólnie jako walkę między dwoma zasadami: chrześcijańską tradycją duchowości, przechowującą się w religijnych i filozoficznych postaciach oraz pogańską tradycją idolatrii i nielu-dzkości, która przybiera rozmaite formy w trakcie rozwoju tego, co określić można jako "religię industrializmu i epoki cybernetycznej".

Renesansowy humanizm, włączając się w tradycję późnego Średniowiecza, oznaczał pierwszy wielki rozkwit "religijnego" ducha od końca Średniowiecza. Ideały ludzkiej godności, jedności ludzkiej rasy, uniwersalnej politycznej i religijnej jedności właśnie w nim uległy nieskrępowanej ekspresji. Siedemnastego i osiemnastowieczne Oświecenie to następny złoty wiek humanizmu. Cari Becker (1932) pokazał do jakiego stopnia filozofia oświeceniowa wyrażała "nastawienie religijne" analogiczne do odnajdywanego u teologów XIII w.: "Jeśli zbadamy podstawy tej wiary, to przekonamy się, że w każdym zwrocie filozofowie, zupełnie zresztą nieświadomie, zdradzają dług zaciągnięty w myśli średniowiecznej". Zrodzona przez Oświecenie rewolucja francuska była czymś więcej niż tylko rewolucją polityczną. Według Tocqueville'a (cytuję za Beckerem) była ona "rewolucją polityczną, która odbywała się i w pewnym sensie zawierała określone aspekty rewolucji religijnej" [podkreślenie E.F.]. Podobnie jak rewolta islamska czy protestancka przelała się przez granice państw oraz narodów, rozgłaszana przez swych kaznodziejów i propagandystów".

220

Radykalny humanizm XIX i XX w. omawiam w dalszej części rozważań, przedstawiając humanistyczny protest przeciw pogaństwu epoki industrialnej. Przygotowanie odpowiednich podstaw do takiego omówienia wymaga ustosunkowania się do nowego pogaństwa, które rozwijało się równoległe do humanizmu, aż po obecną epokę historii, i zagraża nam całkowitym unicestwieniem.

Zmianą przygotowującą pierwszy etap rozwoju] "religii industrialnej" była dokonana przez Lutra eliminacja macierzyńskiego elementu z Kościoła. Choć wydawać się to może dygresją, poświęcę tej kwestii odrobinę uwagi, gdyż jest ona istotna dla zrozumienia rozwoju nowej religii i nowego typu charakteru społecznego.

Spółeczeństwa organizowały się wedle dwu zasad: patrocentrycznej (lub patriarchalnej) oraz matrocentrycznej (lub matriarchalnej). Zasada matro-centryczna, jak to pierwszy raz pokazali J.J. Bachofen oraz L. H. Morgan, skupiona jest wokół postaci kochającej matki. Zasada macierzyńska jest zasadą bezwarunkowej miłości. Matka kocha swe dzieci nie dlatego, że sprawiają jej zadowolenie, lecz dlatego, że są jej dziećmi (jej albo innej kobiety). Z tego względu na miłość macierzyńską nie można sobie zasłużyć dobrym zachowaniem, ale nie można jej również utracić grzesząc. Miłość macierzyńska jest miłosierdziem i litością (po hebrajsku rachamin, którego korzeń stanowi re-chem - "łono"),
Przeciwnie - miłość ojcowska jest warunkowa. Zależy od osiągnięć i dobrego sprawowania dziecka, gdyż ojciec najmocniej kocha to dziecko, które najbardziej go przypomina, to, które odziedziczy ojcowiznę. Miłość ojca można utracić, lecz można ją

"Religia industrialna"

Religijny i filozoficzny rozwój myśli ludzkiej od czasów Średniowiecza jest nazbyt skomplikowany, aby przedstawić go w ramach niniejszej pracy. Można go scharakteryzować ogólnie jako walkę między dwoma zasadami: chrześcijańską tradycją duchowości, przechowującą się w religijnych i filozoficznych postaciach oraz pogańską tradycją idolatrii i nielu-dzkości, która przybiera rozmaite formy w trakcie rozwoju tego, co określić można jako "religię industrializmu i epoki cybernetycznej".
Renesansowy humanizm, włączając się w tradycję późnego Średniowiecza, oznaczał pierwszy wielki rozkwit "religijnego" ducha od końca Średniowiecza. Ideały ludzkiej godności, jedności ludzkiej rasy, uniwersalnej politycznej i religijnej jedności właśnie w nim uległy nieskrępowanej ekspresji. Siedemnastego i osiemnastowieczne Oświecenie to następny złoty wiek humanizmu. Carl Becker (1932) pokazał do jakiego stopnia filozofia oświeceniowa wyrażała "nastawienie religijne" analogiczne do odnajdywanego u teologów XIII w.: "Jeśli zbadamy podstawy tej wiary, to przekonamy się, że w każdym zwrocie filozofowie, zupełnie zresztą nieświadomie, zdradzają dług zaciągnięty w myśli średniowiecznej". Zrodzona przez Oświecenie rewolucja francuska była czymś więcej niż tylko rewolucją polityczną. Według Tocqueville'a (cytuje za Beckerem) była ona "rewolucją polityczną, która odbywała się i w pewnym sensie zawierała określone aspekty rewolucji religijnej [podkreślenie E.F.]. Podobnie jak rewolta islamska czy protestancka przelała się przez granice państw oraz narodów, rozgłaszana przez swych kaznodziejów i propagandystów".

220

Radykalny humanizm XIX i XX w. omawiam w dalszej części rozważań, przedstawiając humanistyczny protest przeciw pogaństwu epoki industrialnej. Przygotowanie odpowiednich podstaw do takiego omówienia wymaga ustosunkowania się do nowego pogaństwa, które rozwijało się równolegle do humanizmu, aż po obecną epokę historii, i zagraża nam całkowitym unicestwieniem.
Zmianą przygotowującą pierwszy etap rozwoju "religii industrialnej" była dokonana przez Lutera eliminacja macierzyńskiego elementu z Kościoła. Choć wydawać się to może dygresją, poświęcę tej kwestii odrobinę uwagi, gdyż jest ona istotna dla zrozumienia rozwoju nowej religii i nowego typu charakteru społecznego.
Spółeczeństwa organizowały się wedle dwu zasad: patrocentrycznej (lub patriarchalnej) oraz matrocentrycznej (lub matriarchalnej). Zasada matro-centryczna, jak to pierwszy raz pokazali J.J. Bachofen oraz L. H. Morgan, skupiona jest wokół postaci kochającej matki. Zasada macierzyńska jest zasadą bezwarunkowej miłości. Matka kocha swe dzieci nie dlatego, że sprawiają jej zadowolenie, lecz dlatego, że są jej dziećmi (jej albo innej kobiety). Z tego względu na miłość macierzyńską nie można sobie zasłużyć dobrym zachowaniem, ale nie można jej również utracić grzesząc. Miłość macierzyńska jest miłosierdziem i litością (po hebrajsku rachamin, którego korzeń stanowi re-chem - "łono").
Przeciwnie - miłość ojcowska jest warunkowa. Zależy od osiągnięć i dobrego sprawowania dziecka, gdyż ojciec najmocniej kocha to dziecko, które najbardziej go przypomina, to, które odziedziczy ojcowiznę. Miłość ojca można utracić, lecz można ją

221

również odzyskać przez skruchę i ponowne podporządkowanie. Miłość ojca to sprawiedliwość.
Te dwie zasady, kobieco-macierzyńska oraz męsko-ojcowska, wzajemnie sobie odpowiadają nie tylko ze względu na obecność w każdym z nas męskiej i żeńskiej strony, lecz przede wszystkim dlatego, że potrzeba miłosierdzia i sprawiedliwości równocześnie istnieje w każdym mężczyźnie i w każdej kobiecie. Najgłębszą tęsknotą istoty ludzkiej wydaje się być konstelacja, w której te dwa bieguny (macierzyństwo i ojcostwo, kobiece i męskie, miłosierdzie i sprawiedliwość, przyroda i intelekt) zjednoczone są w syntezie, w której obie granice biegunowości zatracają wzajemnie antagonistyczny charakter, a zamiast tego uwydatniają się nawzajem. Chociaż pełnia takiej syntezy jest nie do zrealizowania w społeczeństwie patriarchalnym, do pewnego stopnia istniała jednak w Kościele rzymskokatolickim. Ćwięta Dziewica, Kościół jako kochająca matka, papież i kapłan jako macierzyńskie postacie reprezentujące macierzyństwo, bezwarunkowa, przebacząca wszystko miłość - występowały jednocześnie z ojcowskimi elementami ścisłej, patriarchalnej biurokracji z papieżem osadzonym na jej szczycie, rządzącym mocą

swej władzy.

Tym macierzyńskim elementom systemu religijnego odpowiadała relacja do przyrody, nawiązywana w procesie produkcji - praca chłopca lub artysty w żadnym sensie nie przypominała wrogię, nastawionę na wyzysk ataku wymierzonego w naturę. Była współpracą z przyrodą - nie gwałtem, lecz transformacją wedle właściwych jej praw.

Luter ustanowił w północnej Europie czysto pa-triarchalną postać chrześcijaństwa, opartą na miejskiej klasie średniej i świeckich książętach. Istotą

222

T

tego nowego typu charakteru społecznego było podporządkowanie patriarchalnemu autorytetowi, dla którego praca była jedyną drogą do osiągnięcia miłości i aprobaty.

Za chrześcijańską fasadą wzrosła nowa skryta religia - "religia industrialna", zakorzeniona w strukturze charakterologicznej nowoczesnego społeczeństwa, rozpoznana jednak jako "religia". Religia industrialna jest nieporównywalna z prawdziwym chrześcijaństwem. Redukuje ludzi do roli służących ekonomii i maszynierii, którą zbudowali własnymi rękoma.

Podstawą religii industrialnej jest nowy typ charakteru społecznego. Jego centrum wyznacza strach i podporządkowanie potężnemu męskiemu autorytetowi, kultywacją poczucia winy powodowana nieposłuszeństwem, rozluźnienie więzi ludzkiej solidarności na skutek przewagi własnego interesu i wzajemnego antagonizmu. "Sacrum" religii industrialnej tworzą praca, własność, zysk, władza, chociaż nawet wśród naczelných zasad wymienia się indywidualizm i ograniczoną wolność. W wyniku przekształcenia chrześcijaństwa w stricte patriarchalną religię możliwe stało się wyrażenie religii industrialnej w terminologii chrześcijańskiej.

"Charakter merkantylny" i "religia cybernetyczna"

Najważniejsza do zrozumienia zarówno charakteru, jak i skrytej religii współczesnego ludzkiego społeczeństwa jest przemiana charakteru społecznego, jaka dokonała się między wczesną epoką kapitalizmu a drugą połową XX wieku. Typ autorytarno-ob-

223

sęsyjno-zbieracki charakteru, który zaczął rozwijać się w XVI w. i niezmiennie przeważał w strukturze charakterologicznej, przynajmniej wśród klas średnich, pod koniec XIX w. zaczął mieszać się z charakterem merkantylnym i powoli był przez (Jben ostatni zastępowany. (Mieszanie się rozmaitych orientacji charakterologicznych opisywałem w Mań for Himself.)

/"Nazwałem ten fenomen charakterem merkantylnym, gdyż opiera się na rozumieniu samego siebie jako towaru, a własnej wartości nie jako "wartości użytkowej", lecz "wartości wymiennej". Takim sposobem istota żywa staje się towarem na "ryнку osobowości". Zasada oceny wartości jest identyczna zarówno na rynku osobowości, jak i towarów - na' pierwszym oferuje się na sprzedaż osobowości, na drugim dobra. Wartość w obu przypadkach jest wartością wymienną, dla której "wartość użytkowa" sta-I nowi konieczny, lecz nie niezbędny warunek.

Chociaż zmienny jest stosunek umiejętności i jakości ludzkich z jednej strony, to z drugiej stosunek osobowości pojmowany jako rekwizyt sukcesu, "czynnik osobowościowy" zawsze odgrywa rolę decydują-1 ca. Sukces zależy bowiem po większej części od tego, ! jak jednostki potrafią zaprezentować swą "osobowość", jak "ładne" stanowią opakowanie, czy są "miłe", "akuratne", "agresywne", "godne zaufania", "ambitne", a także od pochodzenia, przynależności do klubów, posiadanych stosunków z "właściwymi" ludźmi. Wymagany typ osobowości do pewnego stopnia zależy od szczególnego charakteru wykonywanej w przyszłości pracy. Makler giełdowy, sprzedawca, sekretarz, konduktor w pociągu, profesor college'u, dyrektor hotelu - każdy z nich powinien oferować inny rodzaj osobowości, która jednak poza wszystki-

224

11

U

mi różnicami spełniać musi jeden warunek - być obecna na żądanie.

/ Nastawienie jednostki wobec samej siebie kształ-v tuje fakt, że umiejętności i wyposażenie potrzebne do wykonania postawionego zadania nie są wystarczające dla uzyskania pracy, gdyż należy nadto zwyciężyć wielu konkurentów, aby osiągnąć sukces. Jeśli do urzeczywistnienia celów życiowych wystarczałoby polegać na tym, co się wie i co się jest w stanie zrobić, to samoocena jednostki byłaby proporcjonalna do jej zdolności, tj. do własnej wartości użytkowej. Ponieważ jednak sukces zależy w znaczej mierze od tego, w jaki sposób uda się sprzedać własną osobowość, przeto jednostka rozumie siebie jako towar czy też raczej jednocześnie jako sprzedawcę i towar, który należy sprzedać. Toteż niemożliwe jest skoncentrowanie się na własnym życiu i szczęściu, lecz całą troskę poświęca się sprawie uczynienia się sprzedawalnym. __^J "" Celem charakteru merkantylnego jest całkowita' ' adaptacja, posunięta do tego stopnia, by zapewnić bycie pożądanym zgodnie ze wszystkimi warunkami nakładanymi przez rynek osobowości. Osobowości wyposażone w charakter merkantylny nawet nie posiadają ją (inaczej niż ludzie w XIX w.), na którym mogłyby się wesprzeć, które należałoby do nich, i

nie ulegałoby zmianie. Dzieje się tak dlatego, że wciąż zmieniają swoje ja zgodnie z zasadą: "Jestem taki, jakim mnie potrzebujesz".

Ludzie charakteru merkantylnego pozbawieni są celów, wyjąwszy nieprzerwane zajęcia, wytwarzanie rzeczy z największą możliwą efektywnością. Kiedy zapytać dlaczego muszą wciąż coś robić, dlaczego rzeczy muszą być wytwarzane z coraz większą efektywnością - nie potrafią udzielić żadnej prawdziwej odpowiedzi, lecz proponują racjonalizację w rodzaju:

225

"po to, by stworzyć więcej miejsc pracy" albo "po to, by firma rozwijała się". Nie interesują ich zbytnio (przynajmniej świadomie) filozoficzne lub religijne pytania w rodzaju - dlaczego żyjemy, dlaczego podążamy przez życie w takim kierunku, miast w odmiennym. Obdarzeni są wielkimi, wciąż zmieniającymi się ja, lecz żaden nie posiada jaźni, rdzenia, poczucia tożsamości. "Kryzys tożsamości" współczesnego społeczeństwa w istocie wynika z faktu, iż jego członkowie stali się bezdusznymi instrumentami, których tożsamość opiera się na udziale w określonych korporacjach (czy innych gigantycznych strukturach biurokratycznych). Tam gdzie nie ma autentycznej jaźni, tam nie ma też żadnej tożsamości.

Charakter merkantylny ani nie kocha, ani nie nienawidzi. Te "staromodne" emocje nie pasują do struktury charakteru, która funkcjonuje wyłącznie na poziomie korowym i unika uczuć, niezależnie - dobrych czy złych. Uczucia zakłócają urzeczywistnianie głównych celów charakteru merkantylnego - sprzedawania i wymiany - lub, przedstawiając bardziej precyzyjnie, funkcjonowanie wedle logiki "mega-maszyny", której są częścią, dlatego nie ma potrzeby zadawania żadnych pytań, może z wyjątkiem pytania na temat przebiegu tego funkcjonowania, a odpowiedzi na to pytanie wpływają na awans w biurokratycznej strukturze.

Ponieważ charaktery merkantylne nie nawiązują żadnych głębszych więzi ani z samymi sobą, ani z innymi, przeto nikogo nie otaczają troską - nie dlatego, że są tak egoistyczni - gdyż ich relacje do innych oraz do siebie są tak słabe. Ta cecha może również wyjaśnić, dlaczego nie przejmują ich zagrożenie nuklearną i ekologiczną katastrofą, chociaż posiadają dane na taką katastrofę wskazujące. Brak

226

zainteresowania niebezpieczeństwem grożącym ich życiu mogłaby ewentualnie wyjaśnić ich wielka odwaga i brak dbałości o interes własny, ale brak zainteresowania nawet losem własnych dzieci i wnuków wyklucza takie wyjaśnienie. Brak troski na wszystkich tych obszarach jednocześnie jest wynikiem zatraty wszelkich więzi emocjonalnych również z tymi, którzy są im "najbliżsi". W rzeczywistości nikt nie jest bliski charakterowi merkantylnemu, nawet one same nie są sobie bliskie.

Kłopotliwe pytanie - dlaczego współcześni lu-7 dzie uwielbiają kupowanie i sprzedawanie, a jednocześnie tak mało uwagi poświęcają temu, co kupują - znajduje najbardziej znaczącą odpowiedź w opisie fenomenu charakteru merkantylnego. Brak bowiem więzi zubożenia również takich ludzi wobec rzeczy. Znaczenie ma tylko prestiż lub komfort, jaki oferują rzeczy, lecz przedmioty per se nie mają istnienia. Są całkowicie przeznaczone do wydania, podobnie jak przyjaciele czy kochankowie, których również łatwo jest się pozbyć, gdy z żadnym nie czuje się, głębszej więzi. "

"Właściwe funkcjonowanie" w danych okolicznościach to cel charakteru merkantylnego. Sprawia on, że ich reakcje na świat mają naturę głównie korową. Rozum w sensie rozumienia stanowi wyłączną jakość homo sapiens, inteligencja ma n i - p u l a c y j n a, czyli narzędzie urzeczywistniania praktycznych celów, wspólna jest zwierzętom i człowiekowi. Pozbawiona rozumu jest niebezpieczna, gdyż może skłaniać ludzi do wyboru takich działań, które okazują się autodestrukcyjne z punktu widzenia rozumu. W rzeczywistości im bardziej błyskotliwa jest niekontrolowana inteligencja manipulacyjna, tym bardziej jest niebezpieczna.

227

Ukazanie konsekwencji i tragedii ludzkiej czysto naukowego, wyalienowanego intelektu zawdzięczamy uczonemu tej klasy co Karol Darwin. W swej autobiografii zapisał, iż przed ukończeniem trzydziestego roku życia odnajdywał intensywną przyjemność w muzyce, poezji i malarstwie, lecz od wielu już lat stracił zamiłowanie do takich upodobań:

"Umysł mój stał się czymś w rodzaju maszyny, która przerabia wielkie zbiory tekstów na ogólne prawa... Utrata tych zamiłowań jest utratą szczęścia i może być szkodliwa dla umysłu, a zapewne i dla moralnych właściwości, osłabia ona uczuciową stronę naszej natury" (cyt. przez E. F. Schumachera - zob. dz. cyt.). [Darwin, Dzieła, t. 8, ss. 75/76. - tłum.]

Proces opisywany przez Darwina postępował od jego czasów w gwałtownym tempie i obecnie separacja rozumu oraz serca jest niemal całkowita. Szczególnie interesujące jest tutaj to, iż degeneracja rozumu nie przydarzyła się większości wiodących badaczy w najbardziej ekscytujących i rewolucyjnych naukach (np. nie objęła fizyków teoretycznych), są oni bowiem ludźmi głęboko zainteresowanymi duchowością i pytaniami filozoficznymi. Myślę tutaj o osobach takich, jak A. Einstein, N. Bohr, L. Szil-lard, W.

Heisenberg, E. Schrodinger.

Nadrzędność funkcji korowych występuje w myśleniu manipulacyjnym wraz z atrofią życia

emocjonalnego. Ponieważ nie jest ono kultywowane ani potrzebne, stanowiąc raczej przeszkodę w optymalnym funkcjonowaniu, przeto życie emocjonalne karłowacieje i nigdy nie osiąga dojrzałości, pozostając na poziomie dziecka. W efekcie ludzie o charakterze merkantylnym są w osobliwy sposób naiwni, przynajmniej w takim względzie, w jakim w grę wchodzi zagadnienia emocjonalne. Mogą odczuwać przywią-

228

zanie do "ludzi emocjonalnych", lecz z uwagi na swą naiwność nie będą w stanie stwierdzić czy emocje te są prawdziwe, czy udawane. To może wyjaśnić kwestie - dlaczego tak wielu szarlatanów odnosi sukcesy na polu religii i duchowości, dlaczego politycy, którzy powodują silne emocje cieszą się dużą popularnością wśród osób z merkantylnym charakterem i dlaczego ci nie potrafią odróżnić osób prawdziwie religijnych od sprawnych produktów sfery public relations, które udają silną religijną emocjonalność.

Termin "charakter merkantylny" nie jest jedynym, który opisuje interesujący nas fenomen. Istnieje Marksowskie pojęcie charakteru wyalienowanego, które również dobrze wywiązuje się z tego zadania. Osoby reprezentujące ten typ charakteru wyobcowane są ze swej pracy, z samych siebie, odosobnione od innych ludzi i od przyrody. W terminach psychiatrycznych osobowość merkantylna może być nazwana charakterem schizoidalnym, lecz takie określenie może łatwo zmylić, gdyż osoba schizoidalna żyjąc w otoczeniu innych schizoidalnych osób, funkcjonując dobrze i odnosząc sukcesy, traci poczucie niepokoju, które charakter schizoidalny posiada, kiedy obraca się w bardziej "normalnym" otoczeniu.

Wprowadzając ostatnie poprawki do rękopisu tej książki, miałem sposobność przeczytać na krótko przed ukazaniem się dzieła Michaela Maccoby'ego The Gamesman: The New Corporate Leaders. W tym dogłębnym studium autor analizuje strukturę charakteru 250 zarządzających, menadżerów i inżynierów w dwu, osiągających doskonałe wyniki, wielkich firmach w Stanach Zjednoczonych. Wiele jego odkryć potwierdza to, co opisałem jako cechy osobowości cy-

229

bernetycznej, w szczególności dominację funkcji korowych, którym towarzyszy niedorozwój sfery emocjonalnej. Zważywszy, że menadżerowie opisani przez Maccoby'ego znajdują się lub znajdują wśród przywódców amerykańskiego społeczeństwa - wagi jego odkryć nie sposób przecenić.

Poniższe dane, zebrane przez Maccoby'ego w trakcie wywiadów (ich liczba jest zmienną, od trzech do dwudziestu) z każdym członkiem badanej grupy, dostarczają nam jasnego obrazu typu charakterologicznego²⁴.

Głębokie, naukowe zainteresowanie zrozumieniem, dynamiczny sens wykonywanej pracy, ożywienie Skoncentrowany, ożywiony, znakomity w wykonywanej pracy, lecz pozbawiony głębszego naukowego zainteresowania naturą rzeczy

Wyłącznie praca stymuluje jego zainteresowanie, które jednak nie utrzymuje się poza nią
Umiarkowanie twórczy, nie skupiony. Zainteresowanie pracą jest zasadniczo instrumentalne, służy ona zapewnieniu

bezpieczeństwa, dochodów

Pasywny, nietwórczy, rozproszona uwaga

Odrzuca pracę, odrzuca świat realny

0%

22% 58%

189c 2% 0%

100%

Dwie cechy są uderzające: (1) głębokie zainteresowanie zrozumieniem ("rozum") jest nieobecne, oraz (2) dla przytłaczającej większości albo zainteresowanie pracą nie rozciąga się poza nią, albo praca służy wyłącznie jako środek zapewnienia ekonomicznego bezpieczeństwa.

Całkowicie przeciwne wyniki przynosi coś, co N. Maccoby nazywa "skalą miłości":

24 Przedrukowane za zezwoleniem. Zob. też mające się wkrótce ukazać, paralelne studium Ignatio Milana, The Character of Mexican Executives.

230

Kochający, afirmatywny, twórczo stymulujący 0% Odpowiedzialny, ciepły, czuły, lecz niezdolny do

głębszej miłości 5% Umiarkowane zainteresowanie drugą osobą, lecz z większą ilością szans na miłość

40% Zainteresowanie drugą osobą konwencjonalne, przyzwoity, zorientowany na wypełnianą rolę 41%

Pasywny, niekochający, niezainteresowany 13% Odrzucający życie, pozbawiony uczuć 1%

100%

Żadnego z badanych nie można scharakteryzować jako głęboko kochającego, chociaż 5% wykazuje cechę "ciepła i czułości". Wszyscy pozostali zakwalifikowani są albo jako posiadający umiarkowane zainteresowanie drugą osobą, albo jako nie przekraczający ram zainteresowania czysto konwencjonalnego, albo jako niekochający, albo jako wprost odrzucający życie - jest to rzeczywiście uderzający obraz niedorozwoju emocjonalnego, pozostającego w sprzeczności z uwydatnieniem funkcji korowych.

"Cybernetyczna religia" charakteru merkantylnego odpowiada całościowej strukturze charakterologicznej. Ukryta poza fasadą agnostycyzmu lub chrześcijaństwa jest religią na wskroś pogańską, chociaż nikt sobie tego nie uświadamia. Ta pogańska religia jest trudna do opisanego, gdyż jej założenia wyprowadzamy opierając się jedynie na tym, co ludzie robią (i czego nie robią), nie zaś z ich świadomych myśli o religii i dogmatach religijnej organizacji. Najbardziej uderzające na pierwszy rzut oka wydaje się to, że człowiek uczynił się bogiem, gdyż osiągnął techniczną zdolność "drugiej kreacji" świata, zastępującej pierwsze stworzenie dokonane przez Boga tradycyjnej religii. Możemy to również sformułować w następujący sposób: uczyniliśmy maszynę bogiem i sami służąc maszynie, staliśmy się bogom podobni. Formu-
231

ła jaką wybierzemy ma niewielkie znaczenie, istotne natomiast jest to, że istoty ludzkie pogrążone w stanie wielkiej realnej niemożności, wyobrażają sobie, iż w połączeniu z nauką i techniką są wszechmocne.

Im bardziej pogrążamy się w izolacji, w niemożności emocjonalnej reakcji na świat, a jednocześnie im bardziej nieunikniony wydaje się katastroficzny koniec, tym bardziej zjadliwa staje się nasza nowa religia. Przestaliśmy być panami techniki i staliśmy się w zamian jej niewolnikami - sama zaś technika, ongiś element kreacji, coraz jawniej odsłania swą drugą twarz bogini zniszczenia (jak hinduska bogini Kali), której mężczyźni i kobiety pragną złożyć w ofierze siebie i swe dzieci. Świadomie wciąż trzymamy się nadziei na lepszą przyszłość, ale jednocześnie my, ludzie cybernetyczni, tłumimy fakt, iż staliśmy się czcicielami bogini zniszczenia.

Tezę tę można wesprzeć rozmaitymi dowodami, lecz żadne nie są równie przekonujące jak poniższe dwa. Po pierwsze, wielkie (również niektóre mniejsze) państwa nieprzerwanie budują broń nuklearną o wzrastającej zdolności niszczenia i nie potrafią zdobyć się na jedyne trzeźwe rozwiązanie - zniszczenie wszelkiej broni nuklearnej i elektrowni jądrowych, które dostarczają dla nich materiału. Po drugie, praktycznie rzecz biorąc, nic nie robi się dla uniknięcia niebezpieczeństwa ekologicznej katastrofy. Krótko - nic poważnego nie robi się, aby zrealizować plan przetrwania rasy ludzkiej.

Protest humanistyczny

Dehumanizacja charakteru społecznego oraz powstanie religii industrialnych i cybernetycznych doprowadziło do ukonstytuowania się ruchów protestu,

232

do powstania nowego humanizmu, którego korzenie znajdują się w chrześcijańskim i filozoficznym humanizmie późnego Średniowiecza i epoki Oświecenia. Protest ten znalazł wyraz zarówno w teologicznym chrześcijaństwie, jak i w panteistycznych czy nieteistycznych formułach filozoficznych. Pochodzi z dwu opozycyjnych stron: od romantyków, którzy byli politycznie konserwatywni oraz od marksistów i innych socjalistów (a także pewnych anarchistów). Lewica i prawica są jednomyślne w swej krytyce systemu industrialnego oraz zniszczeń, jakich dopuszcza się on wobec istoty ludzkiej. Myśliciele katolicki, np. Franz von Baader oraz konserwatywni przywódcy polityczni, jak Benjamin Disraeli, sformułowali samo zagadnienie, niekiedy w identyczny sposób, jak uczynił to Marks. Oba stronnictwa różnią się co do sposobów ratowania ludzkości przed niebezpieczeństwem przemiany w rzecz. Prawicowi romantycy wierzą, że jedynym sposobem jest zatrzymanie swobodnego "postępu" systemu industrialnego i powrót do wcześniejszych form ładu społecznego, choć w określony sposób zmodyfikowanych.

Protest lewicy można nazwać radykalnym humanizmem, nawet gdy czasami wyrażany jest w teistycznych, a niekiedy w nieteistycznych pojęciach. Socjaliści uważają, że postęp ekonomiczny nie może być powstrzymany, nie da się również powrócić do wcześniejszych postaci ładu społecznego, a jedyny sposób zbawienia leży w podążaniu wciąż naprzód i w stworzeniu nowego społeczeństwa, które wyzwoli ludzi z alienacji, podporządkowania maszynie, z niewoli przeznaczenia, któremu na imię dehumanizacja. Socjalizm jest syntezą średniowiecznej tradycji religijnej oraz postrenesansowego ducha myślenia

233

ła jaką wybierzemy ma niewielkie znaczenie, istotne natomiast jest to, że istoty ludzkie pogrążone w stanie wielkiej realnej niemożności, wyobrażają sobie, iż w połączeniu z nauką i techniką są wszechmocne.

Im bardziej pogrążamy się w izolacji, w niemożności emocjonalnej reakcji na świat, a jednocześnie im bardziej nieunikniony wydaje się katastroficzny koniec, tym bardziej zjadliwa staje się nasza nowa religia. Przestaliśmy być panami techniki i staliśmy się w zamian jej niewolnikami - sama zaś technika, ongiś element kreacji, coraz jawniej odsłania swą drugą twarz bogini zniszczenia (jak hinduska bogini Kali), której mężczyźni i kobiety pragną złożyć w ofierze siebie i swe dzieci. Świadomie wciąż trzymamy się nadziei na lepszą przyszłość, ale jednocześnie my, ludzie cybernetyczni, tłumimy fakt, iż staliśmy się czcicielami bogini zniszczenia.

Tezę tę można wesprzeć rozmaitymi dowodami, lecz żadne nie są równie przekonujące jak poniższe dwa. Po pierwsze, wielkie (również niektóre mniejsze) państwa nieprzerwanie budują broń nuklearną o wzrastającej zdolności niszczenia i nie potrafią zdobyć się na jedyne trzeźwe rozwiązanie - zniszczenie

wszelkiej broni nuklearnej i elektrowni jądrowych, które dostarczają dla nich materiału. Po drugie, praktycznie rzecz biorąc, nic nie robi się dla uniknięcia niebezpieczeństwa ekologicznej katastrofy. Krótko - nic poważnego nie robi się, aby zrealizować plan przetrwania rasy ludzkiej.

Protest humanistyczny

Dehumanizacja charakteru społecznego oraz powstanie religii industrialnych i cybernetycznych doprowadziło do ukonstytuowania się ruchów protestu,

232

do powstania nowego humanizmu, którego korzenie znajdują się w chrześcijańskim i filozoficznym humanizmie późnego Średniowiecza i epoki Oświecenia. Protest ten znalazł wyraz zarówno w teologicznym chrześcijaństwie, jak i w panteistycznych czy nieisteistycznych formułach filozoficznych. Pochodzi z dwu opozycyjnych stron: od romantyków, którzy byli politycznie konserwatywni oraz od marksistów i innych socjalistów (a także pewnych anarchistów). Lewica i prawica są jednomyślne w swej krytyce systemu industrialnego oraz zniszczeń, jakich dopuszcza się on wobec istoty ludzkiej. Myśliciele katoliccy, np. Franz von Baader oraz konserwatywni przywódcy polityczni, jak Benjamin Disraeli, sformułowali samo zagadnienie, niekiedy w identyczny sposób, jak uczynił to Marks. Oba stronnictwa różnią się co do sposobów ratowania ludzkości przed niebezpieczeństwem przemiany w rzeczy. Prawicowi romantycy wierzą, że jedynym sposobem jest zatrzymanie swobodnego "postępu" systemu industrialnego i powrót do wcześniejszych form ładu społecznego, choć w określony sposób zmodyfikowanych.

Protest lewicy można nazwać radykalnym humanizmem, nawet gdy czasami wyrażany jest w teistycznych, a niekiedy w nieisteistycznych pojęciach. Socjaliści uważają, że postęp ekonomiczny nie może być powstrzymany, nie da się również powrócić do wcześniejszych postaci ładu społecznego, a jedyny sposób zbawienia leży w podążaniu wciąż naprzód i w stworzeniu nowego społeczeństwa, które wyzwoli ludzi z alienacji, podporządkowania maszynie, z niewoli przeznaczenia, któremu na imię dehumanizacja. Socjalizm jest syntezą średniowiecznej tradycji religijnej oraz postrenesansowego ducha myślenia

233

naukowego i działalności politycznej. Był - podobnie jak buddyzm - masowym ruchem "religijnym", który jeśli nawet wyrażał swe cele w świeckich i ateistycznych terminach, zmierzał do wyzwolenia ludzi od egoizmu i chciwości.

W tym miejscu należy się krótki komentarz do mojego sposobu interpretacji myśli marksistowskiej, konieczny ze względu na całkowite wypaczenie tej myśli przez sowiecki komunizm i zachodni reformistyczny socjalizm, wedle których marksizm to wyłącznie rodzaj świeckiego materializmu, nastawionego na zapewnienie każdemu dobrobytu. Hermann Cohen, Ernst Bloch i wielu innych uczonych konstatowało w ostatnich dekadach, że socjalizm był świeckim wyrazem profetycznego mesjanizmu. Najlepszym zapewne sposobem dowiedzenia tej tezy jest zacytowanie z Kodeksu Majmonidesa charakterystyki epoki Mesjasza:

Mędrcy i Prorocy nie pragną, aby gdy nadejdą dni Mesjasza, Izrael mógł sprawować władzę nad światem, albo rządzić niewiernymi, ani aby był wyniesiony ponad narody, ani by mógł jeść, pić i weselić się. Pragnieniem ich jest jedynie by Izrael był wolny, żeby mógł w pełni poddać się Prawu i jego mądrości, nie mając nikogo, kto mógłby zniewolony być lub niepokojony, a tym samym, aby stał się godny świata, który nadejdzie.

W epoce tej nie będzie ani głodu, ani wojny, ani zazdrości, ani walki. Dobra ziemskie²⁵ będą liczne, wygody w zasięgu ręki każdego. Jedyną troską całego świata będzie poznanie Pana. A ponieważ Izraelici mądrzy będą bardzo, poznają rzeczy, które dzisiaj są zakryte i osiągną zrozumienie swego Stwórcy do ostatecznych granic możliwości, na jakie pozwala umysł człowieczy, tak jak to jest napisane: bo kraj napełni się znajomością Pana, na kształt wód, które przepelniają morze (Iz 11, 9).

²⁵ Moje tłumaczenie z tekstu hebrajskiego, w miejsce "dobrodziejstw", które znajdują się w tłumaczeniu Hershmana, wydanym przez Yale University Press.

234

Celem historii w tym opisie jest zapewnienie istotom ludzkim możliwości pełnego oddania się studiom nad mądrością i wiedzą o Bogu, nie zaś władzy czy luksusu. Epoka Mesjasza jest czasem uniwersalnego pokoju, braku zawiści i materialnego dostatku. Obraz ten w wielu rysach przypomina pojęcie celu życia, jakie Marks kreśli pod koniec trzeciego tomu Kapitału:

Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna; leży więc ono z natury rzeczy poza sferą właściwej produkcji materialnej. Podobnie jak człowiek dziki, tak też człowiek cywilizowany musi walczyć z naturą, aby zaspokoić swoje potrzeby, aby zachować i reprodukować swój gatunek, a musi to czynić we wszystkich formach społeczeństwa i przy wszelkich możliwych sposobach produkcji. Wraz z jego rozwojem rozszerza się królestwo konieczności przyrodniczej, wzrastają bowiem potrzeby, zarazem jednak wzrastają siły wytwórcze, które owe potrzeby zaspokajają. Wolność w tej dziedzinie może polegać tylko na tym, że uspołeczniony człowiek, zrzeszeni producenci regulują racjonalnie tę swoją wymianę materii z naturą, poddają ją

wspólnej kontroli zamiast być przez nią opanowani jako przez ślepą siłę; dokonują tej wymiany najmniejszym nakładem sił i w warunkach najbardziej godnych ich ludzkiej natury i najbardziej im odpowiadających. Zawsze jednak jest to królestwo konieczności. Poza jego granicami rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności. Może ono wszakże rozkwitnąć jedynie na swej niezbędnej bazie, którą stanowi królestwo konieczności. Skrócenie dnia roboczego jest podstawową przesłanką, (podkr. E.F.) [Marks, Engels, Kapitał, t. III, ks. III, w: Dzieła wybrane, K i W, Warszawa 1981, s. 399 - tłum.]

Marks, podobnie jak Majmonides - a w przeciwieństwie do chrześcijan i pozostałych żydowskich nauczycieli zbawienia - nie postuluje ostatecznego rozstrzygnięcia eschatologicznego. Niezgodność między naturą a człowiekiem nie znika, lecz z ko-

235
nieczności, na ile jest to możliwe, zostaje poddane ludzkiej kontroli. "Zawsze jednak jest to królestwo konieczności". Celem jest "rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności" (podkr. E.F.). Pogląd Majmonidesa, iż "troską całego świata będzie poznanie Pana", u Marksa wyklada się jako "rozwój sił ludzkich, jako cel sam w sobie".

Posiadanie i bycie, jako dwie różne formy ludzkiej egzystencji, są sednem marksowskich idei dotyczących powstania nowego człowieka. Stosując te dwa modi Marks przechodzi od kategorii ekonomicznych do psychologicznych i antropologicznych, które są - jak widzieliśmy, omawiając wątki myślowe Starego i Nowego Testamentu oraz Eckharta - jednocześnie podstawowymi kategoriami "religijnymi". Marks pisze: "Własność prywatna zrobiła z nas ludzi tak głupich i jednostronnych, że przedmiot jest nasz dopiero wówczas, gdy go mamy, a więc gdy istnieje dla nas jako kapitał albo gdy go bezpośrednio posiadamy, jemy, pijemy, nosimy na sobie, mieszkamy w nim itd. - słowem, gdy go spożywamy... Miejsce wszystkich zmysłów fizycznych i duchowych zajęła więc prosta alienacja wszystkich tych zmysłów - zmysł posiadania. Do takiego stanu bezwzględnej nędzy musiała być doprowadzona istota ludzka, żeby mogła zrodzić z siebie swe wewnętrzne bogactwo. (O kategorii posiadania zob.: M.Hess, w «Einundzwanzig Bogen»)"²⁶ [Marks, Engels, Dzieła wybrane, s. 92 - tłum.]

²⁶ Ten i wszystkie kolejne cytaty w wersji angielskiej pochodzą z Marksa Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r. przetłumaczonych w książce Marx Concept of Man [tłum. polskie: K. Marks, F. Engels, Dzieła wybrane, K i W, Warszawa 1981].

236

Marksowskie pojęcie posiadania streszcza się w następującej sentencji: "Im mniej jesteś, im słabiej przejawiasz swoje życie, tym więcej masz, tym większe jest twoje wyalienowane życie. [...] Wszystko, co ekonomista zabiera ci z życia i człowieczeństwa, zwraca ci w pieniądzu i w bogactwie" [Marks, Engels, op. cit, s. 102 - tłum.].

"Poczucie posiadania" o którym mówi Marks, jest dokładnie tym samym, co "przywiązanie do ja", o którym mówi Eckhart - pożądanie rzeczy i własnego ja. Marks odsyła tutaj do egzystencjalnego modus posiadania, nie zaś do posiadania jako takiego, nie do niewyalienowanej własności prywatnej jako takiej. Celem nie są luksus i bogactwo ani też nędza, w istocie zarówno bogactwo, jak i nędza są wedle Marksa przywarami. Celem jest "dawanie życia".

Na czym jednak polega ów akt dawania życia? Jest aktywnym, niewyalienowanym wyrazem naszych władz ku odpowiadającym im przedmiotom. Marks kontynuuje: "Wszelki jego [człowieka] ludzki stosunek do świata, widzenie, słyszenie, wążanie, smakowanie, dotykane, myślenie, kontemplowanie, czucie, chcenie, działanie, kochanie - słowem, wszystkie narządy jego osobowości [...] stanowią w swym stosunku przedmiotowym, czyli w swym stosunku do przedmiotu, przyswojenie tego przedmiotu, przyswojenie rzeczywistości ludzkiej..." [Marks, Engels, op. cit., s. 91 - 92 - tłum.]. Jest to forma przyswojenia w modus bycia, nie zaś posiadania. Marks daje wyraz tej postaci niewyalienowanej aktywności w następującym fragmencie:

"Przy założeniu, że człowiek jest człowiekiem! jego stosunek do świata jest ludzki, miłość możesz wymieniać tylko na miłość, zaufanie na zaufanie itd. Jeśli chcesz rozkoszować się sztuką, musisz być człowiekiem wykształconym

237

w dziedzinie sztuki, który rzeczywiście inspiruje i wiedzie naprzód innych ludzi. Każdy twój stosunek do człowieka - i do przyrody - musi być określonym, odpowiadającym przedmiotowi twej woli przejawem twego rzeczywistego indywidualnego życia. Jeśli kochasz nie wzbudzając wzajemnej miłości, tzn. jeśli twoja miłość jako miłość nie wytwarza wzajemnej miłości, jeśli przez swój p r z e j a w życia człowieka kochającego nie czynisz siebie człowiekiem kochanym, to miłość twoja jest bezsilna, jest nieszczęściem" [Marks, Engels, op. eit., s. 120 - tłum.].

Idee Marksa szybko wypaczono, stało się tak może dlatego, że żył on sto lat za wcześniej. Zarówno on, jak i Engels uważali, iż kapitalizm osiągnął już koniec swych możliwości i tym samym rewolucja jest już tuż, tuż. Ale mylili się w całej rozciągłości, co rzeczywiście przyznał Engels po śmierci Marksa. Ogłosili swą nową naukę w szczytowym momencie rozwoju kapitalizmu i nie przewidzieli, że jego rozpad i początek

ostatecznego kryzysu nie nastąpi wcześniej niż za sto lat. Było historyczną koniecznością, aby idea antykapi-talistyczna, propagowana w szczytowym okresie jego rozwoju, została w pełni przekształcona w ducha kapitalistycznego, aby mogła być urzeczywistniona.

I tak się właśnie stało.

Zachodnie demokracje społeczne i ich zagorzali wrogowie - komuniści, opierający się w swych działaniach na Związku Sowieckim lub też nie, przekształcili socjalizm w pojęcie czysto ekonomiczne, którego celem jest maksymalna konsumpcja i maksymalne wykorzystanie maszyn. Chruszczow ze swą koncepcją "gulaszowego" komunizmu w swej prostej, chłopskiej manierze wyraził prawdę: celem socjalizmu jest zapewnienie całej populacji tych samych przyjemności konsumpcyjnych, jakie kapitalizm zapewnia jedynie mniejszości. Socjalizm i komunizm zbudowano na burżuazyjnym pojęciu materializmu.

238

Niektóre zwroty z wczesnych pism Marksa (jako całość zdyskwalifikowane za "idealistyczne" błędy "młodego" Marksa) były cytowane równie rytualnie, jak Zachód cytował słowa Ewangelii.

Fakt życia Marksa w szczytowym okresie rozwoju kapitalizmu ma jeszcze jedną konsekwencję: jako dziecko swego czasu nie był w stanie nic poradzić na to, że przyswajał sobie postawy i pojęcia obecne w burżuazyjnej myśli i praktyce. Na przykład, określone autorytarne inklinacje jego osobowości, a także pism, zostały ukształtowane raczej przez patriarchalnego, mieszczańskiego ducha niż przez ducha socjalizmu. Podążał za gotowymi wzorcami klasycznych ekonomistów, kiedy odróżniał socjalizm "naukowy" od "utopijnego". Podobnie jak inni ekonomiści twierdzący, że ekonomika rządzi się własnymi prawami niezależnymi od ludzkiej woli, również Marks odczuwał potrzebę dowiedzenia, iż socjalizm będzie z konieczności rozwijał się wedle praw ekonomii. Czasami z konsekwencją usiłował rozwijać sformułowania, które na skutek nieprozumienia mogą być odczytywane jako deterministyczne, gdyż nie przyznają w procesie historycznym właściwej roli ludzkiej woli i wyobraźni. Takie niechciane koncesje na rzecz ducha kapitalizmu ułatwiły proces wypaczenia Markso-wskiego systemu w strukturę nie różniącą się w zasadniczy sposób od samego kapitalizmu.

Gdyby Marks swe idee głosił dzisiaj, u początku - inicjującego zresztą gwałtowny proces - zmierzchu kapitalizmu, jego prawdziwy przekaz miałby szansę na uzyskanie większego wpływu, nawet być może na odniesienie triumfu, zakładając dopuszczalność takich historycznych przypuszczeń. Wedle stanu na dzień dzisiejszy nawet same słowa "socjalizm" i "komunizm" są skompromitowane. W każdym ra-

239

zie, wszelka myśl socjalistyczna, która mogłaby mienić się reprezentantką myśli marksistowskiej, musi opierać się na przekonaniu, że reżimy typu sowieckiego nie mają zupełnie nic wspólnego z systemem socjalistycznym, że socjalizm niesprowadzalny jest do biurokratycznego, skupionego wokół rzeczy, zorientowanego na konsumpcję społeczeństwa, że wreszcie nie da się go żadną miarą uzgodnić z materializmem i przedkładaniem najwyższych funkcji korowych jakie charakteryzują zarówno sowiecki, jak

kapitalistyczny system.

Rozkład socjalizmu wyjaśnia fakt, że prawdziwie radykalna myśl humanistyczna zazwyczaj wywodzi się spośród grup i jednostek, które nie utożsamiają się z ideami Marksa, a często nawet sytuują się na pozycjach względem niego opozycyjnych, czasami po wcześniejszej rezygnacji z aktywnego członkostwa w ruchu komunistycznym.

Ponieważ niemożliwe jest choćby wymienienie tutaj wszystkich radykalnych humanistów okresu postmarksistowskiego, przeto na dalszych stronach podajemy niektóre ich myśli. Chociaż ich systemy pojęciowe niekiedy różnią się dość znacznie, a czasami nawet wydają się popadać w całkowitą, wzajemną sprzeczność, to wspólne są im następujące idee i postawy:

- produkcja musi służyć zaspokajaniu prawdziwych potrzeb ludzi, nie zaś wymagań ekonomicznego systemu;

- należy ustanowić nowy typ związków między

- ludźmi a przyrodą - związek współpracy, a nie eksploatacji;

- wzajemny antagonizm należy zastąpić solidarnością;

240

- celem wszelkich porozumień społecznych winna być ludzka szczęśliwość, a nie nieszczęśliwość;

- należy promować nie maksymalną konsumpcję, lecz zdrową konsumpcję, bowiem tylko ona sprzyja szczęśliwości;

- jednostka powinna być aktywnym, nie pasywnym uczestnikiem życia społecznego²⁷.

Albert Schweitzer wychodzi od radykalnej przesłanki konstatując kryzys kultury zachodnioeuropejskiej. "Jasne jest dla każdego" stwierdza, "że otacza nas proces autodestrukcji kultury. To co pozostało w żaden sposób nie jest już bezpieczne. Trwa jeszcze, gdyż nie zostało dotąd wystawione na destrukcyjne parcie, któremu poddana została pozostała część kultury. Ale pobudowane jest na piasku [Geroll]. Następny obszar [Bergrutsch] ogarnie je bez wątpliwości [...] Możliwości kulturotwórcze człowieka współczesnego zmniejszają się, albowiem otaczające okoliczności pomniejszają go i okaleczają psychicznie"²⁸.

Po scharakteryzowaniu człowieka przemysłowego jako "zniewolonego [...] zdekoncentrowanego [...]

niepełnego [...] stojącego wobec niebezpieczeństwa zatruty swego człowieczeństwa" Schweitzer powiada: Ponieważ społeczeństwo wraz ze swą rozwiniętą organizacją sprawuje dotąd niepoznaną kontrolę nad człowiekiem, przeto ludzka zależność od niego wzrosła do tego stopnia, iż oznacza niemalże całkowity koniec duchowej [geistig] egzystencji tegoż. [...] W ten sposób wchodzimy w nowe [Ered-27 Poglądy socjalistycznych humanistów zawiera praca: E. Fromm, Socialist Humanism. 28 Ten oraz następane cytaty z A. Schweitzera są moim tłumaczeniem z: Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur, opublikowanego pierwszy raz w 1923 r., lecz zawierającego szkice z lat 1900 - 1917. 241

niowiecze. Powszechnym aktem woli zrezygnowano z wolności myśli, gdyż wielu rezygnuje z myślenia na sposób wolnych jednostek, podporządkowując się zbiorowości, do której należą. (...) Wraz z poświęceniem niezależności myślenia utraciliśmy - jakże bowiem mogłoby być inaczej - wiarę w prawdę. Nasze życie intelektualno-emocjonalne zostało zdeorganizowane. N a d m i e r n a organizacja spraw publicznych kulminuje w organizacji bezmyślności" [podkreślenie E.F.]. Do charakterystyki społeczeństwa przemysłowego należy nie tylko zatrata wolności, lecz również "przesilenie" [w oryg.: overeffort - tłum.] (Uberan-strengung). "Od dwu lub trzech stuleci wiele jednostek żyło wyłącznie jako istoty pracujące, nie zaś jako istoty ludzkie". Treść człowieczeństwa karłowacieje, a dzieci wychowywane przez tak nędznych w swym człowieczeństwie rodziców pozbawione są najistotniejszego czynnika rozwoju. "Później, sam dramatycznie przepracowany, dorosły oddaje się coraz bardziej potrzebie powierzchownej rozrywki. [...] Absolutna bierność odwracając uwagę od i powodując zapominanie siebie staje się potrzebą fizyczną" [podkreślenie E.F.]. W konsekwencji Schweitzer wypowiada się za redukcją pracy i przeciw nadmiernej konsumpcji i luksusowi. Teolog protestancki Schweitzer, podobnie jak mnich dominikański Eckhart, twierdzi z naciskiem, że zadaniem człowieka nie jest wycofanie się ze świata i zanurzenie w atmosferze duchowego egoty-zmu, dalekiego od spraw świata, lecz prowadzenie życia aktywnego, polegającego na przykładaniu się do duchowej doskonałości społeczeństwa. "Jeśli pośród współczesnych ludzi znajdziemy choćby kilku, których poczucie człowieczeństwa i moralności pozostało nietknięte, to dość istotnym powodem takiej 242

sytuacji jest fakt, że poświęcają oni ciągle swą osobistą moralność na ołtarzu ojczyzny, zamiast pozostawać w ciągłej, żywej wymianie ze wspólnotą i służyć jej siłą, która wiedzie do doskonałości". Z tych rozważań można wyciągnąć następujący wniosek: aktualna struktura społeczna i kulturowa wiedzie ku katastrofie, przed którą jedynie nowy Renesans "znacznie potężniejszy niż stary może nas ocalić" i dlatego musimy dokonać odnowy samych siebie, przyjąć nowe poglądy i postawy, jeśli nie chcemy zginąć. "Zasadniczym wymiarem tegoż Renesansu będzie zasada aktywności, w którą wyposaża nas racjonalne myślenie, jedyna pragmatyczna i racjonalna zasada tworzona przez człowieka historycznego rozwoju. [...] Ufam mojej wierze, że nastąpi ta rewolucja, jeśli tylko zdecydujemy stać się istotami myślącymi" [podkreślenie E.F.]. Przypuszczalnie dlatego, że Schweitzer był teologiem i za największy wkład w kulturę filozoficzną uznaje się jego pojęcie "czci dla życia" będące podstawą dla etyki, ludzie generalnie ignorują fakt, iż był on również jednym z najbardziej radykalnych krytyków społeczeństwa industrialnego, człowiekiem, który obnażał właściwy temu społeczeństwu mit postępu i powszechnego szczęścia. Rozpoznawał rozpad społeczeństwa ludzkiego i świata dokonujący się w praktyce życia przemysłowego. Już na początku tego wieku dostrzegał słabość i niesamodzielność ludzi, niszczące efekty obsesyjnej pracy, potrzebę zmniejszenia ilości pracy i ograniczenia konsumpcji. Postulował konieczność odrodzenia życia kolektywnego, które należy zorganizować w duchu solidarności i czci dla życia. Krótka prezentacja myśli Schweitzera nie powinna pomijać faktu, że w przeciwieństwie do metafizy- 243

cznego optymizmu chrześcijaństwa był on metafizycznym sceptykiem. To jest jednym z powodów wielkiej atrakcyjności, jaką miała dla niego myśl buddyjska, w której życie nie jest wyposażone w żaden sens pochodzący od lub gwarantowany przez istotę nadrzędną. Oto wniosek z jego rozważań: "Jeżeli brać świat ten takim, jakim jest, niemożliwe staje się wyposażenie go w znaczenie, które nadałoby sens celom i dążeniom człowieka oraz ludzkości". Jedynym sensownym sposobem życia jest aktywność w świecie, przy czym nie aktywność w ogólności, lecz poświęcanie się i troska o bliźnich. Takiej odpowiedzi udzielił Schweitzer w swych pismach i w swoim życiu.

Istnieje znaczące pokrewieństwo między ideami Buddy, Eckharta, Marksa i Schweitzera - wszyscy bezwzględnie domagają się porzucenia orientacji na posiadanie, kładąc nacisk na całkowitą niezależność, łączy ich nadto metafizyczny sceptycyzm, bezbożna religijność oraz postulat aktywności społecznej urzeczywistnianej w duchu troski i ludzkiej solidarno-ści. Jednakże nauczyciele częstokroć pozostają nieświadomi tych wymiarów swej myśli. Na przykład Eckhart zazwyczaj nie zdaje sobie sprawy ze swego nieateizmu, Marks zaś przeciwnie, ze swej religijności. Kwestie interpretacyjne, szczególnie w przypadku Marksa i Eckharta, są tak złożone, że prawie niemożliwością jest adekwatne zaprezentowanie nie-

teistycznej religii opartej na trosce o aktywizm, która czyni z tych myślicieli prekursorów nowej religijności odpowiadającej potrzebom nowego człowieka. W tomie przewidzianym jako kontynuacja niniejszej książki mam zamiar dokonać analizy poglądów wymienionych myślicieli.

Nawet pisarze, których nie mogę nazwać radykalnymi humanistami, gdyż nie udaje im się prze-

244

kroczyć transpersonalnego, mechanistycznego nastawienia naszej epoki (tak jest w przypadku autorów obu raportów sygnowanych przez Klub Rzymski), nie przecozają faktu, że zdecydowana wewnętrzna przemiana ludzkości jest alternatywą dla ekonomicznej katastrofy. Mesarovic i Pestel postulują konieczność "nowej świadomości światowej [...] nowej etyki wykorzystywania zasobów naturalnych [...] nowego nastawienia wobec natury, opartego raczej na harmonii, niżli podboju [...] poczucia tożsamości z przyszłymi pokoleniami [...] Po raz pierwszy w ciągu całego życia człowieka na Ziemi wymaga się od niego powstrzymania od tego, co jest w stanie zrobić, wymaga się ograniczenia ekonomicznego i technologicznego postępu czy przynajmniej skierowania go w inną niż dotąd stronę, wymagają tego wszystkie przyszłe pokolenia Ziemi, aby dzielić swe powodzenie z nieszczęśliwymi, nie w duchu litości, lecz konieczności. Wymaga się od niego, aby skoncentrował się obecnie na organicznym rozwoju całości ziemskiego systemu. Czy może więc, z czystym sumieniem, odpowiedzieć nie?" W konkluzji stwierdza się, że bez tych przemian "gatunek homo sapiens jest właściwie skazany".

Studium zawiera w sobie pewne uproszczenia i wedle mnie najbardziej znaczące polega na tym, iż nie uwzględnia politycznych, społecznych i psychologicznych czynników koniecznych dla jakiegokolwiek przemiany. Wskazywanie kierunku koniecznych zmian jest całkowicie bezużyteczne, gdyż nie uwzględnia się przeszkód, które mogą powstrzymać urzeczywistnianie wszystkich zaleceń. (Należy mieć nadzieję, iż Klub Rzymski uświadomi sobie w tych wszystkich kwestiach rolę odgrywaną przez zmiany społeczne i polityczne, które wszak są warunkiem

245

wstępny osiągnięcia ogólnych celów.) Niemniej pozostaje faktem, iż po raz pierwszy podjęto próbę zestawienia potrzeb ekonomicznych oraz zasobów całego świata, a nadto, jak pisałem we Wstępie, sformułowano postulat konieczności przemiany etycznej, który nie był wyłącznie wynikiem rozważań moralnych, lecz racjonalną konsekwencją analizy ekonomicznej.

W ciągu ostatnich kilku lat w licznych książkach wydanych w Stanach Zjednoczonych i Niemczech znalazło się to samo żądanie - podporządkowania ekonomii potrzebom ludzkim, w pierw zyczajnemu przetrwaniu, potem naszej szczęśliwości. (Przeczytałem lub przejrzałem około trzydziestu pięciu takich książek, lecz liczba dostępnych pozycji jest przynajmniej dwukrotnie wyższa.) Większość autorów przyznaje, iż materialny wzrost konsumpcji nie oznacza równoczesnego wzrostu szczęśliwości, przemiany charakterologiczne i duchowe muszą towarzyszyć przemianom społecznym, jeżeli nie zahamujemy procesu marnowania naszych zasobów naturalnych i destrukcji ekologicznych warunków przetrwania ludzkości, to należy spodziewać się katastrofy w ciągu stu lat. Wymienię poniżej jedynie kilku przedstawicieli tej nowej, humanistycznej ekonomii.

Ekonomista E.F. Schumacher pokazuje w swej książce Małe jest piękne, że nasze porażki są rezultatem naszych sukcesów, a techniki powinny być podporządkowane rzeczywistym ludzkim potrzebom.

"Ekonomia jako treść życia oznacza śmiertelną chorobę", pisze, "ponieważ nieskończony wzrost nie pasuje do skończonego świata. Ekonomia nie powinna stanowić treści życia, powtarzali ludzkości jej wszyscy wielcy nauczyciele, natomiast że nie może być stało się oczywiste dzisiaj. Jeśli chce się

246

dokładniej opisać tę chorobę, to można powiedzieć, iż podobna jest do nałogu - np. alkoholizmu czy narkomanii. Nie ma większego znaczenia czy objawia się on w bardziej egoistycznej, czy bardziej altruistycznej postaci, czy zaspokojenia poszukuje w wulgarnie materialny, czy artystycznie, kulturalnie lub naukowo wysublimowany sposób. [...] Jeśli negowana jest kultura duchowa, kultura wewnętrznego człowieka, to egoizm, jak kapitalizm, pasuje znacznie lepiej do tej orientacji niż system miłości do bliźnich".

Schumacher próbował wprowadzać swe zasady w życie projektując system minimaszyn, które byłyby przystosowane do potrzeb krajów nie uprzemysłowionych. Należy zwrócić uwagę, iż jego książki z roku na rok zyskują na popularności i to nie na skutek wielkiej kampanii reklamowej, lecz wyłącznie w wyniku szeptanej propagandy czytelników.

Paul Ehrlich i Annę Ehrlich są autorami amerykańskimi, których przemyślenia zasadniczo przypominają tezy Schumachera. W swej książce Popula-tion, Resources, Environment: Issues in Human Eco-logy prezentują następujące wnioski dotyczące "obecnej sytuacji świata":

1. Biorąc pod uwagę dominującą obecnie technologię oraz wzorce zachowania, populacja naszej planety jest zdecydowanie zbyt wielka.
2. Całkowita liczba ludzi i stopień przyrostu demograficznego są przeszkodą w rozwiązaniu ludzkich problemów.
3. Granice ludzkich zdolności produkcji żywności przy użyciu tradycyjnych metod wkrótce zostaną osiągnięte. Kwestie związane z dostarczaniem i dystrybucją żywności już powodują, że połowa ludzkości

jest źle odżywiona lub niedożywiona. Obecnie corocznie umiera z głodu 10-20 milionów ludzi.
4. Usiłowania zwiększania produkcji żywności w dalszej perspektywie spowodują degradację środowiska naturalnego,
247

STR. 248

co w konsekwencji ostatecznie zmniejszy zdolność ziemi do produkcji żywności. Nie wiadomo czy degradacja środowiska naturalnego osiągnęła już stopień nieodwracalny, możliwe jest, iż zdolność planety do podtrzymywania ludzkiego życia została w sposób trwały nadwątlona. Takie "sukcesy" technologii, jak samochody, pestycydy i azotowe nawozy sztuczne są główną przyczyną degradacji środowiska.

5. Istnieją powody, by przypuszczać, że wzrost populacji pociąga za sobą większe prawdopodobieństwo wybuchu ogólnoświatowej epidemii lub wojny termonuklearnej. Każda dostarczyłaby "wysokiego współczynnika śmierci" stanowiącego niepożądane "rozwiązanie" problemów populacyjnych, każda potencjalnie jest w stanie zniszczyć cywilizację, a nawet doprowadzić do wyginięcia gatunku homo sapiens.

6. Nie istnieją technologiczne panacea na kompleks problemów składający się na populacyjno-żywnościowo-środowiskowy kryzys, aczkolwiek technologia właściwie zastosowana w dziedzinach takich, jak obniżanie poziomu zanieczyszczeń, komunikacja i kontrola urodzajności może dostarczyć znaczącego wsparcia. Podstawowe rozwiązania jednakowoż wymagają dramatycznych i gwałtownych zmian w ludzkim nastawieniu, szczególnie w kwestiach związanych z zachowaniami reprodukcyjnymi, wzrostem ekonomicznym, technologią, środowiskiem naturalnym oraz rozwiązywaniem konfliktów [podkreślenia E.F.].

Ende oder Wende (Koniec lub zmiana) E. Epplera to kolejny przykład niedawno wydanej, a godnej uwagi książki. Idee autora przypominają pomysły Schuma-chera, aczkolwiek są mniej radykalne. Interesująca jest natomiast sama osoba twórcy, gdyż jest on przywódcą SPD w Badenii-Wirtembergii oraz głęboko wierzącym protestantem. Dwie z moich książek, mianowicie The Sane Society oraz The Revolution of Hope należą do tej samej orientacji.

Nawet wśród pisarzy bloku sowieckiego, gdzie idea ograniczonej produkcji zawsze stanowiła tabu, słyhać głosy sugerujące, iż należy zwrócić baczniejszą uwagę na ekonomię bez wzrostu. W. Harich, dy-sydencki marksista z Niemieckiej Republiki Demo-
248

kratycznej, proponuje statyczną, rozciągniętą na cały świat równowagę ekonomiczną, która jako jedyna może zagwarantować równość i oddalić niebezpieczeństwo uczynienia nieodwracalnych szkód w biosferze.

W 1972 r. niektórzy z najwybitniejszych naukowców, ekonomistów i geografów Związku Radzieckiego spotkali się na konferencji zatytułowanej "Człowiek i jego środowisko". Podczas spotkania omawiano rezultaty studiów Klubu Rzymskiego i uz-K nano ich godne uwagi zalety. Dyskusja toczyła się i w sympatycznym i pełnym szacunku duchu, nawet ! jeśli uczestnicy spotkania nie mogli zgodzić się z wszystkimi tezami ekonomistów zachodnich (zob. artykuł Technologie und Politik, w którym zamieszczono raport z tego spotkania).

Najważniejsze współczesne studium antropologiczne i historyczny wyraz humanizmu wspólnego rozmaitym próbom społecznej rekonstrukcji humanistycznej można znaleźć w książce L. Mumforda The Pentagon of Power oraz w innych wcześniejszych jego pracach.

VIII. Warunki przemiany i cechy nowego człowieka

Zakładając prawdziwość przesłanki głoszącej, że jedynie fundamentalna zmiana ludzkiego charakteru, tzn. przemiana przeważającego, egzystencjalnego modus posiadania w dominację modus bycia, może uratować nas przed psychologiczną i ekonomiczną katastrofą, natknijmy się na pytanie: Czy przemiana charakterologiczna na dużą skalę jest w ogóle możliwa, a jeśli tak, to jak ją spowodować?

Utrzymuję, iż charakter ludzki może się zmienić, gdy istnieją następujące warunki:

1. Cierpimy i jesteśmy tego świadomi.
2. Rozpознаjemy źródło swego nieszczęścia.
3. Zdajemy sobie sprawę, iż istnieje sposób przezwyciężenia nieszczęścia.
4. Zgadzaemy się, że w celu przezwyciężenia nieszczęścia musimy zaakceptować określone normy i zmienić nasze obecne podejście do życia.

Te cztery tezy odpowiadają Czterem Szlachetnym Prawdom, które tworzą podstawę nauki Buddy.

Zawarto w nich ogólne warunki egzystencji ludzkiej, nie zaś poszczególne przypadki ludzkiego nieszczęścia zależne od określonych jednostkowych lub społecznych okoliczności.

250

Ta sama zasada, która charakteryzuje metody Buddy, leży również u podstaw Marksowskiej idei zbawienia. Chcąc ją pojąć trzeba koniecznie sobie uświadomić, iż dla Marksa, zgodnie z jego własnymi słowami, komunizm nie jest ostatecznym celem, lecz jedynie kolejnym krokiem w historycznym rozwoju, zmierzającym do wyzwolenia ludzi z socjo-ekonomicznych i politycznych uwarunkowań, które 'i czynią ich

więźniami rzeczy, maszyn i własnych żądz. j Pierwszym krokiem Marksa było pokazanie ów-I czesnej klasy robotniczej, najbardziej wyalienowanej i nędznej z klas, w kontekście cierpienia jej członków. Usiłował zniszczyć złudzenia, jakimi starano się zakrywać robotniczą świadomość własnej i nędzy.

j Drugi krok polegał na ukazaniu przyczyn tego ^cierpienia, które jak się okazało należą do natury kapitalizmu, bezpośrednio bowiem zależą od chciwości, skąpstwa i zależności wytwarzanych przez system kapitalistyczny. Rozpoznanie przyczyn cierpień robotników (lecz nie tylko ich) składa się na główną tezę dzieła Marksa, mianowicie analizę ekonomii kapitalistycznej.

Treścią trzeciego kroku myślowego jest demonstracja tezy, w myśl której cierpienie może być zniesione, jeśli zniesione zostaną warunki cierpienie powodujące.

Czwarty krok przynosi ze sobą określenie nowej praktyki życia, nowego systemu społecznego, który wolny będzie od cierpienia, jakie stary system z konieczności produkował.

Freudowska metoda terapii jest w istotnym sensie podobna. Pacjenci zgłaszali się do Freuda po poradę, gdyż cierpieli i świadomi byli, że cierpią. Zazwyczaj nie zdawali sobie jednak sprawy, co jest

251

przyczyną ich cierpień. Zwyczajowym pierwszym zadaniem psychoanalityka jest pomóc pacjentowi w pozbyciu się złudzeń na temat własnego cierpienia i zrozumieniu na czym ono rzeczywiście polega.

Diagnoza natury indywidualnego lub społecznego nieszczęścia jest kwestią interpretacji, a rozmaite interpretacje mogą się różnić między sobą. Wyobrażenie pacjenta o przyczynach własnego cierpienia są zazwyczaj najmniej godną zaufania przesłanką diagnozy. Istotą procedury psychoanalitycznej jest pomóc pacjentowi w uświadomieniu sobie przyczyn własnego nieszczęścia.

W konsekwencji uzyskania takiej wiedzy pacjent może przejść do następnego etapu - zrozumienia, że jego nieszczęście może być wyleczone, gdy usunie się jego przyczyny. Wedle koncepcji Freuda oznaczało to usunięcie represji określonego wydarzenia z dzieciństwa. Tradycyjna psychoanaliza, jak się wydaje, zasadniczo nie uznaje konieczności istnienia czwartego punktu. Wielu analityków uważa, że wgląd w realność stłumioną sam w sobie powoduje efekt terapeutyczny. W istocie tak właśnie rzeczy się mają, gdy pacjent cierpi na schorzenie o dobrze opisanych symptomach, jak w przypadku hysterii czy obsesji. Nie wierzę jednak, aby jakkolwiek trwały efekt terapeutyczny mógł być osiągnięty przez osoby cierpiące w wyniku ogólnego nieszczęścia, w przypadku których konieczna jest przemiana charakterologiczna, rzecz jasna do czasu, dopóki nie zmienią swej praktyki życiowej, zgodnie z przemianą charakteru, jaką chcą osiągnąć. Na przykład, można do sądnego dnia analizować zależność jednostek, lecz wszelkie wglądy, jakie zostaną uzyskane, nie zdadzą się na nic dopóty, dopóki ludzie ci dalej pozostawac będą w tej samej sytuacji

252

życiowej, w jakiej żyli przed uzyskaniem wiedzy o sobie. Odwołajmy się do prostego przypadku: kobieta, której cierpienie zakorzenione jest w zależności od ojca, nawet jeśli osiągnie zrozumienie głębszych przyczyn tej zależności, to nie zmieni się, dopóki przemianie nie ulegnie jej praktyka życiowa, a więc nie odłączy się od ojca, nie zrezygnuje z jego życzliwości, nie podejmie ryzyka i bólu, bo kroki w kierunku niezależności zazwyczaj za sobą to pociągają. Wgląd oddzielony od praktyki pozostaje nieefektywny.

Nowy człowiek

Funkcja nowego społeczeństwa polega na promowaniu i kreowaniu nowego człowieka, istoty, której struktura charakteru wykazywać będzie następujące właściwości:

- Wolę porzucenia wszystkich form posiadania, aby w pełni być.
- Bezpieczeństwo, poczucie tożsamości oraz zaufanie oparte na wierze w to, czym się j e s t, na potrzebie wchodzenia w związki, zainteresowaniu, miłości, solidarności z otaczającym światem - zastąpią pragnienie posiadania, zawłaszczania, kontroli świata, które w rezultacie prowadzą do stania się niewolnikiem własności.
- Akceptacja faktu, że nikt i nic z zewnątrz nie nadaje sensu życiu, a ta radykalna niezależność i nicość [w oryg.: no-thingness - tłum.] są warunkami pełniejszej aktywności nastawionej na troskę i dzielenie się.
- Pełnia obecności w danej sytuacji.

253

- Radość, która wywodzi się z dawania i dzielenia, nie zaś z gromadzenia i wyzysku.
- Miłość i szacunek dla życia we wszelkich jego manifestacjach, wyrażające się wiedzą, iż rzeczy, władza, wszystko to jest martwe, natomiast życie i wszystko, co przyczynia się do jego rozwoju są świętością.
- Nastawienie na redukcję zazdrości, nienawiści i złudzeń w takim stopniu, w jakim jest to dla danej jednostki możliwe.
- Życie bez czci dla bożków i bez iluzji, ponieważ osiągnęło się stan, w którym żadne iluzje nie są potrzebne.
- Rozwijanie zdolności kochania wraz ze zdolnością do krytycznego, pozbawionego sentymentalizmu myślenia.
- Porzucenie narcyzmu i zgoda na tragiczne ograniczenia właściwe ludzkiej egzystencji.
- Uczynienie pełni rozwoju, zarówno swego, jak i bliźnich, naczelnym celem życia.
- Wiedza, że do osiągnięcia tego celu niezbędne są dyscyplina i szacunek dla rzeczywistości.
- Wiedza nadto, że żaden wzrost nie jest zdrowy, jeśli nie odbywa się w ramach określonej struktury,

połączona jednak ze zrozumieniem różnicy między strukturą stanowiącą atrybut życia a "porządkiem", który jest atrybutem nie-życia, czyli śmierci.

- Rozwój własnej wyobraźni, jednak nie w funkcji ucieczki od nieznośnych okoliczności, ale jako dźwigni antycypacji realnych możliwości, jako środka zniesienia nieznośnych warunków.

- Uczciwość wobec innych, połączona jednak z dbałością o to, by samemu nie być oszukiwanym; można być nazywanym niewinnym, lecz nie naiwnym.

254

- Wiedza o sobie, nie tylko o tym ja, które się zna, lecz również o tym nieznanym - nawet jeśli o tym, czego się nie wie, ma się wiedzę wyłącznie letalną.

- Odczuwanie jedności z wszelkim życiem, co pociąga za sobą rezygnację z pragnienia podbicia przyrody, podporządkowania sobie, wyzyskiwania, gwałcenia i niszczenia jej. W miejsce tego zaś usiłowanie zrozumienia jej i współpracy.

- Wolność, która nie jest arbitralnością, lecz możliwością bycia sobą, nie w postaci pożądlivych pragnień, lecz delikatnie zrównoważonej struktury, która w każdej chwili stoi wobec alternatywy: rozwój lub rozpad, życie lub śmierć.

- Wiedza o tym, że zło i destrukcyjność są koniecznymi konsekwencjami porażki rozwoju.

- Wiedza, iż jedynie kilku udało się osiągnąć do- • skonałość w urzeczywistnianiu wszystkich tych jakości, której to wiedzy towarzyszy brak ambicji "osiągnięcia celu", gdyż ambicja taka rozpoznana zostaje jako jeszcze jedna postać chciwości i posiadania.

- Szczęście osiąga w procesie nieustannie realizowanej pełni życia i niezależne jest od celu, jaki pozwoli zrealizować los; a tam gdzie życie pełne, na miarę możliwości, daje dostateczną satysfakcję nie ma miejsca dla troski o to, co możliwe, a co niemożliwe do osiągnięcia.

Dokładne porady dotyczące tego, co ludzie żyjący we współczesnym, cybernetycznym, biurokratycznym industrializmie - niezależnie czy w wersji "kapitalistycznej", czy "socjalistycznej" - mogą zrobić, aby przełamać egzystencjalną formę posiadania i rozwinąć sferę bycia, wykraczają poza ramy tej książki. W rzeczy samej, rozwinięcie tej kwestii wymagałoby samodzielnej książki, którą można by stosownie za-

255

DC. Cechy nowego społeczeństwa

Nowa nauka o człowieku

Pierwszy warunek, jaki należy spełnić celem zbudowania nowego społeczeństwa, to zdanie sobie sprawy z tych prawie nieprzewycięzonych trudności, które staną przed takim usiłowaniem. Mglista wiedza o tych trudnościach prawdopodobnie jest jedną z głównych przyczyn, że tak niewiele się robi na rzecz wprowadzenia niezbędnych zmian. Wielu ludzi myśli: "Po co walczyć o to, co niemożliwe? Lepiej udawać, że obrany przez nas kurs prowadzi do zaznaczonego na mapach portu, w którym czeka na nas szczęście i bezpieczeństwo". Tych, którzy czują podświadomą rozpacz, a mimo to zakładają maskę optymizmu, raczej trudno nazwać racjonalnymi. Natomiast tym, którzy jeszcze nie wyzbyli się nadziei, może się powieść jedynie w przypadku, gdy są trzeźwo myślącymi realistami, wyzbytymi złudzeń i w pełni zdającymi sobie sprawę z trudności. To właśnie ta trzeźwość różni "utopistów" p r z e b u -dzonych od pogrążonych w marzeniach.

Wymienię tu zaledwie kilka rodzajów trudności, jakie trzeba będzie rozwiązać w związku z konstruowaniem nowego społeczeństwa:

257

- Trzeba będzie rozwiązać zagadnienie kontynuacji industrialnego modelu produkcji przy rezygnacji z całkowitej centralizacji, tzn. jak uniknąć faszyzmu dawnego typu, względnie bardziej prawdopodobnego, technologicznego "faszizmu z uśmiechniętą twarzą".

- Trzeba będzie połączyć całościowe planowanie z wysokim stopniem decentralizacji, wyrzekając się "gospodarki wolnorynkowej", która zasadniczo stała się już fikcją.

- Trzeba będzie zrezygnować z dążenia do nieograniczonego wzrostu na rzecz wzrostu selektywnego, pozbawionego jednoczesnego ryzyka zapaści ekonomicznej.

- Trzeba będzie stworzyć takie warunki pracy i takie nastawienie ogółu, w których skuteczną motywacją jest nie zysk materialny, lecz satysfakcja natury psychicznej.

- Trzeba będzie wspierać postęp naukowy i jednocześnie bronić, by ów postęp nie stał się zagrożeniem dla ludzkiej rasy w wyniku zastosowań praktycznych.

- Trzeba będzie stworzyć warunki, w których ludzie doznają szczęśliwości i radości, a nie satysfakcji z popędu do osiągania maksimum przyjemności.

- Trzeba będzie zapewnić ludziom podstawowe bezpieczeństwo w taki sposób, by nie byli zależni od karmiącej ich biurokracji.

- Trzeba będzie na nowo stworzyć możliwości dla "inicjatywy indywidualnej", bardziej w życiu niż w interesach (gdzie zasadniczo przestała już funkcjonować).

Wyżej określone trudności wydają się teraz tak nieprzewycięzalne, jak określone trudności wydawały się nieprzewycięzalne w minionym rozwoju te-

chniki. Niemniej jednak problemy rozwoju techniki udało się przezwyciężyć, gdyż powstała nowa nauka, ufundowana na zasadzie, że warunkiem opanowania przyrody jest jej obserwowanie i poznawanie (Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620). Ta nowa nauka, zapoczątkowana w siedemnastym wieku, do dziś wchłania najwybitniejsze umysły krajów uprzemysłowionych i to dzięki niej spełniły się techniczne utopie wymarzone ludzki umysł.

Jednakże dzisiaj, około trzech i pół wieku później, potrzebna jest nauka całkowicie odmienna. Potrzebujemy humanistycznej nauki o człowieku, która posłuży za podstawę stosowanej nauki i sztuki społecznej rekonstrukcji.

Techniczne utopie - np. latanie - urzeczywistniano za pomocą nowej nauki o przyrodzie. Humanistyczną utopię epoki Mesjasza - nowej, zjednoczonej ludzkości żyjącej w solidarności i pokoju, wolnej od determinacji ekonomicznej, a także od wojen i walk klasowych - da się jednak osiągnąć pod warunkiem, że przy urzeczywistnianiu utopii humanistycznej zużyjemy tyle samo energii, inteligencji i entuzjazmu, ile przy urzeczywistnianiu naszych utopii technicznych. Nie można budować łodzi podwodnych na podstawie lektury Julesa Verne'a, nie można także konstruować społeczeństwa humanistycznego na podstawie lektury proroków.

Nikt nie potrafi przewidzieć czy supremacja nauki naturalnej ustąpi nowej nauce społecznej. Jeśli tak, to nadal będziemy mieli szansę na przetrwanie, ale zależeć to będzie od jednego czynnika: ilu inteligentnych, wykształconych, zdyscyplinowanych i zaangażowanych ludzi da się pociągnąć temu nowemu wyzwaniu dla ludzkiego umysłu oraz zostanie zwabionych faktem, że tym razem nie chodzi

o przejście władzy nad przyrodą, lecz o kontrolę nad techniką, nad irracjonalnymi siłami społecznymi oraz nad instytucjami, które zagrażają społeczeństwu zachodniemu, jeśli nie całej ludzkiej rasie.

Żywię przekonanie, że nasza przyszłość zależy od tego, czy zrozumienie obecnego kryzysu tak zmobilizuje najwybitniejsze umysły, że poświęcą się nowej humanistycznej nauce o człowieku. Cały ich zgodny wysiłek pomoże rozwiązać problemy, już tutaj wymienione oraz osiągnąć określone niżej cele. Projekty służące celom tak ogólnym jak "socjalizacja środków produkcji" okazały się przestarzałymi, socjalistycznymi i komunistycznymi doktrynami, zasadniczo kompensacyjnymi wobec nieobecności socjalizmu. Pojęcia "dyktatura proletariatu" względnie "elita intelektualna" nie są bardziej mgliste i mylące niż pojęcia "wolnej gospodarki rynkowej" lub - skoro już o tym mowa - "wolnych narodów". Dawniejsi socjaliści i komuniści, ci z czasów Marksa i Lenina, nie mieli żadnych określonych propozycji dla społeczeństwa socjalistycznego względnie komunistycznego. Była to wielka słabość socjalizmu.

Nowe społeczne formy, będące podstawą bycia, nie powstaną bez licznych projektów, modeli, badań i eksperymentów, które zaczną zapełniać lukę między tym, co konieczne, a tym, co możliwe. Ostatecznie będzie się to wiązało z zakrojonym na wielką skalę, długoterminowym planowaniem oraz krótkoterminowymi projektami, na podstawie których zostaną podjęte pierwsze kroki. Problem stanowi tu wola i humanistyczne nastawienie tych, którzy nad tym pracują, a poza tym ludzie, którzy mają wizję i jednocześnie wiedzą, co powinni konkretnie, stopniowo robić w celu jej urzeczywistnienia, prędko zaczynają odczuwać zapał i entuzjazm zamiast strachu.

Jeśli ekonomiczne i polityczne sfery społeczeństwa mają zostać podporządkowane idei rozwoju ludzkości, to model tego nowego społeczeństwa powinien być zdeterminowany przez potrzeby niewyalnie-nowanej, zorientowanej na bycie jednostki. Innymi słowy istoty ludzkie nie powinny żyć ani w nieludzkim ubóstwie - które wciąż dotyka większość ludzi - ani też nie wolno ich zmuszać - jak jest w przypadku zamożnych mieszkańców uprzemysłowionego świata - by stawali się homo consumens za sprawą inherentnych praw kapitalistycznej produkcji, które wymagają stałego wzrostu produkcji i dlatego wymuszają coraz większe spożycie. Jeśli ludzie mają się kiedykolwiek stać wolni i przestać zasilać przemysł patologiczną konsumpcją, to niezbędna jest radykalna zmiana w systemie gospodarczym: musimy położyć kres obecnej sytuacji, w której zdrowa gospodarka jest możliwa jedynie za cenę istnienia niezdrowych istot ludzkich. Zadanie polega na zbudowaniu zdrowej gospodarki, służącej zdrowym ludziom.

Pierwszym, zasadniczym krokiem służącym do osiągnięcia tego celu będzie skierowanie produkcji na rzecz "zdrowej konsumpcji".

Tradycyjna formuła "produkcja dla pożytku, a nie zysku" nie wystarcza, gdyż nie określa rodzaju pożytku, do którego się odnosi: zdrowego czy patologicznego. W tym momencie powstaje najtrudniejsza kwestia praktyczna: kto ma stwierdzić, czyje potrzeby są zdrowe, a czyje patogenne? Jednego możemy być pewni - nie wchodzi tu w rachubę zmuszanie obywateli, by konsumowali to, co zdaniem państwa jest

dla nich najlepsze, nawet jeśli to rzeczywiście jest najlepsze. Biurokratyczna władza, blokując konsumpcję przymocowaną, sprawi jedynie, że ludzie będą jeszcze bardziej łaknęli konsumpcji. Normalna konsumpcja może mieć miejsce tylko wtedy, gdy coraz liczniejsze rzesze ludzi pragną zmienić swoje wzorce konsumpcyjne oraz style życia. To z kolei jest możliwe jedynie wtedy, gdy ludziom oferuje się jakiś model konsumpcji bardziej atrakcyjny niż ten, do którego przywykli. Nie da się tego osiągnąć z dnia na dzień ani też mocą jakiegoś dekretu, lecz wymaga to powolnego procesu edukacyjnego i w tym państwo odegrać musi główną rolę.

Funkcją państwa jest określanie norm dla zdrowej konsumpcji, odróżnianej od konsumpcji patologicznej i biernej. Zasadniczo takie normy dają się ustanawiać. Dobry przykład daje amerykański Urząd do spraw Żywności i Lekarstw (FDA), który określa szkodliwe rodzaje żywności i lekarstw, opierając swoje oceny na ekspertyzach naukowców z różnych dziedzin, często po przeprowadzeniu długich badań. W podobny sposób mogą określać wartość innych towarów i usług komisje złożone z psychologów, antropologów, socjologów, filozofów i teologów, a także przedstawiciele rozmaitych ugrupowań społecznych i konsumentów.

Natomiast przebadanie tego, co przedłuża, a co niszczy życie wymaga głębokich analiz, nieporównywalnie bardziej skomplikowanych niż analizy niezbędne przy rozwiązywaniu problemów FDA. Nowa nauka o człowieku będzie musiała przeprowadzić podstawowe badania natury potrzeb, którą dotąd wybitnie mało się zajmowano. Będziemy musieli określić, które potrzeby dyktuje nam organizm, które są produktem rozwoju kultury, które są wyrazem indywidualnego rozwoju jednostki, które są sztuczne, wymuszone na jednostce przez przemysł, które aktywizują, a które powodują bierność, które są zakorzenione w patologii, a które w zdrowiu psychicznym.

W odróżnieniu od działalności FDA, decyzje tego nowego, humanistycznego kolegium eksperckiego nie będą wdrażane w życie przemocą, lecz będą służyły jedynie jako wytyczne przedkładane obywatelom pod dyskusję. Już mamy bardzo wysoką świadomość zagadnień zdrowej i niezdrowej żywności, a wyniki badań ekspertów pomogą jeszcze zwiększyć wiedzę społeczeństwa o wszelkich innych zdrowych i patologicznych potrzebach. Ludzie przekonają się, że konsumpcja na ogół łączy się z ryzykiem pasywności, że łaknienie szybkich zmian i nowości, które można zaspokoić jedynie za pomocą konsumpcji, odzwierciedla niepokój, wewnętrzną ucieczkę od samego siebie; rozumieją, że poszukiwanie nowych zajęć albo zabawek to jedynie ochrona przed bliskością samego siebie albo jakiejś innej osoby. Rząd może znacząco usprawnić ten edukacyjny proces w wyniku subsydiowania produkcji przydatnych towarów i usług dopóty, dopóki ich produkcja nie zacznie przynosić zysków. Takim staraniom będzie musiała towarzyszyć wielka kampania na rzecz normalnej konsumpcji. Należy oczekiwać, że wspólne starania o pobudzenie apetytu na normalną konsumpcję prawdopodobnie zmienią wzorce konsumpcyjne. Nawet jeśli będzie się unikać, polegających na praniu mózgu, metod reklamowych stosowanych obecnie przez przemysł - a jest to warunek niezbędny - to oczekiwanie, że owe starania odniosą skutek niewiele różniący się od przemysłowej propagandy, jest całkiem uzasadnione.

263

Najczęstszy zarzut stawiany całemu programowi selektywnej konsumpcji (i produkcji) opartemu na zasadzie "Co sprzyja ogólnej szczęśliwości?" sprowadza się do tego, że w gospodarce wolnorynkowej konsumenci dostają dokładnie to, czego chcą i dlatego "selektywna" produkcja nie jest potrzebna. Jest to argument oparty na założeniu, że konsumenci chcą tego, co jest dla nich dobre, a to z kolei jest absolutnie nieprawdziwe (w przypadku lekarstw czy chociażby papierosów tego argumentu nikt nie zastosuje). Argument ten wyraźnie pomija, że to producent fabrykuje życzenia konsumenta. Niezależnie od walki konkurujących z sobą firm, działanie reklam polega ostatecznie na stymulowaniu żądzy konsumpcji. Wszystkie firmy pomagają sobie nawzajem uzyskiwać taki wpływ swoimi reklamami; kupujący jedynie pośrednio uzyskuje wątpliwy przywilej możliwości wyboru między kilkoma konkurencyjnymi gatunkami danego towaru. Sztandarowym przykładem, podawanym przez tych, którzy dowodzą, iż życzenia konsumentów są wszechmocne, jest niepowodzenie "Edsel", firmy należącej do koncernu Forda. Niemniej jednak bankructwo "Edsela" nie zmienia faktu, że również jego kampania reklamowa zachęcała do kupowania samochodów - zyskali na niej producenci wszystkich innych marek z wyjątkiem nieszczęsnego "Edsela". Ponadto przemysł wpływając na gusty, bynajmniej nie produkuje towarów, które są zdrowsze dla ludzi, a za to mniej zyskowe dla niego samego.

Normalna konsumpcja będzie możliwa tylko wtedy, gdy uda nam się drastycznie ograniczyć prawo akcjonariuszy i rad nadzorczych wielkich przedsiębiorstw do określania produkcji wyłącznie celem zysku i ekspansji.

264

Takie zmiany można uzyskać bez konieczności wprowadzania zmian do konstytucji zachodnich demokracji (w interesie dobra ogólnego już wprowadzono wiele ustaw ograniczających prawo własności). Ważna jest możliwość kontrolowania produkcji, a nie posiadanie kapitału. Na dłuższą metę to gusta konsumentów będą decydowały, co należy produkować, gdy reklama przestanie tak sugestywnie oddziaływać. Istniejące przedsiębiorstwa będą musiały zmienić profil swojej działalności, żeby zaspokoić nowy popyt, gdzie to nie będzie możliwe, rząd przeznaczy niezbędne fundusze na produkcję nowych, pożądanых produktów i usług.

Do wszystkich tych zmian należy dążyć etapami i za zgodą większości populacji. Wiążą się one jednak z powstaniem nowej formy systemu gospodarczego, odmiennego od dzisiejszego kapitalizmu w takim samym stopniu, w jakim on różni się od sowieckiego, scentralizowanego kapitalizmu państwowego i od biurokratyzowanego państwa dobrobytu, jakim jest Szwecja.

Naturalnie już od samego początku wielkie korporacje będą próbowały zwalczyć takie zmiany za pomocą swej ogromnej władzy i ich opór uda się przełamać jedynie powszechnym, uporczywym dążeniem do normalnej konsumpcji.

Skuteczny sposób zademonstrowania potęgi konsumenta przez obywateli, polega na założeniu wojującego ruchu konsumenckiego, którego bronią będzie groźba "strajków konsumenckich". Na przykład dwadzieścia procent populacji amerykańskich konsumentów aut podejmie decyzję, że nie będzie więcej kupować prywatnych aut, gdyż ich zdaniem - w porównaniu ze znakomicie działającym transportem publicznym - prywatny samochód to nie tyl-

265

ko ekonomiczne marnotrawstwo, ale jeszcze zatruwa środowisko, wyniszcza psychikę, stwarza sztuczne poczucie władzy, wywołuje zazdrość i pomaga uciekać od samego siebie. Choć tylko ekonomista mógłby określić wielkość zagrożenia ekonomicznego takiej postawy dla przemysłu samochodowego - i dla firm produkujących paliwo - to jest oczywiste, że w przypadku takiego strajku konsumenckiego, rynek samochodowy miałby poważne kłopoty. Nikt z nas wprawdzie nie pragnie, by amerykańska gospodarka przeżywała poważne kłopoty, jednakże taka groźba jeszcze uwiarygodniona (np. odstąpienie samochodów na jeden miesiąc) dałaby konsumentom potężną broń, dzięki której mogliby wpłynąć na zmiany w całym systemie produkcji.

Wielkie zalety strajków konsumenckich polegają na tym, że nie wymagają one żadnych działań ze strony rządu, poza tym trudno jest z nimi walczyć (chyba, że rząd podejmie kroki mające na celu zmuszenie konsumentów do kupowania tego, czego nie chcą kupować), a ponadto nie trzeba czekać na zgodę pięćdziesięciu jeden procent obywateli, normalnie wymaganej do realizacji decyzji rządowych. Zaledwie dwudziestoprocentowa mniejszość będzie mogła nadzwyczaj skutecznie przyczynić się do zmian. Strajki konsumenckie to także sposób na omijanie linii i hasel politycznych; uczestniczyć w nich mogą jednocześnie konserwatyści, liberałowie i "lewicowi" humaniści, gdyż jednoczyć ich będzie jedna motywacja: pragnienie normalnej i humanistycznej produkcji. Pierwszym krokiem wiodącym ku zakończeniu strajku konsumenckiego byłyby negocjacje przywódców radykalno-humanistycznego ruchu konsumenckiego z wielkim przemysłem (i z rządem), co do wymaganych zmian. Użyte przez nich metody zasadniczo byłyby takie same, jak metody stosowane w negocjacjach o przerwanie bądź zakończenie strajku robotniczego.

Trudność polega na uświadomieniu konsumentom: (1) że są przeciwni konsumeryzmowi, przynajmniej podświadomie, oraz (2) że dysponują potencjalną siłą, jeśli się tylko zorganizują. Taki ruch konsumencki byłby przejawem autentycznej demokra-cji:

poszczególne jednostki wypowiedzą się bezpośrednio i wpłyną na zmianę kursu rozwoju społecznego w aktywny i niewyalienowany sposób, a wszystko to będzie oparte na osobistym doświadczeniu, a nie na hasłach politycznych.

Niemniej jednak sam efektywny ruch konsumencki nie wystarczy, jeśli wielkim korporacjom pozostawi się równie dużą władzę jak obecnie. Sytua-cja taka ma miejsce dlatego, że dzisiejsza demokracja, a raczej jej pozostałości, skazana jest na poddanie się technokratycznemu faszyzmowi, społeczeństwu dobrze odżywionych, bezmyślnych robotów - temu samemu typowi społeczeństwa, którego tak obawiano się pod nazwą "komunizmu" - chyba, że zlik-wi-duje się wielki wpływ gigantycznych korporacji wywierany na rząd (z każdym dniem coraz silniejszy) oraz na ludzi (w wyniku kontroli myśli za pomocą "prania mózgu"), Stany Zjednoczone mają tradycję ograniczania władzy gigantycznych przedsiębiorstw opartą na ustawach antytrustowych. Silna opinia publiczna mogłaby wywrzeć nacisk na zastosowanie postanowień w w owych ustawach zawartych do korporacyjnych superpotęg, co pozwoliłoby je rozbić na mniejsze jednostki.

Celem osiągnięcia społeczeństwa ufundowanego na byciu wszyscy ludzie powinni aktywnie sprawować swoje funkcje ekonomiczne

267

i obywatelskie. Dlatego nasze wyzwolenie z modus posiadania jest możliwe jedynie w wyniku pełnego zrozumienia industrialnej i politycznej demokracji uczestniczącej.

Pogląd ten dzieli większość radykalnych humanistów.

Termin demokracja industrialna oznacza, że każdy członek dużej organizacji, przemysłowej lub jakiejś innej, czynnie funkcjonuje w życiu tej organizacji; każdy jest w pełni poinformowany i uczestniczy w podejmowaniu decyzji począwszy od poziomu pracy indywidualnej, przez rozwiązania na rzecz zdrowia i bezpieczeństwa (takie próby podejmowały już z powodzeniem przedsiębiorstwa szwedzkie i amerykańskie), a skończywszy na uczestnictwie w podejmowaniu decyzji na wyższych szczeblach przedsiębiorstwa, odpowiedzialnych za jego ogólną politykę. Ważną rzeczą jest również to, by pracownicy fizyczni i umysłowi mieli własnych reprezentantów, a nie reprezentowali ich przedstawiciele związków zawodowych spoza przedsiębiorstwa. Demokracja industrialna oznacza również, że przedsiębiorstwo jest nie tylko instytucją ekonomiczną i techniczną, lecz także instytucją społeczną, w życiu i funkcjonowaniu której wszyscy członkowie aktywnie uczestniczą, a zatem z zaangażowaniem.

Identyczne zasady dotyczą działania demokracji politycznej. Demokracja może stawiać opór groźbie autorytaryzmu, gdy przekształci się z biernej "demokracji widza" w aktywną "demokrację uczestniczącą", w której sprawy wspólnoty są poszczególnym obywatelom równie bliskie i ważne, jak ich sprawy prywatne albo - jeszcze lepiej - w której dobro wspólnoty staje się przedmiotem prywatnej troski każdego obywatela. Uczestniczący we wspólnocie lu-

dzie odkrywają, że życie staje się bardziej interesujące! motywujące. Można również powiedzieć, że prawdziwa demokracja polityczna to taka, w której życie jest właśnie tak interesujące. Z samej swojej natury taka demokracja uczestnicząca - w odróżnieniu od "demokracji ludu" czy "demokracji centralistycznej" - jest niebiurokratyczna i wytwarza klimat, w którym zasadniczo nie ma miejsca dla demagogów.

Prawdopodobnie skonstruowanie konstytucji demokratycznej w XVIII wieku nie było tak trudne, jak opracowanie metod demokracji uczestniczącej. Od wielu kompetentnych ludzi będzie się wymagało wprost gargantuicznych wysiłków na rzecz opracowania nowych zasad i zastosowania metod służących do zbudowania demokracji uczestniczącej. Chciałbym przywołać jeden z wielu możliwych projektów osiągnięcia tego celu, który podałem ponad dwadzieścia lat temu w *The Sane Society*: należy utworzyć setki równoległych grup (liczących po około pięciuset członków), na podstawie których konstytuowałyby się stałe ciała wspólnie obradujące i podejmujące zasadnicze decyzje w dziedzinie ekonomii, polityki zagranicznej, zdrowia, edukacji, służące ogólnemu dobru. Grupy te miałyby dostęp do wszelkich niezbędnych informacji (natura tych informacji jest opisana poniżej), które następnie mogłyby dyskutować (nie ulegając zewnętrznym wpływom) i w razie potrzeby głosować nad wynikłymi zagadnieniami (dzięki dzisiejszym możliwościom technicznym, wszystkie głosy dałoby się zebrać w jednym dniu). Ogół tych grup tworzyłby "Izbę Niższą", której decyzje, wraz z decyzjami innych organów politycznych, wpływałyby zasadniczo na ustawodawstwo.

"Po co takie skomplikowane plany", padnie pytanie, "skoro ośrodki badań opinii publicznej mogą zebrać opinię całej populacji w równie krótkim czasie?" Taki zarzut dotyka jednej z najbardziej problematycznych stron wyrażania opinii. Czym jest "opinia", na której oparte są sondaże, jak nie poglądem osoby nie korzystającej z przywileju adekwatnej informacji, krytycznej refleksji i dyskusji? Co więcej, ankietowani ludzie wiedzą, że ich "opinie" się nie liczą i nie mają na nic żadnego wpływu. Takie opinie jedynie wyrażają świadome poglądy ludzi w danym momencie; nie mówią nam natomiast nic o kryjących się za nimi trendach, które mogą zrodzić poglądy całkiem przeciwnym, gdyby zmieniły się okoliczności. Także uczestniczący w wyborach politycznych wiedzą, że po zagłosowaniu na jakiegoś kandydata nie będą już więcej mieli realnego wpływu na bieg wydarzeń. Z pewnych względów głosowanie w wyborach politycznych jest nawet czymś jeszcze gorszym niż badanie opinii publicznej. Mam tu na myśli quasi-hipnotyczne metody otepiające myślenie. Wybory stają się ekscytującą operą mydlaną, w której akcja toczy się wokół nadziei i aspiracji kandydatów, a nie kwestii politycznych. Głosujący mogą nawet uczestniczyć w całej intrydze oddając głosy na kandydata, którego popierają. Chociaż spora część populacji nie chce wykonać tego gestu, jednak większość ludzi jest zafascynowana tymi współczesnymi widowiskami rzymskimi, w których na arenie walczą nie gladiatorzy, a politycy.

Co najmniej dwa warunki wiążą się z powstaniem autentycznego przekonania - adekwatna informacja i wiedza, że czyjaś decyzja naprawdę ma jakiś wpływ. Opinie formułowane przez biernego ob-

serwatora nie są wyrazem jego przekonań, lecz są grą analogiczną do preferowania jakiegoś gatunku papierosów. Z tych powodów opinie wyrażane w ankietach i w wyborach są raczej najgorszą niż najlepszą płaszczyzną wyrażania przez ludzi swojego osądu. Potwierdzić ten fakt mogą zaledwie dwie sytuacje, w których osąd wyrażany przez ludzi jest najtrafniejszy: są to sytuacje, w których decyzje podejmowane przez ludzi stoją na znacznie wyższym poziomie niż ich decyzje polityczne (a) w sprawach prywatnych (szczególnie w interesach, jak to wyraźnie wykazuje Joseph Schumpeter) i (b) gdy są członkami ławy przysięgłych. Ławy przysięgłych składają się z przeciętnych obywateli, którzy podejmują decyzje w przypadkach bardzo często skomplikowanych i trudnych do zrozumienia. Jednakże członkowie ławy otrzymują wszystkie niezbędne informacje, mają szansę przeprowadzenia dłuższej dyskusji i wiedzą, że ich osąd decyduje o życiu i szczęściu osób, które im przyszło sądzić. W rezultacie ich decyzje cechują się sporą wnikliwością i obiektywizmem. Natomiast niedoinformowani, częściowo zahipnotyzowani i bezradni ludzie nie mogą wyrażać swoich przekonań. Bez informacji, dyskusji i możliwości skutecznego wprowadzania w życie decyzji, demokratycznie wyrażona opinia jest czymś zbliżonym do aplauzu na zawodach sportowych.

Aktywne uczestnictwo w życiu politycznym wymaga maksymalnej decentralizacji w całym przemyśle i polityce.

Zgodnie z immanentną logiką dzisiejszego kapitalizmu przedsiębiorstwa i rząd rozrastają się, by ostatecznie zostać gigantami zarządzanymi centralnie za pomocą machiny biurokratycznej. Jednym z koniecznych warunków społeczeństwa humanistycznego jest zastąpienie procesu centralizacji zakrojonej na szeroką skalę decentralizacją. Istnieje tego kilka przyczyn. Jeśli jakieś społeczeństwo przekształca się w coś, co Mumford nazywa "megama-szyną" (gdy całe społeczeństwo, łącznie ze wszystkimi ludźmi, przypomina wielką, centralnie kierowaną maszynę), to na dłuższą metę nie da się uniknąć faszyzmu, ponieważ (a) ludzie upodabniając się do owiec tracą zdolność krytycznego myślenia, czują się bezsilni, są pasywni i z konieczności tęsknią za przywódcą, który "wie" co robić - i w ogóle wszystko, czego oni nie wiedzą, a poza tym (b) "megamaszynę" może uruchomić każdy, kto ma do niej

dostęp naciskając odpowiednie guziki. Megamaszyna, podobnie jak samochód, zasadniczo działa sama, tzn. osoba kierująca musi jedynie naciskać odpowiednie guziki, kierować, hamować i zwracać odrobinę uwagi na kilka innych, podobnie prostych szczegółów; w samochodzie albo w innej maszynie są tryby, natomiast w megamaszynie ich odpowiednikami są rozliczne poziomy biurokratycznej administracji. Nawet osoba o przeciętnej inteligencji i zdolnościach może z łatwością kierować państwem, gdy już raz obejmie władzę.

Funkcji rządowych nie należy oddawać państwu - które samo jest wielkim konglomeratem - lecz stosunkowo niewielkim okręgom, w których ludzie znają się i mogą nawzajem się osądzać, więc dzięki temu aktywnie uczestniczyć w zarządzaniu sprawami wspólnoty. Decentralizacja w przemyśle powinna polegać na przekazywaniu większej władzy niewielkim wydziałom istniejącym w danych przedsiębiorstwie i rozbijaniu wielkich korporacji na niewielkie jednostki.

272

Aktywne i odpowiedzialne uczestnictwo wymaga ponadto zastąpienia zarządzania typu biurokratycznego zarządzaniem typu humanistycznego.

Większość ludzi nadal wierzy, że każda rozbudowana administracja musi być "biurokratyczna", tzn. być wyalienowaną formą administracji. Ponadto większość ludzi nie zdaje sobie sprawy, jak znieczulający jest duch biurokracji i jak przenika do wszystkich sfer życia, nawet tam, gdzie wcale nie jest to takie oczywiste, np. w związkach lekarz-pacjent i mąż-żona. Metodę biurokratyczną można zdefiniować jako metodę (a) zarządzania ludźmi w taki sposób, jakby byli przedmiotami i (b) zarządzania przedmiotami bardziej w kategoriach kwantytatywnych niż jakościowych, by liczenie i kontrola stały się łatwiejsze i tańsze. Biurokraci opierając swoje decyzje na przepisach widzą przede wszystkim dane statystyczne zamiast potrzeb żywych istot, które przed nimi stoją; kwalifikują sprawy zgodnie ze statystycznym prawdopodobieństwem, a ryzyko wyrządzenia krzywdy tym, którzy nie pasują do tego wzorca wynosi od 5% do 10%. Biurokraci obawiają się personalnej odpowiedzialności i szukają schronienia za przepisami; ich bezpieczeństwo i duma są zależne od lojalności względem przepisów, natomiast prawa zgodne z ludzkim sercem są im całkowicie obce.

Ekstremalnym przykładem biurokraty był Eichmann. Eichmann "wypełniał swój obowiązek", był sumienny, gdy wysyłał Żydów na śmierć; tak samo sumienny był wtedy, gdy kazano mu tylko dopilnować ich wygnanie z Niemiec. Ważne dla niego było jedynie przestrzeganie przepisów i czuł się winny wtedy, gdy ich nie przestrzegał. Przyznał, że czuł się winny jedynie w dwóch przypadkach (niszcząc tym

273

samym argument swej obrony): że chodził na węgry, gdy był małym chłopcem, i że nie wypełniał nakazu schodzenia do schronu podczas nalotów. Nie oznacza to, że Eichmann i wielu innych biurokratów nie mieli cech sadystycznych, tj. wywołujących satysfakcję ze sprawowania władzy nad innymi ludźmi. Jednakże owa sadystyczna żyłka jest zaledwie drugorzędna wobec zasadniczych cech biurokratów: braku ludzkich reakcji i uwielbienia dla przepisów.

Nie twierdzą, że wszyscy biurokraci są Eichmannami. Przede wszystkim wielu ludzi na biurokratycznych stanowiskach nie jest biurokratami w charakterologicznym sensie. W wielu przypadkach biurokratyczna postawa nie opanowuje również całej osoby i nie zabija w niej ludzkich cech. Niemniej jednak jest wielu Eichmannów wśród biurokratów, a od niego różnią się tylko tym, że nie muszą zabijać tysięcy ludzi. Jednak jakiś biurokrata w szpitalu odmawiający przyjęcia ciężko chorego, bo przepisy wymagają w takiej sytuacji skierowania, nie postępuje inaczej niż Eichmann. Nie postępują inaczej także pracownicy opieki społecznej, którzy czasami godzą się na śmierć głodową swego podopiecznego byleby nie naruszyć jakiegoś prawa z biurokratycznego kodeksu. Takie biurokratyczne podejście mają nie tylko osoby rządzące, ale spotyka się je u lekarzy, pielęgniarek, nauczycieli szkolnych, profesorów, także u wielu mężów w ich relacjach z żonami i u wielu rodziców w ich relacjach z dziećmi.

Gdy prawdziwi biurokraci zredukują już człowieka do numeru, potrafią popełniać czyny cechujące się krańcowym okrucieństwem. Czynią to nie dlatego, że kierują się okrucieństwem proporcjonalnym do czynów, lecz dlatego, że nie czują żadnych więzi ze swymi podmiotami. Chociaż jest w nich mniej zła niż w prawdziwych sadystach, biurokraci są jednak bardziej niebezpieczni, gdyż nie przeżywają konfliktu między sumieniem a poczuciem obowiązku: to ich świadomość wywiązuje się z obowiązku; istoty ludzkie jako przedmioty empatii i współczucia dla nich nie istnieją.

Typ biurokraty w dawnym stylu, skłonnego do okazywania wrogości, nadal można spotkać w niektórych dawno założonych przedsiębiorstwach, a także w takich dużych organizacjach, jak departamenty opieki społecznej, szpitale i więzienia, w których pojedynczy biurokrata ma znaczną władzę nad ubogimi lub bezradnymi w inny sposób ludźmi. Biurokraci we współczesnym przemyśle nie są wrogo usposobieni i prawdopodobnie mają niewielką skłonność do sadyzmu, jednakże mogą czerpać pewne zadowolenie z posiadania władzy nad innymi ludźmi. Ponownie jednak odkrywamy ich biurokratyczne posłuszeństwo względem jakiejś rzeczy - w tym przypadku systemu: oni w niego wierzą. Korporacja jest ich domem, a rządzące nią prawidła są święte, gdyż są "racjonalne".

W systemie demokracji uczestniczącej nie mogą jednak współistnieć biurokraci nowego i starego typu, gdyż duch biurokratyczny nie daje się pogodzić z duchem aktywnego uczestnictwa jednostki. Przedstawiciele nowej nauki społecznej muszą opracować plany nowych form wszechstronnej

niebiurokratycznej administracji, w działaniu której ważniejsza jest reakcja (odzwierciedlenie poczucia "odpowiedzialności") na ludzi i sytuacje niż zwykłe stosowanie przepisów. Powołanie niebiurokratycznej administracji jest możliwe, gdy uwzględnimy spontaniczny sposób reagowania osoby wypełniającej funkcje administracyjne, a oszczędzanie nie stanie się dla nas fetyszem.

275

Sukcesem uwieczymy zakładanie społeczeństwa zorientowanego na bycie, gdy podejmiemy jeszcze wiele innych kroków. Podając te sugestie bynajmniej nie przypisuję sobie prawa do oryginalności, a wręcz przeciwnie. Bódcem dla mnie jest fakt, że niemal wszystkie te projekty prezentowali już w rozmaitej formie inni pisarze humanistyczni²⁹.

* Należy zabronić stosowania w reklamie przemysłowej i politycznej wszelkich metod polegających na praniu mózgu.

Metody polegające na praniu mózgu są niebezpieczne nie tylko dlatego, że zmuszają nas do kupowania rzeczy, których nie potrzebujemy i nie chcemy, lecz również dlatego, że każą nam wybierać przedstawicieli politycznych, których byśmy nie wybrali czy nie chcieli, mając pełną kontrolę nad naszymi umysłami. Natomiast my tracimy tę kontrolę, ponieważ propaganda stosuje metody hipnoidalne.

Zwalczyć to coraz większe zagrożenie możemy wtedy, gdy zostanie zabronione użycie wszystkich hipnoidalnych odmian propagandy zarówno na rzecz towarów, jak i polityków.

Metody hipnoidalne używane w reklamie i politycznej propagandzie są poważnym niebezpieczeństwem dla zdrowia psychicznego, szczególnie dla jasnego i krytycznego myślenia oraz emocjonalnej niezależności. Nie mam wątpliwości, iż dokładne badania wykażą, że szkody wyrządzane na skutek uzależnienia się od narkotyków są jedynie ułamkiem

²⁹ Aby nie przeładowywać tej książki unikam cytowania ogromnej literatury zawierającej podobne propozycje. Wiele tytułów można zaczerpnąć z bibliografii.

szkód wyrządzanych przez metody prania mózgu. Mam tu na myśli zarówno podświadome sugestie, jak i quasi-hipnotyczne sposoby, np. stałe powtórzenia, względnie wypaczanie racjonalnej myśli na skutek odwoływania się do pożądania seksualnego ("Jestem Linda, przeleć mnie"). Bombardowanie bardzo sugestywnymi metodami w reklamie, przede wszystkim telewizyjnej, jest ogłupiające. Ten atak na rozum i poczucie rzeczywistości ściga jednostkę wszędzie i codziennie, o każdej porze: podczas wielogodzinnego oglądania telewizji, w trakcie jazdy po autostradzie czy w politycznej akcji propagandowej na rzecz kandydatów itd. Szczególny efekt tych sugestywnych metod polega na tym, że stwarzają atmosferę częściowej tylko przytomności, wiary i niewiary, utraty poczucia rzeczywistości.

Eliminując truciznę masowej sugestii wywołamy u konsumentów efekt wycofania, niewiele różniący się od objawów doświadczanych przez narkomanów, gdy przestają przyjmować narkotyki.

* Należy usunąć przepaść dzielącą bogate i biedne kraje.

Podtrzymywanie i pogłębianie tej przepaści niewątpliwie doprowadzi do katastrofy. Biedne kraje nie godzą się już na wyzysk ekonomiczny ze strony świata uprzemysłowionego i przestają go traktować jak akt Bożej woli. Nawet Związek Radziecki - sam wciąż wyzyskujący swoje państwa satelickie w ten sam kolonialistyczny sposób - wykorzystuje i wspiera protesty krajów kolonialnych jako polityczną broń przeciwko Zachodowi. Wzrost cen ropy był momentem - a także symbolem - od którego kraje skolonizowane zażądały zerwania z systemem, który

277

sprawił, że tanio sprzedawały surowce naturalne, drogo natomiast kupowały wyroby przemysłowe. Także wojna w Wietnamie była początkiem końca politycznej i militarnej przewagi Zachodu nad krajami skolonizowanymi.

Co się stanie, jeśli nie będą podjęte jakieś radykalne działania na rzecz zasypania tej przepaści? Być może do fortec białego społeczeństwa przenikną epidemie, może też głód wpędzić ludność biednych krajów w taką rozpacz, że złączą dokonywać, z pomocą sympatyków ze świata uprzemysłowionego aktów destrukcji nawet z użyciem broni nuklearnej lub biologicznej o niewielkiej mocy i wywołają chaos we wnętrzu białej fortecy.

Do tej katastrofalnej ewentualności nie dojdzie jedynie wtedy, gdy przejmie się kontrolę nad przyczynami głodu, niedożywienia i chorób. Osiągnąć to można jedynie z niezbędną pomocą krajów uprzemysłowionych. Pomoc taka powinna być wolna od wszelkich udziałów w zyskach i politycznych korzyściach bogatych krajów; oznacza to również, że pomoc musi być wolna od przenoszenia ekonomicznych i politycznych zasad kapitalizmu do Afryki i Azji. Oczywiście sposób najskuteczniejszego niesienia pomocy ekonomicznej powinni określić eksperci ekonomiczni.

Należy pamiętać, że wykorzystać można jedynie ludzi zasługujących na miano prawdziwych ekspertów, tzn. osoby nie tylko obdarzone błyskotliwymi umysłami, lecz również ludzkimi sercami, skłonny do poszukiwania najkorzystniejszych rozwiązań. Bieg wydarzeń może potoczyć się w naszkicowanym kierunku, jeśli znacząco osłabimy orientację na posiadanie i wykształcimy poczucie solidarności i troski (nie zaś litości). Troska oznacza nie tylko życ-

278

liwość dla innych ludzi żyjących na ziemi, lecz również dla naszych potomków. O naszym egoizmie nic bardziej nie zaświadcza niż fakt, że cały czas ograbiamy ziemię z surowców naturalnych, zatruwamy ją i

czynimy przygotowania do wojny nuklearnej. Nie mamy żadnych wahań zostawiając potomkom w spadku tak obrabowaną planetę.

Czy dojdzie do takiej wewnętrznej przemiany? Nikt nie wie. Niemniej jednak świat powinien zrozumieć, że bez niej nie da się opanować konfliktu między ubogimi i bogatymi krajami.

* Wiele złych cech współczesnych społeczeństw kapitalistycznych i komunistycznych zniknęłyby wraz z wprowadzeniem gwarantowanego dochodu rocznego.³⁰

Idea powyższa zasadza się na pomysł, że wszystkie osoby - niezależnie czy pracują, czy nie - powinny uzyskać niekwestionowane prawo do pożywienia i dachu nad głową. Dostaną nie więcej niż potrzeba zasadniczo do przeżycia, lecz nie dostaną też mniej. Prawo to stanowi nową koncepcję dla dzisiejszych czasów, chociaż wspiera się na dawnej normie, wywalczonej przez chrześcijaństwo i przestrzeganej przez wiele "prymitywnych" plemion, zgodnie z którą każdy człowiek ma niepodważalne prawo do życia, niezależnie od tego, czy spełnia swoje "obowiązki względem społeczeństwa". My prawo to gwarantujemy naszym zwierzętom domowym, ale nie innym ludziom.

³⁰ Sformułowałem tę propozycję w 1955 r. w książce *The Sane Society*. Podobne myśli pojawiały się na konferencji w połowie lat sześćdziesiątych (wydane zostały przez A. Theobalda, zob. bibliografia.)

279

Takie prawo istotnie poszerzy zakres ludzkiej wolności i sprawi, że żadna osoba ekonomicznie zależna od innej (np. od rodzica, męża, przełożonego) nie będzie już musiała ulegać szantażowi śmierci głodowej; natomiast utalentowane osoby, które zechcą zmienić swoje życie będą miały taką możliwość, jeśli zgodzą się ponieść ofiarę i żyć przez jakiś czas w ubóstwie. Współczesne państwa dobrobytu przyjęły taką zasadę - prawie..., co właściwie oznacza "raczej nie". Biurokracja "zarządza" ludźmi, kontroluje ich i upokarza. Gwarantowany dochód nie wymagałby jednak dowodu, że jakaś osoba potrzebuje zwykłego pokoju mieszkalnego i minimalnej racji żywnościowej. W tej sytuacji żadna biurokracja, z nieodłącznym marnotrawstwem i naruszaniem ludzkiej godności, nie będzie potrzebna do zarządzania programem opieki społecznej.

Gwarantowany roczny dochód zapewniłby prawdziwą wolność i niezależność. Z tego powodu nie zaakceptuje go żaden ustrój oparty na wyzysku i władzy, szczególnie rozmaite odmiany dyktatury. Charakterystyczne jest dla systemu sowieckiego, że stale odrzuca nawet sugestie najprostszyc form rozdawnictwa (np. darmowego transportu publicznego albo darmowego mleka). Wyjątkiem jest darmowa opieka lekarska, ale jest tak tylko pozornie, gdyż ta darmowa usługa wiąże się wyraźnie z warunkiem: trzeba być chorym, żeby ją uzyskać.

Biorąc pod uwagę koszty rozbudowy biurokracji zarządzającej opieką społeczną, zwalczania chorób fizycznych, a przede wszystkim psychosomatycznych, przestępczości i narkomanii (będących z reguły formami protestu przeciwko zniewoleniu i nudzie) jest prawdopodobne, że zapewnienie gwarantowanego dochodu rocznego wszystkim, którzy tego chcą, wymagałoby niższych nakładów niż ponoszone są na dzisiejszy system opieki społecznej. Niewątpliwie ci, którzy są zdania, że "ludzie są zasadniczo leniwi z natury", uznają, że idea ta jest niewykonalna albo niebezpieczna. Niemniej jednak ten wyświechtany frazes nie ma poparcia w faktach; jest to po prostu slogan służący do uzasadnienia oporu przeciwko wyzbyciu się poczucia władzy nad tymi, którzy są bezradni.

* Należy wyzwolić kobiety z patriarchalnej dominacji.

Wyzwolenie kobiet z patriarchalnej dominacji jest zasadniczym czynnikiem humanizacji społeczeństwa. Mężczyźni w różnych częściach świata podporządkowali sobie kobiety zaledwie sześć tysięcy lat temu, kiedy nadwyżki produkcji rolniczej umożliwiły najem i wyzysk robotników, organizację armii i budowę potężnych miast-państw.³¹ Od tego czasu społeczeństwa nie tylko bliskowschodnie i europejskie, lecz w ogóle większość kultur świata, zostały opanowane przez tych "sprzymierzonych samców", którzy podporządkowali sobie kobiety. Owo zwycięstwo samca gatunku ludzkiego nad samicą zostało oparte na potędze ekonomicznej mężczyzn oraz zbudowanej przez nich machinie militarnej.

Walka płci jest równie stara jak walka klasowa, jednakże jej formy są bardziej skomplikowane, gdyż mężczyźni potrzebowali kobiet nie tylko do pracy, lecz również jako matek, kochanek i pocieszycielek. Formy walki płci bywają otwarte i brutalne, częściej jednak są ukryte. Kobiety ustąpiły przed siłą, lecz

³¹ Omawiałem wczesny "matriarchat" i stosowną literaturę przedmiotu w *The Anatomy of Human Destructiveness*.

281

często korzystały ze swojej własnej broni, głównie wykpiwania mężczyzn.

Podporządkowanie jednej części ludzkiej rasy drugiej wyrządziło i nadal wyrządza ogromne szkody obydwu płciom: mężczyźni przybierają cechy zwycięzców, kobiety zaś cechy ofiar. Żadna relacja między mężczyzną a kobietą, nawet dzisiaj i nawet wśród tych, którzy świadomie protestują przeciwko męskiej supremacji, nie jest też wolna od poczucia wyższości u mężczyzn i poczucia niższości u kobiet. (Freud, niekwestionowany zwolennik wyższości mężczyzn, zakładał niestety, że kobiece poczucie bezsilności należy przypisywać ich żalowi, że nie mają penisa, natomiast mężczyźni odczuwają niepewność z powodu ich rzekomego, powszechnego "strachu przed kastracją". To, z czym mamy do czynienia w tym zjawisku, to objawy wojny płci, a nie biologicznych i anatomicznych różnic jako takich.)

Liczne dane wskazują, że władza mężczyzn nad kobietami bardzo przypomina władzę sprawowaną przez

jedną nad innymi, bezsilnymi populacjami. Można tu przytoczyć jako przykład podobieństwo między sposobem postrzegania Murzynów na amerykańskim południu przed stu laty i sposobem postrzegania kobiety w tamtym czasie, a nawet i dzisiaj. Murzyni i kobiety byli porównywani do dzieci; uważano, że są emocjonalni, naiwni, pozbawieni poczucia rzeczywistości, więc nie należy im powierzać podejmowania decyzji; uznawano ich za nieodpowiedzialnych, choć czarujących. (Freud do tego katalogu dodał, że kobiety mają gorzej rozwiniętą świadomość [superego] niż mężczyźni i są bardziej narcystyczne.) Istotą współczesnego patriarchy jest sprawowanie władzy nad słabszymi - również istota dominacji nad krajami nie uprzemysłowionymi -

282

dziećmi i młodzieżą. Coraz rozleglejszy ruch wyzwolenia kobiet ma ogromne znaczenie, gdyż zagraża podstawom władzy, na których ufundowane jest współczesne społeczeństwo (zarówno kapitalistyczne, jak i komunistyczne) - jeżeli kobiety istotnie nie pojmują wyzwolenia jako chęci podzielenia się z mężczyznami władzą nad innymi grupami, np. nad krajami skolonizowanymi. Jeżeli ruch na rzecz wyzwolenia kobiet potrafi zidentyfikować swoją własną rolę i funkcję jako przedstawiciela "antywładzy", to kobiety będą wywierały decydujący wpływ na walkę o nowe społeczeństwo.

Podstawowe zmiany na rzecz wyzwolenia zostały już zaprowadzone. Być może jakiś historyk w przyszłości odnotuje, iż najbardziej rewolucyjnym wydarzeniem w dwudziestym wieku był zapoczątkowanie wyzwolenia kobiet i upadek męskiej supremacji. Jednakże walka o wyzwolenie kobiet dopiero się zaczęła i nie należy nie doceniać oporu mężczyzn. Wszelkie związki mężczyzn z kobietami (łącznie z seksualnymi) zostały oparte na ich rzekomej wyższości i już bywa tak, że czują się dość niezręcznie i niespokojnie w towarzystwie kobiet, które nie chcą akceptować mitu męskiej wyższości. Blisko spokrewniony z ruchem wyzwolenia kobiet jest antyautorytarny zryw młodszych pokoleń. Ten antyautorytaryzm osiągnął swój szczyt pod koniec lat sześćdziesiątych, obecnie, dzięki zmianom, wiele buntów przeciwko "establishmentowi" znowu zaczęto uważać za "słuszne". Tak czy inaczej dawny kult władzy nie tylko rodzicielskiej utracił wiele ze swej sztywności i wydaje się, że dawna "bojaźń" przed władzą już nie powróci.

Procesem analogicznym do wyzwolenia się od autorytetu jest uwolnienie się od poczucia winy zwią-

283

zanego z seksem: z pewnością seks nie wydaje się już czymś grzesznym, o czym nie należy mówić. Niezależnie od różnych opinii na temat relatywnych osiągnięć wielu odmian seksualnej rewolucji, jedno jest pewne: seks nie przeraża już ludzi, nie można go już wykorzystywać do wywoływania poczucia winy i wymuszania posłuszeństwa.

* Należy założyć naczelną radę kultury, której zadaniem będzie udzielanie porad rządowi, politykom i obywatelom we wszelkich kwestiach, w których niezbędna jest wiedza.

Członkami rady kultury będą przedstawiciele intelektualnej i artystycznej elity kraju, których prawość jest niekwestionowana. Będą oni określać skład tej nowej, rozszerzonej formy FDA i będą wybierali ludzi odpowiedzialnych za rozpowszechnianie informacji.

Istnieje zasadnicza zgoda co do tego, kogo można uznać za wybitnego przedstawiciela rozmaitych gałęzi kultury i wierzę, że znalezienie właściwych członków do takiej rady jest możliwe. Ważna jest również reprezentacja w radzie tych, którzy sprzeciwiają się powszechnie uznanym poglądom: na przykład "radykałów" i "rewizjonistów" w ekonomii, historii i socjologii. Trudność polega nie na wyszukaniu członków rady, lecz na ich wybraniu, ponieważ nie można tego zrobić w wyborach powszechnych ani też nie może mianować ich rząd. Niemniej z pewnością znajdują się inne metody ich doboru. Można np. utworzyć zawiązek rady składający się z trzech lub czterech osób i stopniowo powiększać tę grupę do jej właściwej liczebności - powiedzmy od pięćdziesięciu do stu osób. Taka rada byłaby hojnie finansowana, mogłaby

więc zlecać specjalistyczne badania różnych zagadnień.,

* Należy także utworzyć system skutecznego rozpowszechniania ważnych informacji.

Informacja to podstawowy element budowania skutecznej demokracji. Trzeba skończyć z ukrywaniem informacji, względnie fałszowaniem ich w rzekomym interesie "narodowego bezpieczeństwa". Jednakże nawet wtedy, gdy zaprzestanie się bezprawnego ukrywania informacji, to okaże się, że liczba prawdziwych i niezbędnych informacji udostępnianych przeciętnemu obywatelowi jest praktycznie równa zeru. I odnosi się to nie tylko do przeciętnego obywatela. Jak się ostatnio wielokrotnie okazywało, większość wybieranych reprezentantów, członków rządu, dowódców sił obronnych i czołowych biznesmenów jest źle informowana i często wprowadzana w błąd w wyniku kłamstw rozpowszechnianych przez rozmaite agencje rządowe i powtarzanych następnie przez środki masowego przekazu. Z kolei większość tych ludzi jest obdarzona co najwyżej czysto manipulacyjną inteligencją. Dysponują niewielką zdolnością do rozumienia sił działających pod powierzchnią i wydawania zasadnych sądów o przyszłych wydarzeniach, nie mówiąc już o ich egoizmie i nieuczciwości, o której już się dostatecznie nasłuchaliśmy. Niemniej jednak nawet uczciwy i inteligentny biurokrata nie da rady rozwiązać problemów świata stojącego w obliczu katastrofy.

Z wyjątkiem paru "potężnych" gazet, w pozostałych nawet aktualne informacje dotyczące polityki, ekonomii i społeczeństwa są zazwyczaj okrojone. Tak zwane potężne gazety informują lepiej, lecz rów-

niez lepiej wprowadzają w błąd: nie publikują wszystkich wiadomości bezstronnie, tendencyjnie układają treść nagłówków, czasem nawet drukując nagłówki sprzeczne z towarzyszącym im tekstem, uprawiają walkę polityczną w artykułach redakcyjnych, ukrywając to za pozornie rozsądnym i moralizującym językiem. W rzeczy samej gazety, czasopisma, telewizja i radio wytwarzają pewien produkt: wiadomości z surowca, jakim są wydarzenia. Jedynie wiadomości dają się sprzedawać, a środki masowego przekazu określają, które wydarzenia zasługują na miano wiadomości, a które nie. W najlepszym wypadku informacja jest podawana w stanie gotowym, dotyczy jedynie powierzchni zdarzeń, ledwie daje obywatelom możliwość przeniknięcia przez tę powierzchnię i poznania głębszych przyczyn zdarzeń. Dopóki sprzedaż wiadomości będzie opłacalna, dopóty gazety i czasopisma (w różnym stopniu pozbawione skrupułów) nie przestaną drukować zasadniczo wszystkiego dzięki czemu ich nakłady się sprzedają, bez uszczerbku dla reklamodawców.

Zagadnienie informacji trzeba rozwiązać w inny sposób, jeśli chcemy uzyskać opinie i decyzje oparte na informacjach. Podaję tylko jeden przykład takiego sposobu: jedną z najważniejszych funkcji naczelnej rady kultury byłoby zbieranie i rozpowszechnianie wszelkich informacji, które służyłyby potrzebom całej populacji, a przede wszystkim byłyby podstawą do dyskusji między równoległymi grupami w naszej demokracji uczestniczącej. Takie informacje powinny zawierać podstawowe fakty i podstawowe alternatywy z wszelkich obszarów, na których podejmowane są decyzje polityczne. W wypadku rozbieżności należałoby publikować opinie mniejszości i większości, jak również informacje takie powinny być dostępne wszystkim obywatelom, a szczególnie grupom równoległym. Naczelna rada kultury byłaby odpowiedzialna za nadzór nad pracami tego nowego organu złożonego z dziennikarzy, również radio i telewizja spełniałyby istotne zadania w rozpowszechnianiu tego typu informacji.

* Należy oddzielić badania naukowe od ich zastosowania w przemyśle i obronie.

O ile wyznaczanie granic dążeniu do wiedzy tamowałoby rozwój człowieka, o tyle praktyczne wykorzystanie wszelkich osiągnięć myśli naukowej wiązałoby się z ogromnym niebezpieczeństwem. Wielu obserwatorów wykazywało, że niektóre odkrycia w genetyce, chirurgii mózgowej, lekach psichotropowych i wielu innych dziedzinach mogą być i będą niewłaściwie używane ze znaczną szkodą dla człowieka. Nie da się tego uniknąć tak długo, jak długo przemysł i wojsko będą mogły swobodnie wykorzystywać nowe odkrycia teoretyczne dla własnych celów. Zysk i militarny oportunizm nie powinny określać zastosowania badań naukowych. Wymaga to utworzenia rady kontrolnej, która będzie udzielała zezwolenia na praktyczne zastosowania wszelkich nowych odkryć teoretycznych. Nie trzeba dodawać, że taka rada kontrolna musi być - prawnie i psychologicznie - całkowicie niezależna od przemysłu, rządu i wojska. Do mianowania członków i nadzorowania prac takiej rady byłaby upoważniona naczelna rada kultury.

* O ile wszystkie tutaj podane sugestie już są niezwykle trudne do urzeczywistnienia, o tyle nasze

trudności staną się prawie nie do pokonania, jeżeli dodać do nich kolejny w niezbędny warunek powstania nowego społeczeństwa: rozbrojenie nuklearne.

Jeden z objawów choroby naszej gospodarki wiąże się z niebywałym rozrostem przemysłu zbrojeniowego. Stany Zjednoczone, najbogatsze państwo świata nawet dziś musi ograniczać swoje wydatki na zdrowie, opiekę społeczną i edukację, by móc wydawać na obronę. Państwo, które samo się zubaża na skutek produkcji sprzętu użytecznego jedynie jako środek do popełnienia samobójstwa, z pewnością nie jest w stanie ponieść kosztów społecznych eksperymentów. Duch indywidualizmu i aktywności nie może rozwijać się w atmosferze strachu i uległości, wywoływanej przez biurokrację wojskową, która z każdym dniem zdobywa coraz więcej władzy.

Nowe społeczeństwo:

czy ma jakąś realną szansę?

Czy istnieje uzasadniona szansa osiągnięcia sukcesu, zważywszy na władzę posiadaną przez korporacje, apatię i niemoc wielkich rzesz ludności, brak kompetencji przywódców politycznych prawie we wszystkich krajach, groźbę wojny nuklearnej, zagrożenia ekologiczne, nie mówiąc już o takich zjawiskach, jak zmiany pogodowe, które same mogą wywołać klęskę głodu na dużych obszarach naszego globu? Biorąc za punkt wyjścia zysk, to takiej szansy nie ma, bowiem żaden człowiek nie postawi swojej fortuny, gdy szansa wygranej to zaledwie dwa procent, nie zainwestuje także sporej części swego kapitału w przedsięwzięcie z równie małymi widokami na dochód. Jeżeli sprawa dotyczy życia i śmierci, to pojęcie "uzasadnionej szansy" należy rozumieć jako "realną możliwość", choćby ona była bardzo mała.

Życie nie jest ani grą losową, ani przetargiem handlowym i dlatego należy uwagę skierować w inną stronę, by móc ocenić realne możliwości sukcesu - np. ku sztuce uzdrawiania jaką jest medycyna. Jeżeli chory człowiek ma choć najmniejszą szansę na przeżycie, to żaden odpowiedzialny lekarz nie powie: "Nie wysyłajmy się" albo nie poprzestanie na użyciu jedynie środków uśmierających. Przeciwnie, zrobi wszystko dla uratowania życia chorego. Chore społeczeństwo z pewnością może oczekiwać również takiego podejścia.

Określanie szans dzisiejszego społeczeństwa na sukces, jakby chodziło o hazard albo transakcję

handlową, a nie o samo przetrwanie, jest charakterystyczne dla ducha społeczeństwa handlowego. Nie najmądrzejszy jest tak dziś modny technokratyczny pogląd, jakoby w bezdusznym zajmowaniu się pracą albo zabawą było coś specjalnie złego, a także stwierdzenie, że jeśli technokratyczny faszyzm nawet istnieje, to może ostatecznie nie jest wcale taki zły. Natomiast naszym zdaniem technokratyczny faszyzm bez wątplenia prowadzi ku katastrofie. Zdehumanizowany człowiek popadnie w taki obłąd, że na dłuższą metę nie będzie w stanie utrzymać zdolnego do życia społeczeństwa, a na krótką metę nie będzie w stanie powstrzymać się od samobójczego wykorzystania broni nuklearnej albo biologicznej. Niemniej jednak jest kilka czynników, które mogą być dla nas zachętą. Pierwszy sprowadza się do tego, że coraz więcej ludzi zgadza się ze stwierdze-

289

niami Mesarovica i Pestela, Paula i Annę Ehrlichów oraz innych: z powodów czysto ekonomicznych niezbędna jest nowa etyka, nowe stanowisko względem przyrody, ludzkiej solidarności i współpracy, jeśli zachodni świat ma się uchronić przed zagładą. Taki apel do rozumu, nawet bez uwzględnienia rozważań emocjonalnych i etycznych, może zmobilizować umysły sporej liczby ludzi. Jednak nie należy beztrako traktować faktu odnotowywanego w historii, że narody niejednokrotnie działały wbrew swym żywotnym interesom, a nawet dążyły ku zagładzie. Postępowaniem takie obarcza głównie przywódców, którzy dowodzili, że wybór "być albo nie być" ich nie dotyczy. Gdyby natomiast dostrzegli prawdę, wtedy nastąpiłaby normalna reakcja neurofizjologiczna:

świadomość zagrożenia życia mobilizuje do zorganizowania akcji obronnej.

Inny budzący nadzieję czynnik, to coraz częstsze przejawy niezadowolonia z aktualnego systemu społecznego. Coraz więcej ludzi czuje la malaise du siec-le: zdają sobie sprawę ze swojej depresji, są jej świadomi, mimo różnych wysiłków jej zrepresjonowania. Czują się nieszczęśliwi z powodu swego odizolowania i pustki wypełniającej ich "wspólnotę"; czują bezsilność, bezsens własnego życia. Wielu doświadcza tego wszystkiego bardzo wyraźnie i świadomie, inni odczuwają z mniejszą wyrazistością. Dotąd płytkie przyjemności były dostępne jedynie dla niewielkiej elity i ona pozostała zasadniczo zdrowa psychicznie, gdyż jej członkowie wiedzieli, że mają władzę oraz myśleli i działali tak, by jej nie utracić. Obecnie płytkie, konsumpcyjne życie jest przywilejem całej klasy średniej, która nie ma władzy ekonomicznej i politycznej i ponosi niewielką odpowiedzialność osobistą. Znakomita większość świata zachodniego zna korzyści płynące z konsumpcyjnego typu szczęścia i coraz więcej z niego korzystających stwierdza, że ma go dosyć. Zaczynają odkrywać, że posiadanie nie wiąże się ze szczęśliwością: tradycyjna nauka etyczna została poddana sprawdzianowi i potwierdza się w doświadczeniu.

Ci, których życie jest pozbawione przywilejów luksusu zachodniej średniej klasy, tzn. niższe klasy średnie na Zachodzie i większość mieszkańców krajów "socjalistycznych", jeszcze nie wyzbyli się tych dawnych iluzji. Właśnie mieszczańska nadzieja na "szczęście dzięki konsumpcji" nadal jest żywa w krajach, w których owo burżuazyjne marzenie jeszcze się nie spełniło.

Jeden z najcięższych argumentów przeciw możliwości przewyciężenia chciwości i zawiści, mianowicie przekonanie, iż siłę swą czerpią one z przynależności do natury ludzkiej, traci swą doniosłość, gdy przyjrzymy się mu bliżej. Chciwość i zawiść są namiętnościami tak potężnymi nie ze względu na swą wewnętrzną intensywność, lecz dlatego, iż trudno jest nie poddawać się publicznej presji streszczającej się w przysłowiu Jeśli wejdiesz między wrony, musisz krakać jak i one". Jeśli natomiast zmienimy klimat społeczny, wartości aprobowane lub odrzucane, to przejście od egoizmu do altruizmu będzie znacznie prostsze.

W ten sposób powracamy do przesłanki głoszącej, że orientacja na bycie ma mocne zaplecze w naturze ludzkiej. Jedynie mniejszość poddaje się władzy modus posiadania, podobnie zresztą jak niewielka mniejszość ulega przewadze modus bycia. Każda z nich może stać się grupą przeważająca, a zależy to od struktury społecznej. W społeczeństwie zorientowanym głównie na bycie zanikają tendencje do po-

291

siadania, natomiast krzewią się tendencje do istnienia. W społeczeństwie zaś takim jak nasze, zorientowanym głównie na posiadanie, sytuacja jest odwrotna. Niemniej egzystencjalny modus bycia jest w nim zawsze obecny - choć stłumiony. Żaden Szawel nie zostanie Pawiem, jeśli nie był nim już przed nawróceniem.

Przemiana od posiadania do bycia będzie w istocie przemianą skali, kiedy już zmiana społeczna wesprze nowe kosztem starego. Nadto nie jest to kwestia nowego człowieka, różnego od starego w tym sensie, w jakim niebo różne jest od ziemi, chodzi tu tylko o zmianę kierunku. Po każdym kroku w nową stronę następować będzie kolejny, a marsz we właściwą stronę to już wszystko czego potrzeba.

Innym optymistycznym aspektem, który należy brać pod uwagę, jest - paradoksalnie - stopień alienacji charakteryzujący większość populacji, szczególnie zaś przywódców. Omawiając wcześniej "charakter merkantylny", pokazaliśmy, że żądę posiadania i gromadzenia modyfikuje tendencja do zwyczajnego, dobrego funkcjonowania, do wymiany siebie w charakterze towaru który w istocie jest niczym. Łatwiej może zmienić się wyalienowany, merkantylny charakter niż charakter nastawiony na gromadzenie, który szaleńczo trzyma się swojej własności, a szczególnie swego ja.

Sto lat ternu, kiedy większa część populacji składała się z jednostek "niezależnych", największą przeszkodą do przewyciężenia były strach i opór przed stratą własności oraz niezależności ekonomicznej.

Marks żył w czasie, gdy klasa pracująca była jedyną wielką, zależną klasą oraz -jak sądził - najbardziej wyalienowaną. Dzisiaj zależna pozostaje ogromna większość populacji, tak naprawdę wszyscy pracow-

292
nicy są zatrudniani (według Amerykańskiego Rocznika Statystycznego za rok 1970, jedynie 7,82% całej pracującej populacji powyżej szesnastu lat pracuje u siebie, tzn. jest "niezależna") i - przynajmniej w Stanach Zjednoczonych - to właśnie robotnicy są klasą, która wciąż podtrzymuje tradycyjny, właściwy klasie średniej, charakter nastawiony na gromadzenie i konsekwentnie jest mniej otwarta na zmiany niż dzisiaj bardziej wyalienowana klasa średnia.

Wszystko to pociąga za sobą niezwykle istotne konsekwencje polityczne: kiedy ruch socjalistyczny walczył o wyzwolenie wszystkich klas - tzn. o bez-klasowe społeczeństwo - bezpośrednio zwracał się do "klasy robotniczej", czyli pracowników fizycznych. Dzisiaj klasa robotnicza jest (względnie rzecz biorąc) w dużo wyższym stopniu mniejszością niż było to sto lat temu. W celu zdobycia władzy partie socjaldemokratyczne muszą więc pozyskać głosy wielu członków klasy średniej. Spełnienie tego celu możliwe jest jedynie kosztem dopasowania socjalistycznej wizji do rozmiarów liberalnej reformy. Z drugiej strony, utożsamiając klasę robotniczą z dźwignią humanistycznej przemiany, socjalizm z konieczności antagonizuje członków pozostałych klas, według których ich własność i przywileje przejmą robotnicy.

Dzisiaj apel o nowe społeczeństwo skierowany jest do wszystkich, którzy cierpią z powodu alienacji, którzy są zatrudnieni, których własność nie jest zagrożona. Innymi słowy, obejmuje większość populacji, a nie jak to było poprzednio jedynie niewielki jej wycinek. Nie zagraża także niczyjej własności, a najbiedniejszym poprawi standard życia. Wysokie płace zarządzających gospodarką i polityką nie ulegną zmniejszeniu, lecz w miarę jak system będzie funkcjonował, oni sami nie zechcą być symbolem czasów minionych.

293

Ideały nowego społeczeństwa muszą wznieść się ponad wszystkie podziały partyjne, zresztą wielu konserwatystów nie zatraciło jeszcze swych etycznych i religijnych ideałów (Eppler nazywa ich "konserwatystami wartości") [w oryg.: value conservati-ves - tłum.], to samo można powiedzieć o wielu liberałach i reprezentantach lewicy. Każda partia polityczna zwodzi wyborców i wmawia im, że reprezentuje prawdziwe wartości humanizmu. Jednakże poza sceną polityczną istnieją jedynie dwa obozy: ci, którym zależy oraz ci, którym nie zależy. Jeśli ci pierwsi uwolnią się od partyjnych sloganów i zrozumieją, że mają w istocie te same cele, możliwości zmiany w znaczący sposób zwiększą się, gdyż obywatele będą mniej zainteresowani lojalnością partyjną i treścią partyjnych haseł. Dzisiaj tęsknimy za ludźmi, którzy posiadli mądrość, mają własne przekonania i postępują zgodnie z nimi.

Mimo tych budzących nadzieję czynników, szansę koniecznych przemian ludzkich i społecznych są jednak słabe. Naszą jedyną nadzieją jest ożywienie atrakcyjności nowej wizji. Proponowanie tych lub innych reform, które nie odmienia systemu na dłuższą metę jest bezużyteczne, gdyż propozycje takie nie pobudzają silnie motywacji. "Utopijny" cel jest bardziej realistyczny niż "realizm" dzisiejszych przywódców. Budowa nowego społeczeństwa możliwa jest jedynie wtedy, gdy stare motywacje zysku i władzy zastąpi się nowymi: byciem, dzieleniem się, zrozumieniem, gdy charakter merkantylny zastąpiony zostanie twórczym, kochającym charakterem, oraz gdy religię cybernetyczną zwycięży nowy, radykalnie humanistyczny duch.

W rzeczy samej dla tych, którzy nie są w autentyczny sposób zakorzenieni w teistycznej religii, podstawową kwestią jest zagadnienie konwersji na humanistyczną "religijność" bez religii, bez dogmatów i instytucji, "religijność" od dawna przygotowywaną przez ruchy nieteistycznej religijności, od Buddy do Marksa. Nie stoimy przed wyborem między egoistycznym materializmem a akceptacją chrześcijańskiego pojęcia Boga. Samo życie społeczne - we wszelkich swych aspektach, wypoczynku, związkach międzyludzkich - stanie się wyrazem "religijnego" ducha, zniknie potrzeba istnienia wszelkiej, oddzielonej od innych religii. Postulat nowej, nieteistycznej, niezinstytucjonalizowanej "religijności" nie jest w żadnym przypadku atakiem na religie istniejące. Oznacza jednakże, iż Kościół rzymskokatolicki, którego źródła tkwią w rzymskiej biurokracji, musi sam się nawrócić na ducha Ewangelii. Nie oznacza dalej, że "kraje socjalistyczne" należy "zdesocjalizować", a jedynie, że ich oszukańczy socjalizm należy zastąpić prawdziwym, humanistycznym.

Kultura późnośredniowieczna kwitła, gdy ludzie wyznawali wizję Państwa Bożego. Współczesne społeczeństwo także rozkwita, gdyż ludzie ożywiają wizję rozwoju Ziemskiego Państwa Postępu. W naszym jednak stuleciu wizja ta degraduje się w wieżę Babel, która obecnie zaczyna się walić i w końcu wszystkich pogrzebie pod swymi ruinami. Jeśli Państwo Boże i Ziemskie Państwo są tezą i antytezą, to jedyną alternatywę dla chaosu stanowi nowa synteza - duchowego rdzenia późnośredniowiecznego świata oraz racjonalnej myśli i nauki zapoczątkowanej w czasach Renesansu. Imię tej syntezy: Państwo Bycia.

R. B. Blakney, zob. Meister Eckhart.

E. Błock, Philosophy of the Future, New York 1970.

E. Błock, *On Kari Marx*, New York 1971.

* E. Błock, *Atheism in Christianity*, New York 1972.

The Code of Maimonides, translated by A.M. Hershmann, New Haven 1963.

Ch. Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, New York 1969.

Cyt. przez E.F. Schumachera; zob. [K. Darwin, *Dzieła wybrane*, t. 8, Warszawa 1960.]

J. H. R. Delgado, *Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control*, w: C.D. Clemente, D.B. Lindsay (red.), *Aggression and Defense: Neural Mechanism and Social Patterns*. *Brain Function*, t. 5, Berkeley 1967.

H. De Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln/Co-logne 1943.

L. De Mause, *The History of Childhood*, New York 1974. Diogenes Laertius, *Liues of Eminent Philosophers*, translated by R.D. Hicks, Cambridge 1966. [Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, Warszawa 1984.] Du Marais, *Les Veritables Principes de la Grammaire* (1979) H. Dumoulin, *Ostliche Meditation und Christliche Mystik*, Frei-burg/Munich 1966.

* P. R. Ehrlich, A. H. Ehrlich, *Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology*, San Francisco 1970. E. Eppler, *Ende oder Wende*, Stuttgart 1976. K. Farner, *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, w: K. Farner (red.), *Mensch und Gesellschaft*, t. 12, Bern 1947. L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, t.1, 2, Philadelphia 1946. E. Fromm, *Escape from Freedom*, New York 1941. [E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993.]

* E. Fromm, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York 1947. [E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Warszawa - Wrocław 1994.] E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven 1950. E. Fromm, *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, New York 1951. [E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni, mitów*. Warszawa 1972.]

* E. Fromm, *The Sane Society*, New York 1955. E. Fromm, *The Art of Loving*, New York 1956. [E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971.]

* E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York 1961. E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, New York 1963. [E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1992.] E. Fromm, *The Heart of Man*, New York 1964. E. Fromm, *Socialist Humanism*, Garden City 1965. E. Fromm, *You Shall Be As Gods*, New York 1966.

* E. Fromm, *The Revolution of Hope*, New York 1968. E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, New York 1970. [E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*].

** E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York 1973. E. Fromm, M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village*, Englewood Cliffs 1970. E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino, Zeń. *Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1960.

"- J. K. Galbraith, *The Affluent Society*, wyd. II, Boston 1969. [J.K. Galbraith, *Spółczesność dobrobytu. Państwo przemysłowe*, Warszawa 1973.]

* J. K. Galbraith, *The New Industrial Society*, wyd. U, Boston 1971.

J. Habermas, *Theory and Practice*, Boston 1973. J. Habermas, *Toward a Rational Society*, translated by J. Schawro, Boston 1971.

W. Harich, *Kommunismus ohne Wachstum*, Hamburg 1975. P. O. Hebb, *Drives and the CNS [Conceptual Nervous System]*, "Psychological Review" 1962, nr 4, s. 244. H. Moses, *Ökonomische Schriften*, Darmstadt 1972.

* I. Illich, *Deschooling Society*, "World Perspectives" 1970, t. 44. [I. Illich, *Spółczesność bez szkoły*. Warszawa 1976. I. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, New York 1976.

* P. A. Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, London 1902. [P.A. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, Łódź 1946.]

W. Lange, *Gliickseligkeitsstreben und uneigemitzige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin*, Freiburg im Breisgau 1969. W. Leibrecht, *Religion and Culture: Essays in Honour of Paul Tillich*, New York 1959. N. Lobkowitz, *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame 1967.

* M. Maccoby, *The Gamesmen: The New Corporate Leaders*, New York 1976.

G. Marcel, *Being and Having: An Existential Diary*, New York 1965. [G. Marcel, *Być i mieć. Dziennik egzystencjalny*. Warszawa 1962.]

K. Marks, *Capital*, Chicago 1909.

K. Marks, *The Grundrisse*, ed. and trans. D. McClelland, New York 1971.

K. Marks, F. Engels, *Die Heilige Familie, der Kritik der kritischen Kritik*, Berlin 1971.

[K. Marks, Dzieła, t. 1-3, Warszawa 1960 - 1962.]
 [K. Marks, Dzieła wybrane, t. I. Warszawa 1981.]
 E. Mayo, The Human Problems of an Industrial Civilization, New York 1933.
 D.H. Meadows, The Limits of Growth, New York 1972.
 ** Meister Eckhart: A Modern Translation, translated by Raymond Blakney, New York 1941. Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, edited and translated by J.L. Quint, Munich 1969. Meister Eckhart, Die Deutschen Werke, edited and translated by J.L. Quint, w: Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke, Stuttgart. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16, edited by E. Benz, w: Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke, Stuttgart. Cytowane przez Otto Schillinga; zob.
 * M. D. Mesarovic, E. Pestel, Mankind at the Turning Point, New York 1974. D. Mieth, Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa, Regensburg 1969. D. Mieth, Christus - Das Soziale im Menschen, Dusseldorf 1971.
 299
 J. S. Mili, Principles of Political Economy, Toronto 1965 (reprint wydania z 1871). [J.S. Mili, Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej, Warszawa 1966].
 I. Millan, The Character of Mexican Executives (w chwili publikacji: w przygotowaniu).
 L. H. Morgan, Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family, Washington DC 1870.
 * L. Mumford, The Pentagon of Power, New York 1970.
 * M. Nyanaponika, Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel, London 1971.
 E. S. Phelps, Altruism, Morality and Economic Theory, New York 1975.
 J. Piaget, The Moral Judgement of the Child, New York 1932. [J. Piaget, Rozwój ocen moralnych u dziecka. Warszawa 1967.]
 O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der Aitkirchliche Literatur, Freiburg im Breisgau 1908.
 S. Schutz, Q Die Spruchquelle der Evangelisten, Zurich 1972. "" E. F. Schumacher, Small is Beautiful: Economics as if People Mattered, New York 1973. [E. F. Schumacher, Małe jest Piękne. Spojrzenie na gospodarkę świata z założeniem, że człowiek coś znaczy. Warszawa 1981.]
 * J. A. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy, New York 1962.
 A. Schweitzer, Die Schule der Philosophie and dem Niedergang der Kultur, w: Gesammelte Werke, t. 2, Zurich 1923.
 A. Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur, w: Gesammelte Werke, t. 2, Zurich 1923.
 * A. Schweitzer, Civilization and Ethics, New York 1973 (reprint wydania z 1923 r.).
 G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Berlin 1950. T. Sommerland, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903. Cytowane przez Otto Schillinga;
 zob. B. de Spinoza, Ethics, New York 1927. [B. de Spinoza, Etyka, Warszawa 1954.]
 B. Stachelin, Haben und Sein, Zurich 1969. M. Stimer, The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority, translated by S.T. Byington, New York 1973.
 D. T. Suzuki, Lectures on Zen Buddhism, w: E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino, Zen Buddhism and Psychoanalysis, New York 1960.
 H. Swoboda, Die Qualitat des Lebens, Stuttgart 1973.
 * R. H. Tawney, The Acquisitive Society, New York 1920.
 Technologie und Politik, "Aktuel Magazin" lipiec 1975, Rhein-beck bei Hamburg.
 R. Theobald, The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution, New York 1966.
 R. Titmuss, The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy, London 1971.
 Thomas Aquinas, Summa Theologica, Heidelberg 1953. [św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, Londyn 1978.]
 * E. Underhill, A Book of Contemplation the Which Is Called the Cloud of Unknowing, wyd. VI, London 1956. R. M. Yerkes, A. V. Yerkes, The Great Apes: A Study of Anthropoid Life, New Haven 1929.

Spis treści

,iW '.ttf'1'1 , " ,, ^", "

Słowo wstępne . . . ^ ^ ; : ^ . ; . , . " . ff , ^ , 7 Wstęp ^ . " o - ; , % • " & 31
 Wprowadzenie: wielka obietnica, jt(| ^ ^ leńnienie

i nowe możliwości	35
Koniec pewnego złudzenia	35
Ekonomiczna konieczność przemiany człowieka	45
Czy istnieje alternatywa dla katastrofy?	47
Część pierwsza	
RÓŻNICA MIĘDZY POSIADANIEM A BYCIEM 51	
I. Pierwszy rzut oka	53
Znaczenie różnicy między posiadaniem a byciem	53
Przykłady z poezji	54
Zmiany idiomatyczne	59
Filozoficzne koncepcje bytu	67
Posiadanie i konsumowanie	68
II. Posiadanie i bycie w doświadczeniu codziennym	71
Nauka	72
Pamięć	74
Rozmowa	78
Czytanie	80
Autorytet	82
302	
Posiadanie wiedzy i poznawanie . . . Wiara	
Miłość	
III. Posiadanie i bycie w Starym i Nowym	
Testamencie oraz w pismach Mistra Eckbarta	
Stary Testament	
Nowy Testament	
Mistrz Eckhart (1260-ok. 1327)	
Część druga	
ANALIZA PODSTAWOWYCH RÓŻNIC MIĘDZY DWOMA MODI EGZYSTENCJI .	
IV. Czym jest modus posiadania?	
Zachłanne społeczeństwo - podstawa modus posiadania	
Istota posiadania	
Inne czynniki wpływające na trwałość modus posiadania	
Modus posiadania i charakter analny	
Asceza i równość	
Posiadanie funkcjonalne	
V. Czym jest modus bycia?	
Aktywność bycia	
Aktywność i bierność	
Aktywność-bierność wedle mistrzów myśli	
Bycie jako rzeczywistość	
Wola dawania, dzielenia się, poświęcania	
VI. Kolejne aspekty posiadania i bycia	
Bezpieczeństwo-niepewność	
Solidarność-antagonizm	
Radość-przyjemność	
Grzech i przebaczenie	
Strach przed śmiercią - afirmacja życia	
Tutaj, teraz - przeszłość, przyszłość	
203	
Część trzecia	
NOWY CZŁOWIEK I NOWE SPOŁECZEŃSTWO	
VII. Religia, charakter i społeczeństwo	
Podstawy charakteru społecznego	205
.Charakter społeczny, a struktura społeczna	206
Charakter społeczny i potrzeby "religijne"	207
Czy świat zachodni jest chrześcijański?	214
"Religia industrialna"	220
"Charakter merkantylny" i "religia cybernetyczna"	223
Protest humanistyczny	232
VIII. Warunki przemiany i cechy nowego człowieka	250
Nowy człowiek	253
IX. Cechy nowego społeczeństwa	257
Nowa nauka o człowieku	257

Nowe społeczeństwo: czy ma jakąś realną szansę?	288
Bibliografia	297

BUU