

WITOLD MACKIEWICZ  
Uniwersytet warszawski

## JEDNOSTKA WOBEC HISTORII. ANTYUNIWERSALIZM

### 1. „CZŁOWIEK HISTORYCZNY” — ISTOTA CIERPIĄCA?

Sigmund Freud w swoich wykładach *Wstęp do psychoanalizy* sugerował, że każdy z nas, jako skazany na uczestnictwo w kulturze będącej „źródłem cierpień”, jest w większym czy mniejszym stopniu psychicznie chory. Choroba psychiczna jest więc stanem trwałym i dominującym w obrębie ludzkich osobowości, toteż nie wiemy kto jest zdrowy i normalny, a kto chory i nienormalny. Jeśli można zauważyć, że ten stan, który reprezentuje większość ludzi, winien by właśnie uznany za normalny, to wypada skonstatować, że ludzie zdrowi psychicznie (jeśli tacy są) — są nienormalni. Człowiek jako istota społeczna nie dysponuje możliwościami, aby uwolnić się od cierpień i schorzeń typu psychicznego, może jedynie łagodzić ich objawy i następstwa. W pewnym sensie podobnie ten problem postawił Erich Fromm w *Ucieczce od wolności*: współczesna cywilizacja stwarza tak wiele zagrożeń, że jednostka woli zrezygnować ze swoich praw i przywilejów po to, aby uzyskać choćby minimalne poczucie bezpieczeństwa.

Fryderyk Nietzsche, krytyk dziewiętnastowiecznej kultury i cywilizacji może być — i nie tylko z tego względu, bo przecież podstawowe wartości ludzkiej egzystencji sprowadził do wymiarów psycho-witalnych uznany za prekursora psychoanalizy. W *Ludzkie, arcyludzkie* pisał: „Kto sobie wyjaśnił zagadnienie cywilizacji, doświadcza podobnego uczucia, jak ten, kto odziedziczył bogactwa, zdobyte środkami nieprawymi, lub jak księżę, który rządzi dzięki gwałtom, spełnianym przez swoich przodków (...). Ze smutkiem spogląda ku przyszłości: jego potomkowie, wie o tym z góry, będą cierpieć z powodu przeszłości tak, jak on”<sup>1</sup>. I zaraz dodawał: „(...) wieśniacy, rybacy, leśnicy — oni są tacy, jak dawniej. (...) Kto pragnie szczęścia i spokoju zbierać w życiu, ten niechaj zawsze kulturze wyż-

<sup>1</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyludzkie*. Warszawa 1984, s. 248-249.

szej schodzi z drogi"<sup>2</sup>. Żyjący bliżej natury i w zgodzie z nią nie są narażeni na kaprysy i zniewalające mechanizmy kultury, podstawą zdrowia psychicznego jest życie zgodne z odwiecznymi prawami przyrody, które przejawiają się w potrzebach witalnych naszego ciała, zaś spekulacje rozumu fałszują tę sytuację dążąc do autonomii człowieka. Tak więc Nietzsche proponował inną perspektywę, niż Hegel: sądził, że namysł nad przeszłością jest przejawem aktywności rozumu spekulatywnego, natomiast zabieganie o to, co aktualne — jest przejawem szacunku dla życia w jego realności, stawaniu się. Realności, którą człowiek autentycznie kreuje. Podobnie sądził Stanisław Brzozowski, który w nietscheańsko-freudowskim duchu pisał: „Psychika związana jest ściśle z życiem. (...) Pomiędzy myślą a światem nie ma przedustawnej harmonii. Człowiek musi sam stworzyć sobie swój posłuszny świat. Praca ukazuje się jako jedyny fundament myśli”<sup>3</sup>. Podobnie rzecz ujmował Fromm: „Akt nieposłuszeństwa jako akt wolności jest początkiem rozumu”<sup>4</sup>. U Hegla „królestwo wolności” było związane przede wszystkim ze zrozumieniem tego, co konieczne, zatem z posłuszeństwem: trzeba być jednocześnie niewolnikiem, aby panować (Heglowskie stanowisko w kwestii panowania i zniewolenia jest uszczegółowieniem tezy bardziej ogólnej: o jedności przeciwieństw, tj. jedności podmiotu i przedmiotu<sup>5</sup>). Fromm zaś twierdził, że rozumność nie jest jednoznaczna z akceptacją tego, co powszechne i konieczne, a właśnie z uznaniem własnej odrębności każdego indywiduum: jednostka staje się samoistna wówczas (jako osobowość), kiedy zaczyna postrzegać swoją odrębność i unikatowość: zaczyna stawiać pytania i poszukuje odpowiedzi, to jest — zaczyna myśleć. Ekspresja rozumu byłaby więc — w tym ujęciu — obiektywizowana w nieustannym przełamywaniu barier, niekiedy bolesną, ale zawsze samodzielną próbą odchodzenia od uznanych wzorów i uniwersalnych rozstrzygnięć znamionujących stagnację i bezruch myśli.

Nietzsche pisał: „Wolnym duchem nazywa się tego, kto myśli inaczej (...). On jest wyjątkiem, duchy niewolnicze są regułą”<sup>6</sup>. Uznanie wspólnoty, zwłaszcza w sferze myślenia, degradowało człowieka do poziomu zniewolenia. Toteż Sartre wyjaśniał: „Wolność nie może być częściowa”, oraz „(...) nie ma oznak, pozwalających odróżnić działanie wolne od namiętności”<sup>7</sup>. Namiętności zaś uwidacz-

<sup>2</sup> Tamże, s. 275.

<sup>3</sup> S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*. Kraków 1983, s. 16.

<sup>4</sup> E. Fromm: *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 51.

<sup>5</sup> Zob.: G. W. F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Warszawa 1990, s. 439-440.

<sup>6</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*, Op. cit., s. 277. Tam też Nietzsche ustosunkował się do problemu jednostki „silnej”, zwyciężającej w walce o byt. Nietscheański „człowiek wyższy”, to przede wszystkim typ odmienny w sensie psychicznym, nie zaś typowy, silny i sprawny fizycznie reprezentant gatunku: „Na przykład człowiek chorowity pośród wojowniczego i niespokojnego plemienia może będzie miał więcej okazji do życia dla siebie i poprzez to stanie się spokojniejszym i mądrzejszym; jednooki będzie miał pozostałe oko silniejsze; ślepy będzie głębiej przenikał wnętrza rzeczy i w każdym razie słyszał lepiej. Z tego względu osławiona walka o byt nie wydaje mi się jedynym punktem widzenia, z którego można wyjaśnić postęp lub wzmocnienie człowieka lub rasy. (...) natura głębsza, jako delikatniejsza i niezawisławsza, czyni postęp w ogóle możliwym” (Tamże, s. 226).

<sup>7</sup> J. P. Sartre: *Czym jest literatura?* Warszawa 1968, s. 86-87.

nią się zawsze w konkretnym momencie, towarzyszą czynom, a nie ich świadectwom i skutkom. Wszelkie więc idee dotyczące ludzkiej sytuacji w świecie „jedynie w swojej obecnej postaci są (... ) interesujące”. Inaczej mówiąc: „Czyms absolutnym, czymś, czego nie zniweczy tysiąc lat dziejów, jest ta decyzja — niezastępowalna, nieporównywalna decyzja, podjęta przez niego (człowieka — W. M. ) w tym momencie, w obliczu tych oto okoliczności”<sup>8</sup>. Ujęcie to, uzasadniające prymat faktu egzystencjalnego nad czystą myślą, jest także skierowane przeciwko Heglowskiemu despotyzmowi historii, to jest koncepcji, w której jednostka pełni jedynie rolę środka i instrumentu, gdzie „indywiduum, a nawet naród, są jedynie narzędziami, którymi posługuje się dla swych własnych celów Duch, Rozum, Historia”<sup>9</sup>.

Na heglizm bodaj najbardziej skrajnie zareagował Max Stirner, absolutyzując jednostkę do tego stopnia, że miała ona prawo traktować innych ludzi jako właśnie instrument, środek do osiągnięcia własnych celów. Takie anarchistyczne usytuowanie jednostki „poza dobrem i złem” niebawem tak przejmująco i sugestywnie będzie uzasadniał Nietzsche.

Podobnie problem jednostki wobec historii traktowali reprezentanci Romantyzmu: była ona przez nich ujmowana jako indywidualność usytuowana poza społeczeństwem, kierująca się impulsami własnej, irracjonalnie uposażonej osobowości. Nie inaczej sądził Aleksander Hercen: bieg dziejów jest rezultatem chaosu, o którego układzie decydują przypadki, zaś ramami wszelkiego rozwoju są narodziny i śmierć, ku której wszystko zmierza. Jednostka jest więc, poza koniecznością narodzin i zgonu, bytem autonomicznym w swoich wyborach i w respektowaniu oraz tworzeniu wartości. Inni reprezentanci radykalnej myśli rosyjskiej XIX wieku, np. Wissarion Bieliński czy Michaił Bakunin, a także Fiodor Dostojewski — myśleli podobnie: „oświecony, świadom swoich celów i dążeń Rosjanin winien odrzucić własną tradycję i historię, uniezależnić się od nich, zaś jego zadaniem jest tworzenie przyszłości własnym czynem. Będzie mógł wówczas o sobie powiedzieć, że jest obywatelem świata”<sup>10</sup>.

Całkowitą autonomię jednostki, szczególnie jednostki twórczej a nade wszystko badającej przeszłość, podkreślał Stanisław Brzozowski. To, co takiemu bada-

<sup>8</sup> Tamże, s. 141

<sup>9</sup> A. Walicki: *Osobowość a historia*. Warszawa 1959, s. 115. Znajdujemy tam także następującą uwagę, że heglizm był „doktryną filozoficzną ustalającą absolutną nadrzędność Historii, tego, co «ogólne» w jego procesie rozwojowym, wobec jednostki i jej «subiektywnych» postulatów moralnych. Zakwestionowana została w nim nawet sensowność moralnej oceny przez jednostkę koniecznych a więc rozumnych i w ostatecznym rezultacie zawsze dobrych wydarzeń dziejowych” (Tamże, s. 113).

<sup>10</sup> Zob.: Tamże, s. 154-155, 161.

czowi jawi się jako fakt przeszłości, „jest zawsze już w pewnej mierze wytworem jego umysłowości, jego specjalnych zainteresowań itp”<sup>11</sup>.

Powyższe stanowiska negują pogląd, że poza jednostką istnieją obiektywne, transcendentne struktury wywierające na nią wpływ; jeśli zaś człowiek zachowuje się tak, jakby owe struktury istniały rzeczywiście, to jest to zasługą jego iluzji i narzuconego mu punktu widzenia. Każdy ma prawo myśleć, mówić i działać wedle własnych upodobań: kreuje fakty aktualne, interpretuje przeszłość i nakreśla cele przyszłe. Taka byłaby demokratyczna wizja jednostki niezawisłej od dyktatu dowolnego pochodzenia.

Jednak Erich Fromm zwrócił uwagę, że jednostka, uwalniając się od nakazów i zakazów, nie wkracza do krainy szczęśliwości, jak to starają się przedstawić liderzy współczesnych ruchów demokratycznych. Bowiem dopiero taki człowiek, uwolniony od uciążliwej zależności i płynących z niej cierpień może powiedzieć o sobie, że dopiero teraz odczuwa swoją „bezsilność i znikomość”<sup>12</sup>, dopiero teraz jest on, bardziej niż kiedykolwiek, podatny na wpływy i naciski tych, którzy demokrację rozumieją jako możliwość forsowania własnego stanowiska jako jedynie słusznego, bo inni do demokracji „nie dorośli”.

## 2. „CZŁOWIEK HISTORYCZNY” — ISTOTA UKONTENTOWANA?

Człowiek cierpi przede wszystkim z powodu braku miłości i z powodu niemożności poznania siebie, innych ludzi, własnej przeszłości i otaczającego go świata. W tym bezmiarze cierpienia jest jednak pewien moment nadzwyczaj optymistyczny: człowiek nieustannie pragnie poznawać, nieustannie stawia stare i formułuje nowe pytania. Gdyby bowiem uznał, że wie już wszystko, albo gdyby był pewien, że niczego poznać nie sposób, to wydałby na siebie wyrok. Sartre pisał: „Dobrem jest wiedzieć, poznawać, myśleć, lepiej jest widzieć, niż być ślepy, lepiej być ślepy niż martwym; najgorsze niedole są jednak jakimś szczęściem, doznając ich bowiem czuje się przecież, że się żyje”<sup>13</sup>.

Jakby przeczuwając wysiłki fenomenologów związane z docieraniem do „rzeczy samych”, Brzozowski w 1907 roku mówi: „Nagi byt nie staje się treścią poznania. Samopoznanie bezpośrednio nie istnieje”<sup>14</sup>. Inaczej mówiąc, staramy się poznać tzw. obiektywne fakty zewnętrzne wobec naszego myślenia, ale przecież zawsze myśli niedostępne (myśl obcuje jedynie z własnymi wytworami); paradoks polega jednak na tym, że musimy odwołać się nie do konstrukcji myślo-

<sup>11</sup> S. Brzozowski: *tdee*. Kraków 1990, s. 163. Brzozowski uzasadniał ten punkt widzenia w sposób następujący: „Fakt każdy, gdy zbliżamy się do niego, rozrasta się, komplikuje, rozkłada na niezliczone mnóstwo innych faktów (...). wszystko zaczyna wibrować i drgać — a wreszcie rozumiemy, że to, co zrazu przedstawia się nam, jako wiązanka gotowych, skrzystalizowanych faktów, było w gruncie rzeczy nieukończonym ciągiem, nieustannie przekształcającym się życiem ludzkości” (Tamże, s. 165).

<sup>12</sup> E. Fromm: *Ucieczka od wolności*, op. cit., s. 227.

<sup>13</sup> J. -P. Sartre: *Czyni jest literatura?*, op. cit., s. 372.

<sup>14</sup> S. Brzozowski: *fdee*. op. cit., s. 168.

wych, a właśnie do owych faktów transcendentnych. Wszelako są one myśli niedostępne. Z tego błędnego koła jest wyjście: zdaniem Brzozowskiego, aby poznać to, co obiektywne, musimy pogodzić się z tym, że zawsze poznajemy owe fakty w postaci przetworzonej przez świadomość tego, kto je poznaje, niekiedy wspomaganą działaniem. Obiektywność wszelaką, w tym także własną przeszłość — kreujemy w taki właśnie sposób, w jaki wykorzystujemy ją we własnym doświadczeniu życiowym. Wypełniając jedne „białe plamy”, tworzymy inne i jest to proces permanentny.

Ale z drugiej strony — owo doświadczenie życiowe nie bierze się znikąd. Jest ono rezultatem przebytej drogi życiowej, zaś wszystkie wydarzenia, jakie się na nią złożyły, były tylko w znikomej części kreowane przez konkretną jednostkę; w dominującej mierze były one rezultatem kultury i struktur społecznych uwikłanych organicznie w przeszłość: w kulturze i dziejach ludzkich nie ma luk, nie rozpoczyna się od zera. Obiektywnego istnienia przyrody nie można kwestionować, aczkolwiek jest ona nam znana poprzez pryzmat potrzeb i aktualnych dokonania praktyczno-technicznych. Obiektywny charakter przeszłości nie może być także zakwestionowany, aczkolwiek uobecnia się ona poprzez pryzmat naszych aktualnych doświadczeń i oczekiwań.

Ten punkt widzenia prezentowany przez Stanisława Brzozowskiego w pełnym okresie jego twórczości wart jest podkreślenia o tyle, że wcześniej zafascynowany myślą Nietzschego utrzymywał, że dzieje zaczynają się zawsze „od zera”, że „za nami nic”. Natomiast w jednym z późnych tekstów włączonych do *Legendy Młodej Polski (Nasze „ja” i historia*, pisał: „Nasze ja — to nie jest coś stojącego na zewnątrz historii, lecz ona sama; nie ma możliwości wyzwolenia się od niej, gdy nie ma w nas włókna, które by do niej nie należało. Powiem nawet dosadnie, że „każda myśl, każda wartość jest wytworem historii: poza wszelką psychiką i jej formami jest to, co ją tworzy: walka zbiorowa ludzkości o życie swe i utrzymanie. Dzieje ludzkości są dla nas niezaprzeczalną i ostateczną rzeczywistością konkretną”<sup>15</sup>.

Mamy więc do czynienia z następującą sugestią. Człowiek odczuwa zadowolenie z własnego istnienia wówczas, kiedy poznaje samego siebie i prawdę o tym, co nim nie jest. Jesteśmy zawsze uwikłani i zanurzeni w przeszłości, zatem namysł nad samymi sobą da niewiele, jeżeli nie zrozumiemy obiektywności, która nas ukształtowała, w tym przede wszystkim — przeszłości. Ale z przeszłością (oraz z innymi przejawami tego, co obiektywne) nie mamy do czynienia inaczej, jak w sposób pośredni, zapośredniczony przez nasze doświadczenia. A doświadczamy tylko tego i w taki sposób, na jaki zezwala nasza osobowość, nasze ja indywidualne. Musielibyśmy więc zrozumieć samych siebie, aby dociec, dlaczego przeszłość odsłania się nam w taki sposób, a nie inny i dlaczego taki jej kształt,

<sup>15</sup> Tenże: *Legenda Młodej Polski*, op. cit., s. 10. Nieco dalej pisał: „Rzeka historii europejskiej przecieka przez nasze wnętrza. Nie uda się nam zrozumieć samych siebie (...), jeżeli nie sięgniemy aż do dna tego procesu” (Tamże, s. 13). I

a nie inny urabia nasze życiowe doświadczenie. Jest to więc problem skrótoowo zapisany w innym dylemacie wynikłym z pytania o pierwotność jaja i kury.

„Zerową” interpretację procesu dziejowego proponował Sigmund Freud: jednostka manifestuje swoją osobowość określoną procesami psychicznymi, a te są uwarunkowane naturalnymi popędami i potrzebami. Natomiast reprezentanci neopsychoanalizy uznali, że równie „naturalne” i nie mniej istotne są te czynniki określające ludzkie zachowania, które są formowane przez procesy kulturowe, bo osobowość człowieka kształtuje się także w wieku dojrzałym jako rezultat wiadomego, samokrytycznego wyboru życiowego. Toteż „(...) nie tylko historia urabia człowieka — człowiek urabia historię. (...) przedstawiony (...) punkt widzenia tym różni się od poglądów Freuda, że stanowczo przeciwstawia się interpretacji historii jako sił psychicznych, które same w sobie nie byłyby uwarunkowane społecznie”<sup>16</sup>.

Czas uwzględnić pogląd, który można skrótoowo nazwać po Heglowsku teorią o „rozumnym charakterze dziejów”: przeszłość jest formą przejawiania się świata obiektywnego, w którym nie ma chaosu, przypadkowości (że oto coś bierze się z niczego) i pustki. Zdarzenia następują po sobie zgodnie z zasadą przyczynowości i wzajemnego powiązania; takimi samymi zasadami kieruje się rozum i są to zasady logicznego myślenia, zasady logiki. Zatem prawidłowości myślenia są tożsame z prawidłowościami istnienia (nie ma dwóch faktów identycznych,  $x$  nie jest równe  $y$  itd. ). Zatem każde istnienie, w tym także jego szczególnie forma jaką jest przeszłość świata i człowieka — dają się racjonalnie rozpoznać i wyjaśnić, zaś jednostka rozumna i oświecona jest szczególnie powołana do tego, aby taką wiedzę osiąść, respektować jej prawdy i się do nich stosować. Taki pogląd forsowali przedstawiciele Oświecenia, którzy utożsamiali logikę myślenia jednostki z „logiką” wydarzeń historycznych<sup>17</sup>.

Jednostki rozumne rozpoznają bieg zdarzeń, zaś jego prawidłowości ujmują w prawa i w taki sposób wyznaczają granice postępu. Elita intelektualna jest zatem właściwym twórcą historii, zaś pozostałe jednostki wypełniają jej program prawny, ekonomiczny, moralny i każdy inny (jest to problem Platónskiego eksperta i tyranii rozumu), wyzbywając się własnych partykularyzmów i interesów, traktując wskazane przez eksperta dobro ogólne jako dobro najwyższe. Innymi słowy, jest to problem racji istnienia rozumnej awangardy czy też elity oraz nie oświeconej masy ludzkiej, posłusznej i prawomyślnej, albo nieposłusznej i buntowniczej. W gruncie rzeczy nie jest istotne to, czy ekspert powołuje się na swoją wiedzę (Platon, Lenin), czy na swoje predyspozycje psychiczne (Carlyle, Nietzsche): w każdym przypadku jest to forma dyktatury i wymuszania posłuszeństwa przez tych, którzy przejęli władzę w swoje ręce i uzasadniają swoją taką pozycję i poczynania potrzebą i koniecznością uszczęśliwiania innych.

Najpełniejsze, po Heglu, uzasadnienie teorii o racjonalnym charakterze dziejów zaprezentował Jerzy Plechanow w swoich rozprawach poświęconych mate-

<sup>16</sup> E. Fromm: *Ucieczka od wolności*, op. cit., s. 32-33.

<sup>17</sup> Zob.: A. Walicki: *Osobowość a historia*. op. cit., s. 111.

rialistycznej wykładni przeszłości i roli w niej jednostki. Jego zdaniem, jednostka jest w stanie, za sprawą swoich różnorodnych predyspozycji, wywierać wpływ na bieg zdarzeń, niekiedy nawet w znacznej mierze, ale skuteczność tego oddziaływania jest uzależniona od obiektywnych względem jednostki warunków ekonomicznych, politycznych, prawnych itp.: „(...) każdy talent, który stał się siłą społeczną, jest wytworem stosunków społecznych”, zaś „Bismarck będąc nawet u szczytu swej potęgi nie potrafiłby cofnąć Niemiec do naturalnej gospodarki”<sup>18</sup>.

Zdaniem Plechanowa rozwijającą Marksowską koncepcję dziejów, najbardziej ogólną i pierwotną przyczyną określającą „w ostatniej instancji” charakter wydarzeń, są siły wytwórcze. Co prawda na ich poziom wywierają wpływ indywidualne uzdolnienia wytwórców, ale one są z kolei wynikiem doświadczeń przekazanych przez poprzednie pokolenia. Ponadto, poza siłami wytwórczymi, wydarzenia kształtuje obiektywna sytuacja historyczna kraju, grupy krajów, czy całej ludzkości, ale i ta jest określana przez siły wytwórcze. Dopiero na trzecim miejscu można — zdaniem Plechanowa — umiejscowić indywidualne zasługi jednostek „i innych przypadkowości, dzięki którym wydarzenie otrzymuje wreszcie swoje indywidualne oblicze”<sup>19</sup>. Zatem wydarzenie może zaistnieć dzięki istnieniu obiektywnych ram społecznych, historycznych i ekonomicznych (jego forma), zaś jego kształt (treść) współokreślają poszczególne jednostki. Inaczej mówiąc, to nie przyczyny i działania indywidualne określają bieg zdarzeń i zjawisk ogólnych, ale odwrotnie: charakter struktur społecznych determinuje takie a nie inne poczynania jednostek. Gdyby w drugiej połowie XVIII wieku we Francji nie pojawił się Napoleon Bonaparte, to lukę tą wypełniłby kto inny; dzieje potoczyłyby się nieco inaczej, ale tylko w obrębie spraw drugorzędnych. Gdyby osobnik o cechach osobowości Napoleona Bonaparte pojawił się w czasach antycznych, to może mógłby być nawet wybitnym wodzem, ale nie doprowadziłby do krucjaty cesarstwa francuskiego przeciwko carskiej Rosji. Nie miałyby takich możliwości, ani takiego zamiaru. Obecny prezydent Rzeczypospolitej Polskiej kształtuje naszą rzeczywistość jedynie w sprawach drugorzędnych, jego miejsce mogą z powodzeniem zająć inne osoby i realizować obiektywny plan historii.

Stajemy więc przed takim oto problemem: czym innym jest obiektywny bieg dziejów jako rozwój wydarzeń wzajemnie powiązanych, na które jednostka ma jedynie wpływ trzeciorzędny, a czym innym jest nasza zbiorowa, bądź indywidualna wizja przeszłości, którą tworzymy w taki, lub inny sposób, ale zawsze ze względu na specyfikę ludzkich doświadczeń. Tenże subiektywny obraz przeszłości ma wpływ na podejmowane przez nas decyzje i działania, ale te z kolei mają trzeciorzędny wpływ na obiektywny bieg zdarzeń. Zatem nasza wizja przeszłości nigdy nie urasta do roli obiektywnego czynnika kształtującego bieg zdarzeń tak, jak nasza wizja przyrody nie wpływa zasadniczo na jej sposób istnienia: prędzej człowiek zginie jako gatunek, niż zdoła przyrodę unicestwić, czy

<sup>18</sup> J. Plechanow: *O roli jednostki w historii*, Warszawa 1947, s. 45, 52.

<sup>19</sup> Tamże, s. 50.

gruntownie zmienić jej strukturę. Bardzo dobrze ujął ten problem Brzozowski mówiąc, że każda teoria, szczególnie teoria historyczna, jest jedynie wyborem i klasyfikacją: „(...) charakter naszych zainteresowań, naszych zapatrywań, pojęć, myśli — cały, słowem, nasz punkt widzenia odgrywa niezmiennie ważną rolę w tym, w jaki sposób przedstawia się nam ta przeszłość historyczna”<sup>20</sup>.

Należy więc rozważyć następujące zagadnienie: czy dwa punkty widzenia, tj. racjonalizmu historycznego (intelekt rozpoznaje adekwatnie obiektywną logikę dziejów i się do niej stosuje), oraz relatywizmu historycznego zwanego inaczej historyzmem, który w gruncie rzeczy też jest racjonalizmem, tyle, że dobierającym inne argumenty teoretyczne (wizje przeszłości jest rezultatem subiektywnych interpretacji) — nie łączy wspólne przekonanie, że człowiek tworzy sobie taką teorię przeszłości, aby się z nią czuć bezpiecznie? Zarówno wolnym staje się ten, kto poznaje obiektywne prawa rozwoju i je respektuje, jak ten, kto utrzymuje, że wszelkie tzw. obiektywne prawa rozwoju to jedynie wytwór ludzkiego intelektu pozostającego na usługach raz takich, raz innych, odmiennych interesów<sup>21</sup>. Zatem człowiek nie wybierze takiej wizji świata i samego siebie, która prowadziłaby do stanu zagrożenia, niedogodności i cierpienia,

Inaczej mówiąc, człowiek, realizując wartości kultury wypełnia ją takimi treściami, aby uchronić i zabezpieczyć własne istnienie. Gdyby tego wymagało jego bezpieczeństwo, to z całą pewnością zmieniłby system wartości. Jako atom, wyizolowana jednostka - byłaby zdana na zagładę, dlatego wznosi sobie twierdzę wykorzystując do budowania szanów i umocnień bądź naturalne więzy z przyrodą, bądź naturalne i ustanowione przez siebie relacje z innymi ludźmi, a ściślej mówiąc, wszystkie jednocześnie. „Gdyby nigdzie nie przynależał, gdyby życie jego nie miało żadnego znaczenia ani celu, czułby się jak pyłek, unicestwiony własną znikomością”<sup>22</sup>.

Erich Fromm, mimo tego, że tropił dewiacje społeczne, dał wyraz swojej ufności, że to właśnie społeczeństwo „wytwarza” jednostkę i że to ono tworzy historię. Oto jego diagnoza: „Najpiękniejsze i najohydniejsze inklinacje człowieka nie są elementami niezmiennej, raz na zawsze danej biologicznie natury ludzkiej, lecz wynikiem procesu społecznego, który stwarza człowieka. Innymi słowy, społeczeństwo pełni nie tylko funkcję represyjną - chociaż pełni ją także - lecz również i twórczą. Natura człowieka, jego pasje i lęki są dziełem kultury; w ostatecznym rachunku sam człowiek jest najwyższym wytworem i osiągnięciem ciągłego ludzkiego wysiłku, którego zapis nazywamy historią”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> S. Brzozowski: *Idee* op. cit., s. 165-166.

<sup>21</sup> Brzozowski pisał: „(...) ta grupa zainteresowań, która najsilniej działała przy wydobyciu na jaw jakiegoś odłanu przeszłości, określała także i kształt, w jakim odłam ten zamarł w świadomości ogółu” (Tamże, s. 166).

<sup>22</sup> E. Fromm: *Ucieczka od wolności*, op. cit., s. 39.

<sup>23</sup> Tamże, s. 31.

## 3. WIARA, ROZUM, ŚLEPY LOS, CZY...

Leszek Kołakowski napisał kiedyś, że historię możemy pojmować na trzy sposoby:

1. Historia nie jest nośnikiem żadnego rozumnego i sensownego kodu, czy systemem czytelnych znaków.

2. Historia może być wyrazem czegoś, ale jedynie przy założeniu, że jakiś sens jest w nią wpisany przez istotę nadprzyrodzoną, transcendentną.

3. Historia realizuje jakiś plan zapisany poza nią samą, np. plan Wszechświata.

Jednostka, wybierając którąkolwiek z powyższych opcji, nie jest w stanie historii pojąć i nie wie, w jaki sposób w niej uczestniczy. Jest to zatem sytuacja bezsensowna, z której wyłaniają się dwa rozwiązania: albo przyjąć akt wiary uzasadniający historię w sposób aprioryczny i tą drogą racjonalizujący ludzkie poczynania, albo przyjąć postawę określaną jako akt całkowitej wolności i „Poczucie świadomości bez złudzeń”, tj. przekonanie, że historia nie jest nam w jakikolwiek sposób dana, a będzie jedynie taka, jaką sobie sami wykreujemy<sup>24</sup>. Jest to jednak — wypada zauważyć — stwierdzenie mało konstruktywne w kontekście niniejszych uwag. Podobnie o misji „tworzenia historii” mówił Brzozowski, a całkiem niedawno przedstawiciele naszego rządu namawiali, nas, abyśmy brali sprawy w swoje ręce (zaczęto więc rozbierać tory kolejowe, maszty linii energetycznych itp. ).

Dają więc wyraz przekonaniu, że jednostka tworzy i współtworzy bieg dziejów — na miarę swoich indywidualnych możliwości, a odmowa aktywnego współuczestnictwa w jego kreowaniu jest współuczestnictwem biernym, zatem także swoistą formą aktywności coś tam zawsze rozstrzygającą, bądź zezwalającą innym na rozstrzygnięcie o biegu spraw.

Warto w tym miejscu nawiązać do Sartre'owskiej koncepcji odpowiedzialności totalnej: wszyscy są winni zawszeystko. Jednak należy pamiętać, że ta odpowiedzialność różnie się rozkłada na poszczególne jednostki: winien czyjeś śmierci jest zarówno nieskutecznie działający ratownik spieszący na pomoc, jak i widz nie podejmujący żadnych kroków w celu wydobycia dziecka z płonącego budynku. Winni są wszyscy, ale w różnym stopniu.

. Podobnie jesteście winni za historię, tj. za bieg wydarzeń. Obiektywnie istniejąca przyroda stwarza ramy dla naszych działań, ale to my decydujemy, czy je podjąć, czy ich zaniechać. Uczestnicząc w życiu publicznym, świadomie, czy też nie, ale określamy jego kształt. W jakim jednak zakresie? Tu jest potrzebna wiedza: co, jak i kiedy robić, aby realizować, własne cele? Wytyczam je sobie wedle własnego, osobistego poczucia sensu istnienia, ale sposób i skuteczność ich realizacji zależy od struktur zewnętrznych, które Winieniem rozpoznać. Dlatego zawsze decydowali o biegu zdarzeń ci, którzy posiadali wiedzę. Przyznając rację

<sup>24</sup> Zob.: L. Kołakowski: *Kultura i fetysze*, warszawa 1967, rozdział *Rozumienie historyczne i zroztmialość zdarzenia historycznego*.

Frommowi, że jednostkę tworzy zbiorowość, należy stwierdzić, że to, jak wykorzystamy owe struktury zbiorowe i wyłaniające się z nich trendy rozwojowe, czy sposoby funkcjonowania instytucji i urzędzeń społecznych, zależy wyłącznie od nas, od jednostek: mogą żyć tu i teraz, ale mogą też żyć gdzie indziej, to ode mnie zależy, w którą stronę skieruję swoje kroki, chociaż mogę wybierać jedynie spośród możliwości już istniejących, niekiedy zaś stwarzam własne. Cele zależą ode mnie, zaś ich realizacja także od zastanego stanu rzeczy. To, co zastane i obiektywne nie stwarza celów, a jedynie warunki ich realizacji; podmiotem działającym i odpowiedzialnym jest konkretny osobnik ludzki.

#### 4. HUMANIZM I ANTYHUMANIZM

W taki to sposób doszliśmy do problemu antyuniwersalizmu. W najnowszej literaturze filozoficznej pojawiają się rozważania dotyczące humanizmu i antyhumanizmu<sup>25</sup>, niekiedy w nawiązaniu do poglądów Jacquesa Derridy propagującego — za Heideggerem — pogląd zwany dekonstrukcjonizmem. Mianem humanizmu określa się te teorie, które przyznają człowiekowi uprzywilejowaną pozycję w świecie, pozycję wynikającą z tego, że jest on bytem działającym celowo i świadomie i znającym taką właśnie, swoją rolę pośród innych gatunków żywych (humanizm antropocentryczny czyni człowieka jedynym podmiotem świadomym, zaś humanizm teocentryczny uznaje — poza człowiekiem — istnienie świadomej doskonałości Boskiej). Skoro człowiek wie, jaki jest, to — konkludują egzegeci tego poglądu — w pełni rozpoznał samego siebie, swoich współplemieńców i rzeczywistość, w jakiej egzystuje. Humanizm zatem głosi tezę o możliwości pełnej komunikacji człowieka ze światem, z innymi ludźmi i z samym sobą. Możliwości poznawcze i sprawcze człowieka są nieograniczone, przeto przyznaje mu się miano najwyższej wartości i jedynego podmiotu, zaś doskonałość świata mierzona jest powodzeniem, jakie człowiekowi udaje się zrealizować (jeśli się nam nie wiedzie, to jesteśmy skłonni świat oceniać negatywnie).

Mianem antyhumanizmu określa się pogląd o ułomnej kondycji człowieka w jego konfrontacji ze światem, z innymi gatunkami, z procesem przemijania, podkreślający kruchość podstaw wszelkiego istnienia, ludzkich dokonań, idei i wiedzy, różnorakie nasze niemożności wynikające z ludzkiej świadomości, pychy, ambicji, głupoty, zawiści, agresji itp. Antyhumanizm kwestionuje uprzywilejowaną pozycję człowieka w świecie, nazywając go „myślącą trzcina” i niewiele znaczącym pyłkiem w obliczu całości istnienia. W umiarkowanej wersji antyhumanizmu głosi się (czyni tak Derrida), że człowiek winien bez iluzji poznać swoje ułomności po to, aby — dysponując taką wiedzą — budować pozy-

<sup>25</sup> Przypomniał o tym A. Miś: *Humanizm — antyhumanizm — postmodernizm — destrukcjonizm*. „Sztuka i Filozofia” 2/1990, oraz: *Pojęcie humanizmu i antyhumanizmu jako narzędzia interpretacyjne historii filozofii*. „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1991, No 1105.

tywny i realny program własnej obecności (podobnie mówili Francis Bacon, Fryderyk Nietzsche, Jean-Paul Sartre i inni).

Operując powyższą klasyfikacją należałoby dotychczasowe rozważania określić mianem antyhumanizmu. Odrzucam taką kwalifikację niniejszego tekstu, jak i całą, powyższą koncepcję humanizmu i antyhumanizmu. Przedrostek *anty* pojmuję jako negację, zaprzeczenie i przeciwstawienie: ludzki — antyludzki (nie-ludzki); sympatyczny — antypatyczny (niesympatyczny), święty — antychryst (człowiek występny, zły duch); klerykalizm — antyklerykalizm itd. Antyhumanizm rozumiem jako pogląd negujący człowieka jako wartość, nawołujący do likwidacji jednostek i całego gatunku ludzkiego, preferujący inne wartości, niż ludzkie życie i uznający konieczność poświęcenia go w każdych warunkach, celem osiągnięcia innych wartości. Antyhumanizmem nazwę także pogląd głoszący zbawienne zalety degradacji środowiska, w którym człowiek może istnieć. W konsekwencji antyhumanizm zmierza, bezpośrednio lub pośrednio, do likwidacji ludzkiego życia, jednostkowego czy w zbiorowości.

Natomiast pogląd głoszący ułomność człowieka, niemożność pełnego poznania samego siebie, innych ludzi oraz otaczającego nas świata w żaden sposób nie zasługuje na miano antyhumanizmu. Załóżmy, że przystajemy na to, aby humanizmem nazwać tezę głoszącą możliwość pełnej komunikacji. Jednak takiej komunikacji, w jakimkolwiek wymiarze, człowiek nigdy nie osiągnie i jest to konstatacja trywialna. „Humanizm” głoszący możliwość osiągnięcia tego, co nieosiągalne i nierealne, zaprzecza sam sobie, neguje swoją tezę, jest *anty*, zatem jest anty-humanizmem, przy respektowaniu wcześniej przywołanej klasyfikacji. Zatem jest ona wewnętrznie sprzeczna, prowadzi do absurdu.

Akceptując pogląd, że człowiek, w konfrontacji z innymi gatunkami (jakże ja zazdroszczę zwierzakom pijącym wodę wprost z kałuży w upalne dni! ), jest istotą ułomną pod względem niektórych właściwości, uważam, że człowiek potrafi, w odróżnieniu od innych gatunków, rekompensować te braki tak skutecznie, że jest najbardziej ekspansywnym gatunkiem na Ziemi. Dlatego człowiek, istota niedoskonała, może być uznany za najwyższy, najbardziej skomplikowany rodzaj istnienia z dotychczas nam znanych.

Czy z powyższego wynika konkluzja o skończonej, pełnej wiedzy na swój temat i otaczającego mnie świata, teza o całkowitej komunikacji? Rzecz polega na zastosowaniu odpowiednich kryteriów: jeżeli wezmę pod uwagę kryterium „na zgniatanie”, to muszę uznać, że żółw jest bardziej doskonały, niż człowiek. Jeśli zaś wezmę pod wagę kryterium działania celowo przetwarzającego otoczenie stosownie do potrzeb działającego, to człowiek nie ma sobie równych, zarówno w tworzeniu, jak i niszczeniu. Z powyższego nie wynika jednak wniosek, że w sposób pełny poznaliśmy samych siebie i swoje otoczenie: mówiąc, że żółw jest bardziej odporny na zgniatanie, niż człowiek, nie twierdzę, że wiem wszystko na temat żółwia i człowieka. Ze zdania wypowiedzianego przez kogoś, kto jest niewidomy, albo ma zasłonięte oczy: „niczego nie widzę”, nie wynika, że taki osobnik musi widzieć nic, aby móc mówić, że nie widzi całej reszty.

W moim ujęciu, nie nowym zresztą, teza humanizmu brzmi w sposób następu-

jący. Człowiek jest istotą ułomną pod względem fizycznym, psychicznym i intelektualnym. Tworzy idealne konstrukcje w sferze pojęć, których nie jest w stanie zrealizować w praktyce. Nie potrafi w sposób zadawalający rozpoznać fenomenu własnego istnienia, istnienia innych ludzi i świata rzeczy. Jednak jako gatunek najbardziej ekspansywny — podporządkował sobie znaczne rejony znanego sobie świata i nie ustaje w wysiłkach, aby rozszerzyć granice swojego panowania. Tym samym — uczynił sam siebie jedynym odpowiedzialnym podmiotem i najwyższą wartością.

Rzecz prosta, takie stanowisko jest konstruowane z punktu widzenia tego materializmu, który — poza człowiekiem — nie uznaje innych bytów świadomych i kreatywnych; taki pogląd mam przyjemność reprezentować. Stąd wniosek, że humanizmów może być wiele: wyżej przedstawiłem jedną z wersji humanizmu antropocentrycznego, wersję umiarkowaną: człowiek jest istotą ułomną, ale najdoskonalszą w gronie znanych sobie gatunków. Skrajna wersja humanizmu antropocentrycznego głosi, że człowiek jest gatunkiem doskonałym, wszechstronnym i o nieograniczonych możliwościach sprawczych. Są ponadto — o czym już była mowa — humanizmy teocentryczne, humanizm integralny Maritaina i wiele innych.

Wylania się problem, którego (w obrębie humanizmu antropocentrycznego w jego wersji umiarkowanej) pominąć nie sposób: czy taki humanizm jest opisem sytuacji człowieka jako gatunku, całej ludzkiej zbiorowości, czy też opisem sytuacji człowieka konkretnego, ludzkiego indywiduum?

Z punktu widzenia nauk przyrodniczych określenie gatunkowej, w sensie biologicznym, sytuacji człowieka w odniesieniu do innych gatunków żywych, nie jest zadaniem nadmiernie trudnym. Natomiast rozpoznanie kondycji gatunku ludzkiego, ale w obrębie jego własnych możliwości i dokonań — jest zadaniem niewykonalnym, rodzi pokusy do tworzenia kategorii pustych, teorii utopijnych, nieweryfikowanych, abstrakcyjnych i spekulatywnych. Konkretny osobnik ludzki przyswaja sobie dorobek kulturowy innych ludzi (unikam sformułowania „dorobek ludzkości”, bo cóż to takiego? ), ale ów osobnik przyswaja je sobie na swój sposób, może je także odrzucić. To on jest warunkiem ich percepcji (nie rna percepcji zbiorowej, czy ogólnoludzkiej), ich zaistnienia wykraczającego poza akt twórczy. O tym, czy zlepek barwników na płótnie wywoła wrażenie estetyczne, decyduje przede wszystkim dyspozycja widza, nie zaś to, że obraz jest nośnikiem obiektywnych, uniwersalnych jakości, bo coś takiego nie istnieje.

Podobnie jest z przeszłością rodzaju ludzkiego: ujawnia się ona nie jako fakt, ale jako sposób jej przywoływania w naszych konkretnych przeżyciach i interpretacjach, w procesie kreowania nowych faktów; sama przez się przeszłość nie jest w stanie się ujawnić. Każdy składnik kultury staje się takim wówczas, kiedy zostanie przeżyty, przyswojony, wykreowany przez konkretnego osobnika (osobników — w przypadku sztuk scenicznych, filmowych i innych zbiorowych aktów tworzenia). Zbiorowość jako gatunek ludzki w swojej całości — niczego konkretnego nie wytwarza, bo zawsze coś czyni konkretny człowiek w konkretnych okolicznościach. Kategoria podmiotu zbiorowego (klasa społeczna, naród, ludz-

kość) jest konstrukcją spekulatywną, ideą podobną do idei dobra, sprawiedliwości itp.: mogę o niej myśleć i mówić jako o kategorii uniwersalnej, obiektywnej, transcendentalnej i każdej innej, ale zawsze będzie to moje (czyjeś) indywidualne mówienie o tym, że coś jest ogólne i uniwersalne. Każdy ponadto tę ogólność i uniwersalność może rozumieć na swój sposób, co dobrze widać na przykładzie tego, co ludzie mówią i co czynią. Operując kategorią, czy pojęciem podmiotu zbiorowego, sam sobie konstruuje wyznaczniki znaczeniowe takiego pojęcia, bo przecież nie jestem w stanie zapytać tegoż podmiotu, co sądzi na swój temat, ani na żaden inny. Ludzkość nie podejmuje za nikogo decyzji, np. w sprawie kupna nowych butów, czy podzelowania starych, a właśnie z takich decyzji wyłącznie składa się ludzkie życie. Jeżeli zaś w swoim postępowaniu ktoś powołuje się na „dobro ludzkości”, to winien wiedzieć, że zawsze tak czyni na własny rachunek, bo przecież może przyjąć każde inne, dowolne uzasadnienie swoich czynów: z „dobrem ludzkości” nigdy nie obcujemy jako faktem. Ludzka uniwersalność, ogół, podmiot zbiorowy, zbiorowy interes, powszechna miłość, powszechna nienawiść, powszechna współpraca i wiele innych, to są jedynie idee regulatywne ludzkiego myślenia i postępowania, ale o nader nieostrzych zakresach znaczeniowych, podobnie jak postęp, szczęście, świetlana przyszłość itp.

Każdy, kto powołuje się na jakiś uniwersalny aspekt swoich czynów, porusza się na poziomie myślenia magicznego w ten sam sposób, jak ktoś, kto liczy na pomoc tajemniczych sił uduchowionych, obiektywnych prawidłowości istnienia itp. Przeto w sporze, jaki istnieje między fenomenologami a neopozytywistami w kwestii istnienia bytów i jakości obiektywnych (estetycznych, poznawczych, moralnych itp.)<sup>26</sup>, oraz istnienia indywidualnych rzeczy, zjawisk, konkretnych ludzi i ich konkretnych przeżyć i myśli — opowiadam się po stronie tych drugich. Dlatego wyrażony w niniejszym tekście pogląd może uzyskać miano nie antyhumanizmu, a z całą pewnością — antyuniwersalizmu. Mam wielką pokusę, aby powiedzieć, że uniwersalizm jako teoria — nie ma swojego desygnatu, ani konotacji, jest nazwą pustą. Gdyby nie fakt, że żadna filozofia nie spełnia tego warunku, bo poprawnie skonstruowaną teorię można budować na dowolny temat, zwłaszcza, jeżeli uzyska ona miano metateorii.

<sup>26</sup> Dla przykładu: J. Pelc: *O istnieniu i strukturze dzieła literackiego*. „Studia Filozoficzne” 1958, nr 3.