

Erich Fromm

Ucieczka od Wolności

Escape from Freedom.

Przełożyli:

Olga i Andrzej Ziemińscy.

Przedmowa opatrzył:

Franciszek Ryszka

"Czytelnik"

ISBN 83-07-02357-2

skan i łamanie: lampion@o2.pl

Przedmowa.

Minelo osiem lat od pierwszej polskiej edycji Ucieczki od wolności - najgłośniejszej bodaj książki Ericha Fromma. Spotkała się ona z wielkim zainteresowaniem publiczności - oczywiście tej, do której była adresowana - i z życzliwym, a czasem wręcz entuzjastycznym przyjęciem krytyki. Książka stała się swego rodzaju klasykiem, jeżeli przez klasykę będziemy rozumieć wprowadzenie do pewnego gatunku literatury, otwierającej nowe horyzonty i nowe drogi poznania. Nie znaczy to, że należy ślepo poruszać się śladem wytyczonym przez autora. Ucieczka od wolności jest przede wszystkim inspiracją, to już bardzo wiele. Nie trzeba zatem traktować jej jako uniwersalnego klucza do poznania wybranego zagadnienia czasów współczesnych. Byłoby to zapewne wbrew intencji autora i wbrew doświadczeniom nauki, zebranych przez 36 lat, jakie upłynęły od momentu, gdy książka ukazała się po raz pierwszy. Udostępnienie polskiemu czytelnikowi dwóch późniejszych książek Fromma (O sztuce miłości, Zapomniany język - obie w serii Biblioteki Myśli Współczesnej PIW) pozwoliło mu bliżej zapoznać się z autorem, nie wydaje się przeto potrzebne ponownie kreslić jego sylwetkę. Rowiesnik naszego stulecia, lecz wciąż jeszcze czynny intelektualnie, Erich Fromm wydaje nowe dzieła z podziwu godną regularnością, choć nie wszystkie reprezentują jednakowy poziom. Szczególnie wydana w roku 1973 obszerna książka o anatomii ludzkiej destruktywności (The Anatomy of Human Destructiveness) jest rozwlekła, trudna do czytania i mało oryginalna względem tego, co Fromm napisał był wcześniej.

Tworczosc Fromma-mysliciela budzila i budzi u nas sporo kontrowersji, osobliwie kiedy patrzy sie na nia od strony recepcji w kregach nowolewicowych - wrogich wobec marksizmu. Przeciwko pogladom Fromma wypowiadali sie filozofowie spoleczenstwa (scislej: doktryny zmian spolecznych), przedstawiciele nauki o polityce i specjalisici od metodologii. Bronili jego pogladow religioznawcy, filozofowie zajmujacy sie etyka i - nie na ostatnim miejscu - przedstawiciele historiografii akademickiej, o czym jeszcze za chwile. Podzial ten usprawiedliwia wieloznaczosc i wielowatkowosc dzieła Fromma. Nie daje sie ono zaklasyfikowac do zadnego sztywnego podzialu w instytucjonalnych ramach nauki akademickiej. Fromm jest, jak sie to zwyklo u nas okreslac, interdyscyplinarny. Stanowi to zreszta o sile jego pisarstwa. Ulatwia wprawdzie sprawe krytykom watkó czy sadow szczegolowych, lecz nie pozwala przejsc obok jego dzieła obojetnie. Zaryzykowlabym twierdzenie, ze wspolczesna mysl o swiecie wspolczesnym bylaby o wiele ubozsza bez wkładu Ericha Fromma.

Rekomendujac pierwsze wydanie *Ucieczki od wolnosci* zbyt moze natarczywie staralem sie zwrocic uwage na watki historyczne ksiazki. Jest to przeciez ksiazka o zjawiskach uniwersalnych, wsparta tylko konkretnym doswiadczeniem czasoprzestrzennym, wszelako tak sugestywnym i tak doskonale uporzadkowanym, iz nalezy ona do zelaznego repertuaru lektur na temat genezy hitleryzmu. To prawda, ze podstawa empiryczna *Ucieczki od wolnosci* byla watla i slusnie budzi zastrzezenia metodologow. Jej malo znany i zapomniany prototyp, wydana na emigracji w Paryżu (1936) w nieslychanie niskim nakladzie *Autoritat in der Familie* (Autorytet w rodzinie), poddaje sie latwo krytyce; to prawda, ze autorowi nie udalo sie nigdy pozniej powrocic do obserwacji i wywiadu. Okazalo sie jednak, ze dedukcja z materialu historycznego - Fromm uczyl sie wszak od marksistow historycznego racjonalizmu - prowadzi do zaskakujaco odkrywczych wynikow. Dlatego wolno nam dostrzegac w *Ucieczce* ori wolnosci wazne dzieło historyczne. Moge tedy spokojnie powtorzyc moj wczesniejszy poglad o przydatnosci tego dzieła do historii pewnego fenomenu i dostrzegac w nim inspiracje do refleksji uogolniajacej, bez ulegania sugestiom plynacym z psychoanalizy, ale ze zrozumieniem pozytkow, jakie wynikaja z zastosowanej przez Fromma metody.

Twierdzenie Freuda i jego ortodoksyjnych uczniow, ze tlumione popedy decyduja o wszelkim postepowaniu czlowieka, okazalo sie oczywiscie niesluszne. Nie znaczy to wcale, by wszystkie twierdzenia szczegolowe nalezalo odrzucic. Jesli stwierdzono ponad wszelka watpliwosc, ze obok racjonalnych istnieja irracjonalne motywy zachowan ludzkich, historyk musial je rowniez wziac na warsztat; skoro trudno mu sie przedzierzgnac w psychologa, niechze historyk zajmie sie na serio wynikami obserwacji psychologicznych i psychosocjologicznych. Wazne jest przeciez nie tylko to, jak czlowiek dziala, ale i z jakiego powodu. Ludzkie pragnienia i marzenia, tlumione popedy, uczucia i leki, slowem, wszystko to, co ksztaltuje lub deformuje spoleczna swiadomosc czlowieka, nie moze byc przeciez obojetne dla badacza przeszlosci. Badania ponurego fenomenu hitleryzmu potwierdzily to az nadto wyraznie.

Nie trzeba bylo jednak az tego fenomenu, by zwrocic uwage historykow w strone jazni ludzkiej. Zaden badacz przeszlosci, ktory siega glebiej, pod powierzchnie faktow, nie moze po prostu przejsc obojetnie obok zjawisk psychologii zbiorowej, odkad historiografia przestala byc tylko kronika wydarzen.

Dziesiatki historykow, badaczy dziejow faszyzmu i hitleryzmu, probowaly interpretacji psychologicznej. Pierwsze, skromne wprawdzie rozmiarem, studium poswiecone wylacznie psychologicznym zrodlom hitleryzmu przedstawil amerykanski politolog Harold D. Lasswell w pare miesiecy po dojsci Hitlera do wladzy (*The Psychology of Hitlerism*, *The Political Quarterly*, t. I V, 1933). Bylo to jednak studium ogolnohistoryczne, podejmujace znany problem

rozczarowan powojennych wsrod Niemcow i uprawianej w tym kraju propagandy nacjonalistycznej, bez proby analizy bodzcow psychicznych, wplywajacych na odpowiednie decyzje polityczne.

Pierwszym autorem, ktory staral sie wywiesc zrodlo hitleryzmu z glebokich pokladow jazni ludzkiej, ale w konkretnej sytuacji społecznej - byl Erich Fromm. Niemal rownoczesnie z Frommem brytyjski psychiatra ze szkoly Freuda, Peter Nathan, oglosil interesujace studium o psychologii faszyzmu (*The Psychology of Fascism*, 1943). Sporo w tej ksiazce typowych dla calej szkoly uproszczen. Niemniej w dwuch przynajmniej punktach ksiazka brytyjskiego autora warta jest bacznej uwagi. Nathan trafnie akcentuje znaczenie psychicznego mechanizmu projekcji w typowym mysleniu faszystowskim, gdy schemat ja nienawidze przechodzi w schemat on nienawidzi mnie, aby ulec z kolei szczegolnej dramatyzacji, jak to mialo miejsce w stosunku do rasy nizszej, wrogow panstwa, Zydow, Slowian itd. Propaganda hitlerowska racjonalizowala spontaniczny mechanizm projekcji. Okrucienstwa wobec Polakow w pierwszej fazie wojny starano sie (z powodzeniem) racjonalizowac rzekomym terrorem w rodzaju krwawej niedzieli bydgoskiej (*Bromberger Blutsonntag*) tudziez innych rzekomych krzywd wyrzadzonych Niemcom. Druga wazna konstatacja Nathana bylo zwrocenie uwagi na specyficzny kult sily (polaczony z biologicznym mizoginizmem) uprawiany przez hitlerowcow, a wywodzacy sie z psychicznie zdeterminowanego kultu autorytetu zespolonego z wyobrazeniem panstwa i wladzy. Nawiasem mowiac, ten fragment ksiazki Nathana zdobedzie w pare lat pozniej solidna dokumentacje w badaniach empirycznych, jakie prowadzil w Stanach Zjednoczonych Theodor W. Adorno z zespolem Instytutu Badan Spolecznych we Frankfurcie (z ktorym wspolpracowal Erich Fromm) nad modelem osobowosci autorytarnej (*The Authoritarian Personality*, 1950). Badania te uznac nalezy za wazne ustalenie naukowe, enumeracja zas cech totalitarno-faszystowskiego syndromu potwierdza wczesniejsza prace Fromma i wydaje sie uderzajaco trafna. Zcspol Adorna zalicza do tego syndromu nastepujace objawy:

konwencjonalizm, mocne przywiazanie do drobnomieszczanskiego systemu wartosci oparte na moralnosci burzuaazyjnej;

autorytarna podleglosc, brak krytycyzmu wobec wyidealizowanych autorytetow wlasnej grupy społecznej;

agresywne wyszukiwanie autorytetu, tendencja wyszukiwania ludzi naruszajacych wartosci konwencjonalne;

wiara w przesady i myslenie stereotypami, przekonanie, ze tajemnicze sily kieruja losami jednostek*;

dazenie do sily i brutalnosci, identyfikacja z figurami, ktore te cechy reprezentuja;

destrukcyjnosc i cynizm, uogolnione wrogie stanowisko i niechec do rodzaju ludzkiego;

projekcja wlasnych popedow na swiat zewnetrzny.

Wiecezosc wymienionych tu cech sprawdzila sie przy badaniach prowadzonych przez alianckich lekarzy psychiatrow w Norymberdze na osobach uwiezionych tam hitlerowskich zbrodniarzy wojennych. Amerykanscy lekarze dr G.M. Gilbert i dr D.N. Kelley oraz francusb lekarz psychiatra dr F. Bayle dokonali wnikliwych obserwacji przedstawicieli elity nazistowskiej, oczekujacych wyroku w procesie glownych zbrodniarzy wojennych (Gilbert i Kelley), oraz oskarzonych w procesie lekarzy i dowodcow tzw. Einsatzgruppen (Bayle). Warto zwrocic przy tym uwage, iz wiele cech wspolnych wystepowalo zarowno u przedstawicieli elity wladzy Trzeciej Rzeszy, jak i u brutalnych wykonawcow sadzonych w Norymberdze. Dotyczy to srodowiska społecznego i karier zyciowych, ktore zaprowadzily nie tylko na najwyzsze, ale i nizsze szczeble hierarchii hitlerowskiej.

Badania prowadzone w Norymberdze mialy jednak charakter wrywkowy i dokonywane byly w warunkach specyficznych. Zgromadzono i przeanalizowano niewiele zrodel, ktore dawalyby podstawie do uogolnien na temat psychosocjologicznych determinacji hitleryzmu.

Rozumowanie Fromma, tak zdawaloby sie abstrakcyjne i poslugujace sie czysta dedukcja, daje sie jednak zweryfikowac za pomoca obserwacji empirycznej.

W roku 1933 amerykanski socjolog polskiego pochodzenia, uczen Floriana Znanieckiego, dr Theodore Abel, znalazl sie w Niemczech, zamierzajac przesledzić proces zdobywania władzy przez Hitlera na tle motywacji personalnych przekazanych przez aktywnych zwolenników wodza; podstawa miały być, jak w badaniach Znanieckiego, materiały osobiste.

Dr Abel zrecznie zaaranżował konkurs na pamiętnik hitlerowskiego aktywisty, przyznając nagrody ze środków dostarczonych przez słynny uniwersytet Columbia w Nowym Jorku. Przelamawszy opory goebbelsowskiego ministerstwa propagandy, zgromadził wcale niezłą próbkę złożoną z 683 odpowiedzi, których autorzy reprezentowali przeciętną zbiorowość w partii nazistowskiej (potwierdzają to wiarygodne badania innych historyków i socjologów, jak T. Geigera, H. Gertha i D. Lenera). Reprezentatywność próbki wykazała klasyfikacja społeczna respondentów: ponad połowę stanowili przedstawiciele klas średnich, których możemy utożsamiać z szeroko pojętym drobnomieszczaństwem, stanowiącym niewątpliwie społeczną bazę hitleryzmu; potwierdziły to wyniki różnych badań nad socjologią ruchu, prowadzonych m.in. przez niżej podpisanego (Państwo stanu wyjątkowego, 1964). Nie od rzeczy będzie przypomnieć, iż pod względem mentalności, stylu życia i oceny sytuacji politycznej swego kraju około 30% ludności niemieckiej w okresie przedhitlerowskim można zakwalifikować jako drobnomieszczaństwo.

W parę lat później Abel ogłosił opracowane szczegółowo wyniki konkursu (Why Hitler Came into Power? 1938). Książka Abela (nawiasem mówiąc, wielka rzadkość w bibliotekach europejskich i wskutek tego mało znana) pokazuje liczne wypadki, gdy sytuacja społeczna w połączeniu z namietnym poczuciem krzywdy i poszukiwaniem autorytetu determinowała akces do ruchu hitlerowskiego.

Poswiecenie się idei Hitlera dało życiu nowy cel

- stwierdził dosłownie jeden z uczestników konkursu, i taka motywacja, acz wyrażona mniej kategorycznie i mniej górnolotnie, powtarza się w przygniatającej większości tekstów zebranych przez Abela. Potwierdza to wprost zdanie wypowiedziane przez Ericha Fromma: Hitler objawia się jako magiczny pomocnik, a ruch narodowosocjalistyczny jako cel ucieczki od wolności.

Tu ciekawostka albo nawet coś więcej niż ciekawostka. Niedawno młody Amerykanin politolog Peter H. Merkl dokonał reinterpretacji materiału zebranego przez Abela (Political Violence under the Swastika, 1975), przeprowadziwszy najpierw niezwykle dokładną analizę porównawczą 581 życiorysów hitlerowców, jak gdyby rozpisal je na pojedyncze psychogramy. Wyniki potwierdziły jeszcze bardziej główne tezy Ucieczki od wolności i choć nie jeden rzecznik skrupulatności metodologicznej mógłby kwestionować reprezentatywność zbioru, przecież symetryczna zależność między twierdzeniami Fromma a opracowaniem materiału Abela jest wręcz uderzająca.

Dokumentacja przygotowana przez amerykańskiego socjologa jest czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym, lecz nie jest źródłem jedynym. Przed laty ukazała się na polkach księgarskich praca innego Amerykanina, należąca wprawdzie do zupełnie odmiennego gatunku pisarskiego, ale również posługująca się metodą badania społeczeństwa, która w naukach społecznych nazywa się metodą obserwacji intensywnej. William Sheridan Allen z uniwersytetu w Missouri ogłosił w 1965 roku wyniki takiej obserwacji, odnoszącej się do procesu zdobycia i utrwalenia nazistowskiej władzy w małym miasteczku niemieckim (The Nazi Seizure of Power, 1965), opatrzonym przez autora kryptonimem Thalburg, rychło zresztą rozszyfrowanym w NRF za sprawą głośnego tygodnika hamburskiego Der Spiegel.

Okazało się, że Thalburg nazywa się naprawdę Northeim i leży w dolnej Saksonii, czyli w samym centrum Niemiec. Ze swymi dziesięcioma tysiącami mieszkańców, drobnym przemysłem, starą tradycją i konserwatywną strukturą obyczajowo-społeczną, wsparta silną przewagą luteranizmu i konkurującymi ze sobą wpływami nacjonalistów i socjaldemokratów, był Thalburg-Northeim typowym przykładem drobnomieszczańskiej społeczności niemieckiej. William Allen pokazał, iż społeczność ta stała się niemal klinicznym obiektem penetracji idei hitlerowskiej, ulegając stopniowo procesowi całkowitej dezintegracji i atomizacji.

Autor stosował metodę pogłębianego wywiadu wśród miarodajnych przedstawicieli społeczności miejskiej, dokonując wnikliwej analizy miasteczkowego mikrokosmosu. Metoda ta nie dawała pełnej szansy ujawnienia psychicznych bodźców postępowania obywateli miasteczka, ustępujących krok za krokiem przed siłą. Historyk i socjolog Allen zrezygnował z dociekania na temat mechanizmów psychicznych powodujących takie, a nie inne reakcje wśród przedstawicieli obserwowanej zbiorowości, dociekanie, które zresztą z upływem czasu straciłyby na wartości. Jednakże działania (i zaniechania) mieszkańców Thalburga wskazują wyraźnie na postępujące objawy destrukcji. W miasteczku nie wydarzyło się nic takiego, co by mogło uzasadnić gwałtowne zmiany opinii czy chociażby nastrojów. Były bojki i awantury, to wszystko. Społeczność połączona była licznymi więzami natury nieformalnej. Nie było wypadków denuncjacji ani aresztowań na szerszą skalę. Hitleryzm pojawił się bardzo późno (autor opisuje okres między 1930 a 1935 rokiem), a jednak bardzo szybko opanował dusze i umysły ludzkie.

Należy oczywiście unikać przesady. Cytowany przez Fromma Lewis Mumford (Faith for Living, 1940) kazał poszukiwać źródeł faszyzmu w duszy ludzkiej, a nie w gospodarce. Jest to oczywisty frazes bez pokrycia, choć nie należy zapominać, że społeczno-ekonomiczne przesłanki losów ludzkich objawiają się w ich działaniach przepływając najpierw przez świadomość ludzką. Erich Fromm nie tylko dostrzega, ale i wyraźnie eksponuje demoralizujący wpływ kapitalistycznych stosunków międzyludzkich na świadomość zbiorową i chociaż marksista nie jest, przecież mocno trzyma się historii.

Silą rozumowania Fromma jest historyczne traktowanie gatunku ludzkiego, w tym wypadku - niemieckiej warstwy drobnomieszczaństwa, wśród której szczególnie silnie objawiły się mechanizmy nazwane przez autora sado-masochistycznymi.

Rozumowanie Fromma ma jeszcze i tę przewagę nad podobnymi analizami freudystów (może z wyjątkiem Karen Horney w jej New Ways of Psychoanalysis, 1939), że odrzuca tezę Freuda o pryncypialnym przeciwstawieniu jednostki i zorganizowanego społeczeństwa. Człowiek u Fromma jest z natury społeczny. Twierdzenie to zbliża jego stanowisko do marksistowskiego, co nie znaczy, by podejmował on nieudolną próbę łączenia freudyzmu z marksizmem, jak czynił to inny autor zajmujący się psychopatologią społeczną w kontekście ruchów faszystowskich, głosny w swoim czasie seksuolog freudysta Wilhelm Reich (The Mass Psychology of Fascism, 1946).

Człowiek w społeczeństwie - twierdzi Fromm - nie musi pozostawać z nim w konflikcie. Nawet jeśli czuje swoją bezbronną i bezradną, może odnaleźć swoje "ja" w czynnym życiu, w połączeniu z celami innych, w pozytywnej wolności, która jest alternatywą zagubienia jednostki ludzkiej.

Fromm starał się połączyć w swojej książce zjawisko alienacji w sensie ekonomiczno-produkcyjnym (występującej w kapitalizmie współczesnym jeszcze silniej niż za czasów Marksa) ze zjawiskiem ucieczki od wolności. Fromm nie powiedział tu ostatniego słowa, jak nie mógł dać wyczerpującej odpowiedzi na temat psychospołecznych źródeł niemieckiego

faszystów. Niemniej jego twierdzenia są szczególnie ważnym przyczynkiem do dziejów hitlerizmu i chociaż nie tylko o tym traktuje *Ucieczka od wolności*, lektura książki Fromma zbliża nas do odpowiedzi na pytanie: jak to się stało? dlaczego hitlerizm odniósł taki sukces? W dialektycznym badaniu przeszłości musimy wydobywać wszystkie przyczyny w ich wzajemnym powiązaniu. Musimy poznawać źródła ekonomiczne, polityczne i ideowe. Musimy badać fakty zachodzące wewnątrz i na zewnątrz danej społeczności. W dążeniu, by zbliżyć się do prawdy, nie powinniśmy omijać zakresu spraw, którymi zajął się Erich Fromm.

Rozważania Fromma na temat rozwoju i alienacji osobowości dadzą się zapewne skorygować na drodze ustaleń dokonanych w ciągu ostatnich lat. Zważmy, że jest to problem, który dla psychologii i socjologii zachodniej - osobiście w Stanach Zjednoczonych Ameryki - dawno już przestał być problemem akademickim. Zastraszający rozwój społecznych neuroz nie tylko wyraża się gwałtownym wzrostem przypadków chorobowych, ale przybiera rozmiary klęski ogarniającej również życie polityczne, o czym świadczy coraz częstsze stosowanie gwałtu.

Wszystko to można obrócić przeciw tej książce. Wszelako na jej korzyść przemawia jednoznacznie jej warstwa historyczna, a obok historycznej może i prognostyczna, choć ta zawarta jest raczej *implicite*, czyli trzeba ją dopowiedzieć. Na kartach tej książki jawi się dość często strach - lek przed wolnością, który powoduje chęć zrzucenia jej ciężaru, ale i lek w sensie bardziej ogólnym, jako jeden z elementów sadystycznej i masochistycznej postaci władzy, która wciąż jeszcze pojawia się na mapie politycznej świata.

Lek przed wolnością - nie uświadomiony lek przed nieznanym i nieobliczalnym - zdeprawował najpierw mieszkańców Thalburga i setek innych Thalburgów. Uciekając od wolności dostawali się oni pod panowanie jeszcze silniejszego i bardziej konkretnego leku, a wreszcie sami go siali. To o tym gatunku ludzkim pisze Albert Camus, wielki moralista literatury nie tylko francuskiej, gdy w usta bohatera *Upadku* wkłada takie słowa:

Człowiek jest wolny, trzeba więc sobie radzić, a ponieważ przede wszystkim nie chce wolności ani jej wyroków, prosza żeby im dawano po palcach, wymyślają straszliwe reguły, spieszą wznosić stosy, żeby zastąpić kościoły.

I dalej:

W koncu... rzecz polega na tym, żeby nie być wolnym i słuchać w skrusze większego lajdaka od siebie.

Dodajmy, że ten gatunek ludzki rodzi się w określonych warunkach społecznych, a określone siły polityczne zawsze będą go preferowały, by z jego przede wszystkim pomocą ustanowić swoją władzę.

Warszawa 1977

Trzecia polska edycja *Ucieczki od wolności* ukazuje się piętnastu lat po wydaniu drugim. I choć czytać ją będzie nowa generacja czytelników, uważamy, że należy pozostawić przedmowę do wydania poprzedniego. Być może, pewne zwroty lub poglądy nie będą się podobały współczesnemu krytykowi. Być może, będzie miał nawet trochę racji, ale ani o jotę nie zmieniła się sprawa, której broni Erich Fromm, i nie zmieniło się przesłanie tej książki. Mimo że jej konkretny adresat - myślę o ojczyźnie Fromma Niemczech - pożegnał się, miejmy nadzieję, że zjawiskami, przeciw którym występował Erich Fromm. Na pewno jednak nie ustąły leki tego społeczeństwa i innych społeczeństw danej kultury. Nie zmieniły się też kontrowersyjne pojęcia wolności. Dlatego lektura tej książki wydaje się nadal potrzebna. Trzynastu lat po śmierci Ericha Fromma może się bronić przed krytyką swoich dzieł, jak udawało mu się bronić przez blisko pół wieku pracy twórczej.

Warszawa 1993
Franciszek Ryszka

* Można tu przypomnieć interesujące zdanie K. R. Poppera o spiskowej teorii społeczeństwa.

Autor i jego dzieło.

Erich Fromm (1900-1980), głośny socjo-psycholog amerykański pochodzenia niemieckiego, studiował we Frankfurcie, Monachium, Heidelbergu. Pracował w Berlińskim Instytucie Psychoanalizy. Od 1935 r. przebywał w Ameryce. Był dyrektorem Instytutu Psychoanalizy w Meksyku i profesorem psychologii na uniwersytecie w Nowym Jorku. Autor znanych czytelnikowi polskiemu prac: Szkice z psychologii religii (1966), Zapomniany język (1972, II wyd. 1977), O sztuce miłości (1971, II wyd. 1972); największy rozgłos uzyskiwała Ucieczka od Wolności (1970, II wyd. 1978).

Ucieczka od Wolności - opublikowana o raz pierwszy w 1941 r. - jest częścią studium zajmującego się strukturą charakteru współczesnego człowieka, a zarazem oryginalna próba analizy faszyzmu ze stanowiska psychologii społecznej. Wolność daje człowiekowi niezależność, ale czyni go samotnym, a przez to bojaźliwym i bezsilnym. Zrozumienie przyczyn ucieczki od wolności może go uchronić przed poddaniem się totalizmowi.

Mysli wybranych.

Jesli nie istnieje dla samego siebie, ktoz istnieć będzie dla mnie?

Jesli istnieje tylko dla siebie, kimże jestem?

A jesli nie teraz - to kiedy?

Talmud - Miszna, Abot

Ani niebiańskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ani niesmiertelnym stworzyliśmy ciebie, tak byś był wolny za zgodą woli twojej i honoru twego, iż byś sam sobie był stwórcą i budowniczym. Ciebie jedyne obdarowałem rozrostem i rozwojem, które od twojej wolnej woli zależą. Ty niesiesz w sobie zalazek wszechzycia.

Picodella Mirandola;

Oratio de hominis dignitate

Nic zatem nie jest niezmiennie prócz przyrodzonych i niewyżbywalnych praw człowieka.

Thomas Jefferson

1. Wolność - problem psychologiczny.

Rdzen nowożytnej historii Europy i Ameryki stanowią próby zerwania politycznych, ekonomicznych i duchowych łańcuchów krepujących ludzi. Ciemniejący i domagający się nowych swobód walczyli z tymi, którzy chcieli bronić swych przywilejów. Klasa walcząca o własne wyzwolenie wierzyła, że walczy o wolność dla całej ludzkości i dzięki temu mogła odwoływać się do ideału, do pragnienia wolności inspirowanego wszystkich ludzi uciskanych. W toku jednak długiej i faktycznie nieustającej walki o wolność klasy walczące z uciskiem łączyły się na pewnym etapie z wrogami wolności: mianowicie po odniesionym zwycięstwie, kiedy trzeba było bronić nowych przywilejów.

Mimo licznych odwrótów wolność wygrywała bitwę za bitwą. Wielu zginęło w owych bitwach w przekonaniu, że lepiej umrzeć w walce z uciskiem niż żyć bez wolności. Taka śmierć stanowiła najwyższą afirmację jednostkowego bytu. Historia zdawała się dowodzić, że człowiek może rozporządzać sam sobą, sam o sobie decydować oraz myśleć i czuć tak, jak to uważa za właściwe. Wydawało się, że ekspresja pełni ludzkich możliwości jest celem, do którego rozwój społeczny zbliża się szybkimi krokami. Zasady ekonomicznego liberalizmu, demokracji politycznej, autonomii religijnej i indywidualizmu w życiu osobistym, będąc wyrazem owego dążenia do wolności, jednocześnie zdawały się zbliżać rodzaj ludzki do jej urzeczywistnienia. Zrywano kolejne okowy. Człowiek przezwyciężył dominację przyrody i stał się jej panem; obalił dominację Kościoła i dominację absolutystycznego państwa. To obalenie dominacji zewnętrznej wydawało się nie tylko koniecznym, ale i wystarczającym warunkiem osiągnięcia wymarzonego celu: wolności jednostki.

I wojna światowa uważano powszechnie za zmaganie ostateczne, a jej rezultat za definitywne zwycięstwo wolności. Istniejące demokracje zdawały się umocnione, a nowe zajęły miejsce dawnych monarchii. Lecz upłynęło zaledwie kilka lat, a już wyłoniły się nowe systemy, które zaprzeczyły wszystkiemu, co w przekonaniu ludzi osiągnięto w ciągu wiekowych zmagania. Istota tych nowych systemów, którym udało się opanować całe społeczeństwo i osobiste życie człowieka, było podporządkowanie wszystkich ludzi - z wyjątkiem małej garstki - władzy, nad którą nie było kontroli.

Z początku wielu pocieszało się myślą, że zwycięstwo systemu autorytarnego zawdzięczać należy szalenstwu nielicznych osobników; szalenstwo to doprowadzi samo w sobie do ich upadku. Inni, dufni w siebie, wierzyli, że Włochom czy też Niemcom zabrakło dostatecznie długiego okresu wrastania w demokrację, i dlatego należy spokojnie odczekać do chwili, kiedy osiągną oni polityczną dojrzałość demokracji zachodnich. Jeszcze innym powszechnym złudzeniem, może najniebezpieczniejszym, było przekonanie, że ludzie pokroju Hitlera podstępem tylko i oszustwem zawładnęli ogromnym aparatem państwowym; że oni i ich satelici sprawowali rządy wyłącznie za pomocą siły, a cała ludność była jedynie bezwolnym obiektem zdrady i terroru.

W następnych latach błędność tych wywodów okazała się oczywista. Byliśmy zmuszeni przyznać, że miliony ludzi w Niemczech z tym samym zapalem wyrzekły się wolności, z jakim ich ojcowie o nią walczyli; że zamiast chcieć wolności, szukano ucieczki od niej; że miliony innych odnosili się do niej obojętnie, uważając, iż w obronie wolności nie warto walczyć ani inaczej. Zrozumieliśmy także, że kryzys demokracji nie jest wyłącznie włoskim ani niemieckim problemem, lecz sprawą, przed którą staje każde państwo nowoczesne. I nie jest ważne, jakimi symbolami posługują się wrogowie ludzkiej wolności: wolność bywa zagrożona w nie mniejszym stopniu, kiedy się ją atakuje w imieniu antyfaszyzmu, jak bezpośrednio przez faszyzm¹. Prawde tę sformułował John Dewey tak przekonywająco, że wyrażę ją jego słowami:

Rzeczywistym zagrożeniem naszej demokracji nie jest istnienie obcych państw totalitarnych, lecz czynniki tkwiące w naszych osobistych postawach i w naszych własnych instytucjach,

które w innych krajach pozwoliły zwyciężyć narzuconej z zewnątrz władzy, dyscyplinie, jednolitości i zależności od Wodza. Dlatego pole bitwy znajduje się także i tutaj - wewnątrz nas samych i naszych instytucji.²

Jeżeli chcemy zwalczyć faszyzm, musimy go zrozumieć. Złośliwe chęci w niczym nam nie pomogą. A deklamowanie optymistycznych formuł okaże się równie nieadekwatne i nieskuteczne, jak indyjski rytuał taneczny na intencję deszczu.

Poza problemem ekonomicznych i społecznych warunków, które zrodziły faszyzm, istnieje jeszcze problem ludzki, wymagający zrozumienia. Celem niniejszej książki jest przeanalizowanie tych dynamicznych czynników w strukturze charakteru współczesnego człowieka, które w krajach faszystowskich sprawiły, że sam wyrzekł się on wolności, a które i u nas tak powszechnie występują u milionów ludzi.

Oto zasadnicze pytania, które się nasuwają, kiedy rozpatrujemy ludzki aspekt wolności, potrzebę podporządkowania się, władzy: Czym jest wolność w doświadczeniu ludzkim? Czy pragnienie wolności jest czymś nieodłącznym od natury ludzkiej? Czy owo doświadczenie jest zawsze takie samo, niezależnie od typu kultury, w której kręgu człowiek żyje, czy też zależy ono od stopnia indywidualizacji, do jakiego doszło dane społeczeństwo? Czy wolność jest tylko brakiem zewnętrznej presji, czy też jest również obecnością czegoś - a jeśli tak, to czego? Jakie społeczne i ekonomiczne czynniki powodują, że w danym społeczeństwie istnieje dążenie do wolności? Czy wolność może stać się ciężarem zbyt wielkim, by człowiek mógł go udźwignąć, czymś, przed czym usiłuje on uciec? Jak więc się to dzieje, że dla jednych wolność jest wymarzoną celą, a dla innych zagrożeniem?

A może obok wrodzonego pragnienia wolności istnieje instynktowna potrzeba podporządkowania się? Jeśli tak nie jest, czym wytłumaczyć urok, jaki dla tak wielu stanowi dziś uległość wobec wodza? Czy uległość zachodzi zawsze w stosunku do zewnętrznego autorytetu, czy też ma miejsce także w stosunku do autorytetów wewnętrznych, takich jak obowiązki albo sumienie, do wewnętrznych przymusów lub władzy bezimiennej, jak np. opinia publiczna? Czy podporządkowanie się daje jakiegoś utajonego zadowolenia i jaka jest jego istota?

Czym jest to, co budzi w ludziach nienasyconą dążność do władzy? Czy dążność ta jest siłą ich witalnej energii, czy też podstawową słabością i niezdolnością przeżywania życia spontanicznego i pełnego miłości? Jakie psychologiczne warunki nadają siłę tym dążnościom? Jakie warunki społeczne stanowią z kolei bazy owych warunków psychologicznych?

Analiza ludzkiego aspektu wolności i autorytaryzmu zmusza nas do rozwiązania problemu ogólnego, a mianowicie roli, którą czynniki psychologiczne odgrywają jako aktywne siły w procesie społecznym; a to ostatecznie prowadzi do problemu wzajemnego oddziaływania czynników psychologicznych, ekonomicznych i ideologicznych w procesie społecznym. Każda próba zrozumienia atrakcyjności, jaką faszyzm ma dla wielkich narodów, zmusza nas do uznania roli czynników psychologicznych. Mamy tu bowiem do czynienia z systemem politycznym, który, w zasadzie, nie przemawia do racjonalnych sił opartych na interesie własnym jednostki, lecz wyzwala w człowieku i mobilizuje siły diaboliczne, które - wierzyliśmy - wcale nie istnieją albo przynajmniej od dawna wymarły. Dobrze znany nam obraz człowieka ostatnich stuleci przedstawiał istotę rozsądną, której działania były zdeterminowane interesem własnym i zdolnością do zgodnego z nim postępowania. Nawet tacy pisarze jak Hobbes, który w państwie widział i wrogoci dopatrywał się sił napędowych człowieka, wyjaśniali, że istnienie tych sił jest logicznym następstwem interesu własnego: jeśli ludzie są sobie równi, a tym samym odczuwają jednakową potrzebę szczęścia, i jeśli nie starczą bogactw, aby zadowolic wszystkich w tej samej mierze - to nieuchronnie muszą oni walczyć między sobą i potrzebują władzy, aby sobie zapewnić na przyszłość korzystanie z posiadanych

dobr. Jednakowoż obraz Hobbesa przestał być aktualny. Im skuteczniej udawało się klasom średnim obalać rządy poprzednich władców politycznych czy religijnych, im lepiej potrafili ludzie opanowywać przyrodę i im częściej milionowe rzesze uzyskiwały ekonomiczną niezależność, tym silniej jednostka zaczynała wierzyć w racjonalność świata i w człowieka jako istotę z przyrodzenia rozumną. Ciemne i diaboliczne moce natury ludzkiej zwalano na średniowieczne i wcześniejsze jeszcze okresy historii i tłumaczono je bądź brakiem wiedzy, bądź też chytrymi zamysłami wiarołomnych królów czy kapłanów.

Patrzano na te okresy jak się patrzy na dawno wygasły i niczym już nie zagrażający wulkan. Człowiek czuł się bezpieczny i wierzył, że zdobycze współczesnej demokracji wymiotły wszelkie złe moce; świat wydawał się jasny i bezpieczny jak dobrze oświetlone ulice nowoczesnego miasta. Wojny uchodziły za ostatnie relikty dawniejszych czasów i aby skończyć z nimi, potrzeba było tylko jeszcze jednej jedynej wojny; kryzysy ekonomiczne uważano za rzecz przypadku, mimo że owe przypadki nie przestawały powtarzać się z wyraźną regularnością.

Kiedy faszyzm doszedł do władzy, zastał większość ludzi nie przygotowanych ani teoretycznie, ani praktycznie. Nie mogli wprost uwierzyć, że człowiek jest zdolny przejawiać takie skłonności do zła, taka zadrza władzy, taka pogarda dla praw słabszego czy też taka potrzeba uległości. Tylko nieliczni uświadamiali sobie, że pomruki wulkanu są zapowiedzią wybuchu. Nietzsche zmacił pogodny optymizm dziewiętnastego wieku, podobnie Marks, chociaż w sposób odmienny. Jeszcze inna przestroga, nieco później, przekazał Freud. Co prawda, on sam, tak jak większość jego uczniów, miał nad wyraz naiwne pojęcie o tym, co dzieje się w społeczeństwie, i jego sposób zastosowania psychologii do problemów społecznych okazał się błędną konstrukcją; skupiając jednak całą uwagę na zjawiskach związanych z emocjonalnymi i umysłowymi zaburzeniami jednostki, wyprowadził nas na szczyt wulkanu i pozwolił spojrzeć w głąb kipiącego krateru.

Freud poszedł dalej niż ktokolwiek przed nim, skierowując uwagę na obserwacje i analizę irracjonalnych i podświadomych sił, determinujących częściowo ludzkie zachowanie. On i jego następcy w nowoczesnej psychologii nie tylko odsłoniли irracjonalny i podświadomy obszar natury ludzkiej, którego istnienie nowoczesny racjonalizm zignorował, lecz wykazali również, że owe irracjonalne zjawiska podlegały pewnym prawom i dlatego dawały się racjonalnie wytłumaczyć. Freud nauczył nas rozumieć język marzeń sennych i somatyczne symptomy, jak też irracjonalną stronę ludzkiego zachowania. Odkrył, że owe elementy irracjonalne oraz cała struktura charakteru jednostki są reakcją na wpływy wywierane przez świat zewnętrzny, w szczególności przez wydarzenia wczesnej młodości.

Lecz Freud był tak dalece przepojęny duchem swego kręgu kulturowego, że nie potrafił przekroczyć określonych przezeń granic. Te właśnie granice, pomniejszające jego zdolność rozumienia nawet człowieka chorego, tym bardziej upośledziły jego rozumienie osobnika normalnego oraz irracjonalnych zjawisk działających w życiu społecznym.

Ponieważ książka ta kładzie nacisk na rolę psychologicznych czynników w całości procesu społecznego i ponieważ analiza niniejsza opiera się na niektórych podstawowych odkryciach Freuda - w szczególności dotyczących oddziaływania podświadomych sił na charakter człowieka i zależności tych sił od wpływów zewnętrznych - sądzę, że będzie rzeczą pożyteczną zapoznanie czytelnika na wstępie z głównymi zasadami naszego ujęcia, a także z podstawowymi różnicami, jakie zachodzą między naszym stanowiskiem a klasycznymi koncepcjami Freuda³.

Freud zaakceptował tradycyjny pogląd na dyktumie człowieka i społeczeństwa oraz

tradycyjna doktryna zła ludzkiej natury. W jego pojęciu człowiek jest z zasady antyspołeczny. Społeczeństwo musi go ośwoić, musi mu zezwolić w pewnym stopniu na bezpośrednie zaspokojenie biologicznych - a zatem nie dających się wykorzenić - popędów; lecz społeczeństwo musi w dużej mierze ogładzić i umiejętnie pohamować podstawowe ludzkie impulsy. W następstwie tego stłumienia naturalnych impulsów przez społeczeństwo dzieje się rzecz niezwykła: stłumione popędy zamieniają się w dążności mające wartość kulturową i w ten sposób stają się w człowieku fundamentem kultury. To osobliwe przekształcenie stłumienia w zachowanie cywilizowane nazywał Freud sublimacją. Jeżeli stłumienie przekracza zdolność sublimacji, osobnik staje się neurotykiem, i wtedy zachodzi konieczność zmniejszenia owego stłumienia. Na ogół jednak stosunek między zaspokajaniem ludzkich popędów a kultura jest odwrotnie proporcjonalny: im większe stłumienie, tym większa kultura (i tym większe niebezpieczeństwo zaburzeń neurotycznych). W teorii Freuda stosunek jednostki do społeczeństwa jest statyczny: jednostka pozostaje w swej istocie zawsze taka sama i zmienia się tylko na tyle, na ile społeczeństwo wywiera większy nacisk na jej naturalne popędy (w ten sposób potęgując sublimację) albo też zezwala na więcej swobody (w ten sposób rezygnując z kultury).

Podobnie jak tak zwane podstawowe instynkty ludzkie, na których opierali się dawniejsi psychologowie, tak i freudowska koncepcja natury ludzkiej była w zasadzie odbiciem najważniejszych popędów charakteryzujących współczesnego człowieka. Dla Freuda osobnik jego kręgu kulturowego był człowiekiem w ogóle, a dążeń i niepokojów charakterystycznych dla człowieka w nowoczesnym społeczeństwie uchodziły za wieczyste siły tkwiące korzeniami w biologicznej konstytucji człowieka.

Moglibyśmy dostarczyć wielu ilustracji tego zjawiska (np. ukazać społeczne podstawy wrogości, tak powszechnej dzisiaj wśród współczesnych, kompleksu Edypa czy tak zwanego kompleksu kastracyjnego u kobiet); pragnę jednak ograniczyć się do jednego tylko przykładu, szczególnie ważnego, ponieważ dotyczy on całościowej koncepcji człowieka jako istoty społecznej. Freud zawsze zajmuje się człowiekiem w jego związkach z innymi ludźmi. Te relacje jednak, tak jak je widzi Freud, są podobne do stosunków ekonomicznych charakterystycznych dla społeczeństwa kapitalistycznego. Każdy osobnik pracuje dla siebie, indywidualnie, na swe własne ryzyko, nie współpracując pierwotnie z innymi. A przecież nie jest Robinsonem Crusoe; potrzebni mu są drudzy jako klienci, podwładni lub pracodawcy. Musi kupować i sprzedawać, brać i dawać. To rynek, obojętne, czy rynek towarowy, czy też rynek pracy, reguluje owe stosunki. W ten sposób osobnik, pierwotnie samotny i samowystarczalny, wchodzi w stosunki ekonomiczne z innymi ludźmi, będącymi środkiem do jedyne go celu: aby sprzedawać i kupować. Freudowska koncepcja stosunków międzyludzkich jest w gruncie rzeczy taka sama: jednostka pojawia się na świecie w pełni wyposażona w dane biologiczne popędy, które muszą być zaspokojone. Aby je zaspokoić, jednostka nawiązuje stosunki z innymi przedmiotami. W ten sposób inni ludzie są zawsze środkiem do czyjegoś celu, zaspokojeniem dążności, które mają źródło w samym człowieku, zanim nawiąże on styczność z innymi. Dziedzina stosunków międzyludzkich w rozumieniu Freuda jest podobna do rynku - jest to wymiana zaspokojenia potrzeb biologicznych, w których stosunek do innego człowieka jest zawsze środkiem do celu, a nigdy celem samym w sobie.

W przeciwieństwie do punktu widzenia Freuda analiza przedstawiona w niniejszej książce opiera się na założeniu, że kluczowym problemem psychologii jest specyficzny rodzaj powiązania jednostki ze światem, a nie zaspokojenie czy też niezaspokojenie tej czy innej instynktowej potrzeby samej w sobie; z kolei opieramy się na założeniu, że związki człowieka ze społeczeństwem nie są statyczne. Nie jest bowiem tak, jak gdybyśmy z jednej strony mieli jednostkę obdarzoną przez naturę określonymi popędami, a z drugiej - społeczeństwo jako coś odrębnego, zaspokajającego albo frustrującego owe wrodzone skłonności jednostki. I choć

istnieja pewne potrzeby właściwe każdemu człowiekowi, takie jak głód, pragnienie czy pociąg płciowy, to jednak dążenia, które stanowią o odmienności ludzkich charakterów, takie jak miłość i nienawiść, żądza władzy i potrzeba podporządkowania się, upajanie się rozkoszą zmysłową i strach przed nią - wszystko to jest wytworem procesu społecznego. Najpiękniejsze i najohydniejsze inklinacje człowieka nie są elementami niezmiennej i 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.

Rozumieć ten proces kreowania człowieka w historii oto główne zadanie psychologii społecznej. Dlaczego wraz ze zmianą historycznych epok zachodzą określone zmiany w ludzkim charakterze? Dlaczego duch renesansu różni się od ducha średniowiecza? Dlaczego struktura ludzkiego charakteru w kapitalizmie monopolistycznym inna jest niż w dziewiętnastym wieku? Rzeczą psychologii społecznej jest wytłumaczyć, dlaczego pojawiają się - dobre lub złe - nowe namiętności i nowe uzdolnienia. I tak stwierdzamy, że od odrodzenia aż po dzień dzisiejszy zżera ludzi piekaca żądza sławy, podczas gdy dążenie to, które dziś wydaje się tak naturalne, prawie nie występowało w średniowiecznym społeczeństwie⁴. W ciągu tego samego okresu człowiek rozwinał w sobie poczucie piękna przyrody, którego przedtem nie miał⁵. Dodajmy, że w północnych krajach Europy, począwszy od wieku szesnastego, potrzeba pracowania stała się niemal obsesją, czego w poprzednim okresie człowiek wolny bynajmniej nie odczuwał.

Lecz nie tylko historia urabia człowieka - człowiek urabia historię. Rozwiązanie tej pozornej sprzeczności leży w dziedzinie psychologii społecznej⁶. Jej zadaniem jest nie tylko ukazanie, jak namiętności, pożądania czy lęki zmieniają się i rozwijają w wyniku procesu społecznego, lecz także w jaki sposób zasoby energii ludzkiej, ukształtowane w tym procesie w specyficzne formy, zmieniają się z kolei w siły produkcyjne urabiające proces społeczny. Tak np. pogon za sławą i powodzeniem oraz wewnętrzny przymus pracowania są siłami, bez których nowoczesny kapitalizm nie mógłby się rozwinąć; zarówno bez nich, jak i bez innych podobnych sił człowiekowi brakłoby bodźca do działań zgodnych ze społecznymi i ekonomicznymi wymogami nowoczesnego systemu handlowego i przemysłowego.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że przedstawiony w niniejszej książce 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. Równie stanowczo przeciwstawia się teoriom, które lekceważą rolę czynnika ludzkiego jako jednego z dynamicznych elementów w procesie społecznym. Krytycyzm ten zwraca się nie tylko przeciw tym teoriom socjologicznym, które wyraźnie chcą wyeliminować z socjologii problematykę psychologiczną (Durkheim i jego szkoła), ale także przeciw teoriom mniej lub bardziej zabarwionym psychologią behawiorystyczną. Wszystkie te teorie zakładają, że natura ludzka nie jest sama w sobie dynamiczna i że zmiany psychologiczne należy rozumieć jedynie jako rozwój nowych nawyków w wyniku adaptacji do nowych wzorów kulturowych. Teorie te, chociaż uwzględniają czynnik psychologiczny, redukuje go zarazem do roli odbicia wzorów kulturowych. Tylko psychologia dynamiczna, której fundamenty zostały położone przez Freuda, może posunąć się dalej, poza czczy werbalizm. Jakkolwiek nie istnieje niezmienna natura ludzka, nie można uważać tej natury za coś nieskończenie rozciągliwego i zdolnego przystosować się do każdych warunków bez rozwinięcia własnej psychologicznej dynamiki. Chociaż natura ludzka jest wytworem ewolucji historycznej, tkwią w niej pewne wrodzone mechanizmy i prawidłowości, których odkrywanie stanowi zadanie psychologii.

Aby w pełni wyjaśnić to, co zostało dotąd powiedziane i o czym w dalszym ciągu będzie mowa, trzeba koniecznie omówić pojęcie przystosowania. Omówienie to wyjaśni zarazem, co rozumiemy przez psychologiczne mechanizmy i prawidłowości.

Pożyteczne chyba będzie przeprowadzenie rozróżnienia pomiędzy przystosowaniem statycznym a przystosowaniem dynamicznym. Przez przystosowanie statyczne rozumiemy taką adaptację do wzorów, w której cała struktura charakteru pozostaje niezmieniona, wchodzi natomiast w grę przyswojenie nowego nawyku. Przykładem takiego przystosowania będzie np. zmiana chińskiego sposobu jedzenia na sposób zachodni, z użyciem noża i widelca. Chinczyk, który przybywa do Ameryki, przystosowuje się do nowego wzoru, ale adaptacja ta sama w sobie wywiera niewielki wpływ na jego osobowość; nie rodzi nowych dążeń ani cech charakteru.

Za przystosowanie dynamiczne będziemy uważali taki rodzaj adaptacji, jaki zachodzi np. wtedy, kiedy chłopiec ulega nakazom swego surowego, grożącego mu kara ojca i - zbyt przeleknięty, by czynić inaczej - staje się grzecznym chłopcem. Podczas tego przystosowania się do konieczności narzuconej sytuacja coś się w nim dzieje. Może się rozwijać w nim ostra wrogość do ojca, która tłumii, gdyż zbyt niebezpiecznie byłoby dawać jej wyraz, a nawet ją sobie uświadamiać. A jednak owa tłumiona wrogość, choć nie manifestowana na zewnątrz, staje się w strukturze charakteru chłopca czynnikiem dynamicznym. Może zrodzić nowe lęki i w ten sposób doprowadzić do jeszcze głębszej uległości; może też wywołać nieokreślony bunt, który nie będzie skierowany przeciw nikomu w szczególności, lecz raczej przeciwko życiu w ogóle. Kiedy tu również, podobnie jak w pierwszym przypadku, jednostka przystosowuje się do określonych okoliczności zewnętrznych, ten rodzaj adaptacji stwarza w niej coś nowego, budzi nowe dążenia i nowe lęki. Każda nerwica jest przykładem takiego dynamicznego przystosowania i jest w istocie rzeczą adaptacją do takich zewnętrznych warunków (w szczególności w okresie wczesnego dzieciństwa), które same w sobie są irracjonalne i na ogół nie sprzyjają wzrostowi i rozwojowi dziecka. Tego rodzaju socjo-psychiczne zjawiska zbliżone do objawów neurotycznych (później będzie mowa, dlaczego nie należy nazywać ich neurotycznymi), podobnie jak obecność silnych destrukcyjnych albo sadystycznych impulsów w grupach społecznych, stanowią przykłady dynamicznych przystosowań do warunków społecznych irracjonalnych i szkodliwych dla rozwoju człowieka.

Poza pytaniem o rodzaj przystosowania odpowiedzi wymagają jeszcze inne pytania: Co skłania człowieka do przystosowania się do niemal każdych warunków życiowych i jakie są granice tej zdolności przystosowania się?

Odpowiadając na te pytania należy przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że pewne wycinki natury ludzkiej są bardziej plastyczne i przystosowalne od innych. Tak więc dążności i cechy charakteru, które powodują, że ludzie różnią się między sobą, wykazują dużą plastyczność i rozciągliwość: miłość, żądza niszczenia, sadyzm, skłonność do uległości, żądza władzy, brak zaangażowania, chęć wyolbrzymiania własnej wartości, żądza powodzenia, radość ze zmysłowych przyjemności i strach przed zmysłowością; te i wiele innych ludzkich pragnień i lęków powstaje jako reakcja na pewne określone warunki życiowe. Nie są one szczególnie plastyczne, z chwila bowiem, kiedy stały się częścią charakteru danego osobnika, nielatwo zanikają ani też nielatwo przekształcają się w inne dążności. W tym jednak sensie okazują plastyczność, że ludzie, szczególnie w dzieciństwie, rozwijają swe różnorakie pragnienia, zależnie od trybu życia, jaki im przypadł w udziale. Żadne z tych pragnień nie jest ani tak katarygiczne, ani tak niewzruszone, jak przyrodzone części natury ludzkiej, która rozwijając się musi być zaspokajana w każdych okolicznościach.

W przeciwieństwie do powyższych, inne potrzeby, które stanowią nieodłączną część natury

ludzkiej, bezwzględnie domagają się zaspokojenia; są to potrzeby takie, jak głód, pragnienie, potrzeba snu itp., tkwiące korzeniami w fizjologicznej strukturze człowieka. Dla każdej z nich istnieje pewien próg, poza którym niezaspokojenie staje się nie do zniesienia. Kiedy próg ten zostaje przekroczony, pęd do zaspokojenia danej potrzeby staje się czymś przemożnym. Wszystkie te fizjologicznie uwarunkowane potrzeby można objąć pojęciem instynktu samozachowawczego. Jest on tą częścią natury ludzkiej, która wymaga zaspokojenia w każdych okolicznościach i dlatego stanowi najbardziej elementarny motyw ludzkiego zachowania.

Wyrażając to prościej - człowiek musi jeść, pić, spać, chronić się przed wrogami itd. Aby móc zrobić to wszystko, musi pracować i produkować. Jednakże pojęcie pracy nie jest ani uogólnieniem, ani abstrakcją. Praca jest zawsze pracą konkretną, tj. specyficznym rodzajem pracy w określonym systemie ekonomicznym. Człowiek może pracować jako niewolnik w systemie feudalnym, jako wyrobnik rolny w indyjskim pueblo, jako niezależny biznesmen w społeczeństwie kapitalistycznym, jako robotnik przy taśmie w wielkiej fabryce. Każdy z tych rodzajów pracy wymaga zupełnie odmiennych cech osobowości i odmiennych powiązań z innymi osobami. Kiedy człowiek się rodzi, scena jest już dla niego przygotowana. Musi jeść i pić i dlatego musi pracować; oznacza to, że człowiek musi pracować w określonych warunkach i w sposób już zdeterminowany przez typ społeczeństwa, w którym się urodził. Oba czynniki - chęć życia oraz system społeczny nie mogą być przez niego indywidualnie zmieniane i one to decydują o tych cechach, które wykazują większą plastyczność.

Tak więc sposób życia wyznaczony właściwościami systemu ekonomicznego staje się podstawowym czynnikiem determinującym całą strukturę charakteru jednostki, ponieważ nieprzeparty instynkt samozachowawczy nakazuje jej przyjąć warunki, w jakich zmuszona jest żyć. Nie znaczy to, że nie może próbować, razem z innymi, dokonywać pewnych ekonomicznych i politycznych zmian; uprzednio jednak jej osobowość ukształtowała się w szczególny sposób w trybie życia, z jakim już jako dziecko jednostka ta zetknęła się za pośrednictwem rodziny, reprezentującej wszystkie cechy typowe dla danego społeczeństwa lub klasy⁷.

Śród różnych czynników natury ludzkiej nie tylko fizjologicznie uwarunkowane potrzeby mają charakter imperatywny. Jest jeszcze inny czynnik równie wszechwładny, choć nie zakorzeniony w procesach cielesnych, lecz w tym, co stanowi samą istotę ludzkiego sposobu i praktyki życia: potrzeba związania ze światem zewnętrznym, pragnienie uniknięcia samotności. Poczucie kompletnego osamotnienia i izolacji prowadzi do psychicznej dezintegracji dokładnie tak samo, jak zgłodnienie prowadzi do śmierci. Owo powiązanie z innymi nie jest identyczne z kontaktem fizycznym. Jednostka może pozostawać przez wiele lat sama w sensie fizycznym, a jednak może czuć się związana z ideami i wartościami, a przynajmniej wzorami społecznymi, które dają jej poczucie wspólnoty i przynależności. Z drugiej strony, może żyć wśród ludzi, a mimo to doznawać uczucia kompletnej izolacji; w wyniku czego - o ile przekroczy to pewną granicę - dochodzi do obłędu w postaci zaburzeń schizofrenicznych. Ten brak związania z wartościami, symbolami i wzorami możemy nazwać samotnością moralną, stwierdzając zarazem, że owa moralna samotność jest równie nieznosna jak osamotnienie fizyczne; albo, mówiąc inaczej, że fizyczna samotność staje się nie do zniesienia tylko wtedy, jeżeli wynika z niej samotność moralna. Duchowe związanie się ze światem może przybierać wiele form; mnich w swej celi, który wierzy w Boga, i wiezien polityczny trzymany w odosobnieniu, który czuje się zjednoczony ze swymi towarzyszami broni, nie są moralnie samotni. Nie jest nim też angielski dżentelmen, który w najbardziej egzotycznym otoczeniu nosi smoking, ani drobnomieszczanin, który - chociaż gruntownie odizolowany od swoich bliznich - czuje się zjednoczony ze swoim narodem lub jego symboliką. Rodzaj związania ze światem bywa czasem szlachetny, a czasem trywialny; jednak

poczucie związania z najedzniejszym chocby wzorem jest nieporownywalnie lepsze od pozostawania w samotnosci. Religia i nacjonalizm, tak jak obyczaje i jakiegolwiek wierzenia, chocby niedorzeczne i ponizajace, byleby sprzegaly jednostke z innymi, sa ucieczka przed tym, czego czlowiek boi sie najbardziej, przed izolacja.

Gwaltowna potrzebe unikniecia moralnej izolacji opisal niezwykle przejmujaco Balzac w ponizszym fragmencie z Cierpien wynalazcy:

Ale dowiedz sie tego, wyryj to w mozgu swoim, jeszcze miekkim: czlowiek leka sie samotnosci. A ze wszystkich samotnosci samotnosc moralna przeraza go najwiecej. Pierwsi pustelnicy zyli z Bogiem, zamieszkivali swiat najbardziej zaludniony, swiat duchowy... Pierwsza mysla czlowieka, niechby to byl tredowaty lub galernik, zhanbiony lub chory, jest miec towarzysza swej doli. Na zadowolenie tego uczucia, ktore jest zasada samego zycia, obraca wszystkie sily, cala swa potege, caly zapas zywnosci. Bez tego najwyzszego pragnienia czyz szatan bylby mogl znalezc towarzyszy?... Tkwi w tym caly nie napisany jeszcze poemat: bylby to prolog do Raju Utraconego, ktory jest tylko apologia buntu (tlum. T. Boy-Zelenski).

Wszelkie usilowania, aby odpowiedziec, dlaczego wlasnie strach czlowieka przed izolacja jest tak potezny, sprawilyby, ze zboczylibysmy z glownej drogi, ktora obralismy w tej ksiazce. Aby jednak czytelnik nie odniosl wrazenia, ze potrzeba rezonansu uczuciowego z innymi ludzmi kryje w sobie cos tajemniczego, wskaże jedynie, gdzie moim zdaniem nalezy szukac jej wyjasnienia.

Po pierwsze, ludzie nie moga zyc bez swego rodzaju kooperacji z innymi. W kazdej ze znanych nam kultur czlowiek, jesli chce zyc, musi wspolpracowac z innymi, czy to w obronie wlasnej przed wrogami lub niebezpieczenstwami przyrody, czy tez aby pracowac i produkowac. Nawet Robinsonowi Crusoe towarzyszył Pietaszek; bez niego Robinson nie tylko wpadlby prawdopodobnie w obled, lecz po prostu by zginal. Tej potrzeby pomocy drugih szczegolnie ostro doswiadcza kazdy czlowiek w dzieciństwie. Wobec faktycznej niesamodzielnosci w zakresie decydujacych funkcji zyciowych komunikowanie sie z innymi jest dla dziecka sprawa zycia i smierci. Mozliwosc pozostania bez opieki bywa bezwzglednie najpoważniejszym zagrozeniem calej egzystencji dziecka.

Jest jednak jeszcze inny czynnik, ktory powoduje, ze potrzeba przynalezenia staje sie tak zniewalajaca: istnienie subiektywnej swiadomosci, owej zdolnosci myslenia, dzieki ktorej czlowiek jest swiadom samego siebie jako jednostki wyodrebnionej i roznej od przyrody i innych ludzi. Chociaz rozny bywa stopien tej swiadomosci (jak ukazemy to w nastepnym rozdziale), jej obecność stawia czlowieka wobec problemu bedacego specyficznie ludzkim problemem: dzieki swiadomosci samego siebie jako czegos odrebnego od przyrody i innych ludzi, dzieki swiadomosci - chocby bardzo mglistej - smierci, choroby, starzenia sie, czlowiek nieuchronnie musi odczuwac swa znikomosc i malosc w porownaniu z wszechswiatem i tymi wszystkimi, ktorzy nie sa nim. Gdyby nigdzie nie przynalezal, gdyby zycie jego nie mialo zadnego znaczenia ani celu, czulby sie jak pylek, unicestwiany wlasna znikomoscia. Nie bylby zdolny związac sie z zadnym systemem, ktory by nadal znaczenie i cel jego zyciu; bylby pelen watpliwosci, ktore prawdopodobnie sparalizowalyby jego zdolnosc dzialania - czyli zycia.

Nim przystapimy do dalszych rozwazan, pozytywne bedzie podsumowac to, cosmy dotad ustalili w związku z naszym ogolnym pojmovaniem problemow psychologii spolecznej. Natura ludzka nie jest biologicznie dana wrodzona i niezmienna suma wszelkich popedow ani tez nie jest bezdusznym odbiciem wzorow kulturowych, do ktorych gladko sie adaptuje; jest wytworem ludzkiej ewolucji, lecz rzadza nia takze okreslone mechanizmy i prawa. Pewne czynniki sa w niej trwale i niezmiennie; sa nimi koniecznosc zaspokojenia fizjologicznie uwarunkowanych popedow i potrzeba unikania izolacji i moralnego osamotnienia.

Ukazaliśmy, jak jednostka zmuszona jest do przyjęcia sposobu życia wynikłego z systemu produkcji i dystrybucji właściwych danemu społeczeństwu. W procesie dynamicznego przystosowania do kultury narastają potężne dążności i pragnienia, które stają się motywami działań i uczuć człowieka. Bez względu na to, czy jednostka jest czy nie jest świadoma tych dążeń, są one potężne i z chwilą kiedy się rozwinęły, wymagają zaspokojenia. Ich potęga skutecznie wpływa na kształtowanie się procesów społecznych. Jak czynniki ekonomiczne, psychologiczne i ideologiczne oddziałują na siebie wzajemnie i jaki ogólny wniosek można z tego oddziaływania wysnuć, rozważymy w toku naszej analizy reformacji i faszyzmu⁸. Rozważania te będą się zawsze skupiać wokół głównego motywu niniejszej książki: człowiek, zdobywając coraz więcej wolności w sensie wyzwolenia się z pierwotnej tożsamości z naturą i wyodrębniając się jako jednostka, staje wobec konieczności wyboru: albo zespoli się ze światem w spontanicznej akcji miłości i twórczej pracy, albo będzie szukał bezpieczeństwa w takiej więzi ze światem, która oznacza utratę wolności i dezintegrację osobowości własnej.⁹

2. Narodziny jednostki i dwuznaczność wolności.

Zanim przystąpimy do naszego głównego tematu: czym jest wolność dla współczesnego człowieka oraz dlaczego i jak pragnie on od niej uciec - musimy w pierwszej kolejności rozważyć pewną ideę, która może się wydawać raczej mało aktualna. Jest ona jednak niezbędna przesłanką dla zrozumienia naszej analizy wolności w nowoczesnym społeczeństwie. Mam na myśli ideę głoszącą, iż wolność jest specyficzną cechą ludzkiej egzystencji jako takiej - i dalej - że jej znaczenie zmienia się zależnie od stopnia świadomości człowieka i pojęcia o sobie samym jako bycie niezależnym i wyodrębnionym.

Spółeczna historia człowieka datuje się od chwili, kiedy wyłonił się on ze stanu jedności ze światem przyrody uświadamiając sobie swoją odrębność od otaczającej go natury i innych ludzi. Świadomość ta jednak przez długie wieki historii pozostawała przyćmiona. Jednostka nadal była ściśle związana z przyrodą i społecznością, z których się wyłoniła; będąc już w pewnym stopniu świadoma siebie jako oddzielnej istoty, czuła się zarazem częścią otaczającego świata. Narastający proces wyzwolenia się jednostki z jej pierwotnych więzów, proces, który moglibyśmy nazwać indywiduacją, osiągnął, jak się zdaje, swój szczyt w historii nowożytnej w ciągu wieków od reformacji do doby obecnej.

W historii życia jednostki odnajdujemy ten sam proces. Dziecko rodzi się, kiedy przestaje już stanowić jedno ze swą matką, i staje się odseparowanym od niej biologicznym istnieniem. Mimo że ta separacja biologiczna jest zaczątkiem jednostkowej egzystencji ludzkiej, dziecko jeszcze przez długi okres tworzy ze swą matką funkcjonalną jedność.

Do momentu, w którym jednostka, mówiąc obrazowo, nie przetrnie całkowicie powiązań, jaka sprzega ją ze światem zewnętrznym, nie jest ona wolna; lecz więzy te zapewniają jej bezpieczeństwo, dają poczucie przynależności i zakorzenienia. Proponuję nazwać ową więź, która istniała, zanim proces indywiduacji doprowadził do pełnego wyłonienia się jednostki, więzią pierwotną. Jest ona organiczna w tym sensie, że stanowi etap normalnego ludzkiego rozwoju; jej efektem jest brak indywidualności, lecz jednocześnie zapewnia ona jednostce bezpieczeństwo i ogólną orientację. Jest to więź, która sprzega dziecko z matką, członka pierwotnej społeczności z jego klanem i przyrodą, podobnie jak człowieka średniowiecznego z jego kastą i kościołem. Z chwili osiągnięcia stadium pełnej indywiduacji i całkowitego wyzwolenia z tej pierwotnej więzi, jednostka staje wobec nowego zadania: zorientowania się i zakotwiczenia w świecie, zapewnienia sobie bezpieczeństwa w inny sposób niż uprzednio, w

swej przedjednostkowej egzystencji. Wolność zatem znaczy tu coś innego, niż znaczyła przed osiągnięciem tego stopnia ewolucji. Tu wypada przerwać, aby wyjaśnić bliżej te idee, odnosząc ją bardziej konkretnie do jednostki i rozwoju społecznego.

Stosunkowo gwałtowna przemiana z egzystencji płodowej w człowieczą i odcięcie pępowiny wyznaczają niezależność niemowlęcia od ciała matki. Jednakże niezależność ta naprawdę dotyczy tylko separacji - w brutalnym sensie tego słowa - dwóch ciał. Funkcjonalnie biorąc, dziecko pozostaje nadal częścią matki. Matka karmi je, nosi, dba o każdą jego życiową potrzebę. Z wolna dziecko zaczyna traktować matkę i inne obiekty jako byty od siebie odrębne. Jednym z czynników tego procesu jest ogólny rozwój fizyczny dziecka i rozwój jego systemu nerwowego, fizyczna i umysłowa zdolność chwytania przedmiotów i władania nimi. Dzięki swej własnej aktywności dziecko poznaje świat zewnętrzny. Dalszym etapem procesu indywiduacji jest wychowanie. Proces ten pociąga za sobą liczne frustracje i zakazy, które zmieniają rolę matki na rolę osoby zmierzającej do celów sprzecznych z dążeniami dziecka, a nieraz wręcz wrogiej i niebezpiecznej¹. Antagonizm ten, stanowiący część procesu wychowawczego, choć bynajmniej nie jego całość, jest ważnym czynnikiem zastrzegającym rozróżnienie między ja a ty.

Upłynie parę miesięcy od dnia urodzenia, nim dziecko nauczy się z trudem rozpoznawać drugą osobę i zdolne będzie reagować uśmiechem; przejdą lata, zanim przestanie utożsamiać się z całym światem². Do tego czasu będzie objawiał się szczególny rodzaj egocentryzmu typowego u dzieci, egocentryzmu nie wykluczającego tkliwości i zainteresowania innymi ludźmi na tyle, na ile owych innych dziecko jeszcze w swoim doświadczeniu nie wyodrębniło ostatecznie od samego siebie. Z tego samego powodu szukanie oparcia w autorytecie ma w tych pierwszych latach odmienne znaczenie aniżeli później. Rodzice lub jakakolwiek inna władza nie są traktowani jako zasadniczo oddzielne byty, są częścią dziecięcego świata, świat ten zaś wciąż jest częścią dziecka; dlatego podporządkowanie się im jest czymś jakościowo odmiennym od podporządkowania, jakie zachodzi, kiedy dwie jednostki zostają faktycznie odseparowane.

Uderzająco trafny opis nagłego uświadomienia sobie własnej indywidualności u dziesięcioletniego dziecka dał nam R. Hughes w Orkanie na Jamajce :

I wtedy wydarzyło się coś - tylko Emilce - co miało pewne znaczenie. Pojęła nagle, że jest sobą, zrozumiała niespodziewanie, czym jest.

Trudno pojąć i wyjaśnić, dlaczego nie zdarzyło się to pięć lat wcześniej albo później i dlaczego akurat tego popołudnia.

Bawiła się w budowanie domków w kacie na dziobie za winda kotwiczna (zawiesiła tam coś w rodzaju kółki) i wreszcie znudzona poszła, raczej bez określonego celu, ku rufie, błądząc myślami dokoła jakichś pszczoł, jakichś wrozek. Wówczas to oślniło ją odkrycie, że ona to jest ona.

Stanęła jak wryta i zaczęła sama siebie oglądać, to znaczy wszystko, co mieściło się w zasięgu jej wzroku. Niewiele tego było, przód postaci w skrocie, sukienka i ręce, gdy je podniosła, by lepiej obejrzeć; lecz wystarczyło dla nabrania pewnego pojęcia o tym małym ciele, które - jak sobie nagle zdała sprawę - należało do niej.

Zasmiała się dość ironicznie. No proszę! - pomyślała. Wyobraź sobie, jesteś zamknięta jak w więzieniu. Wyjść już z tego nie możesz i to przez długi czas. I musisz sobie jakos radzić z tym ciałem jako dziecko, a potem jako dorosły i potem jako stary człowiek, zanim się pozbedziesz tego wariackiego odzienia.

Aby jej w momencie tak ważnym nikt nie przeszkodził, wdrapała się po wantach na ulubione miejsce na szczycie masztu. Bawiło ją przy tym zupełnie świeże stwierdzenie, że każdy ruch ramienia czy nogi jest jej tak posłuszny. Pamięć podpowiadała, oczywiście, że zawsze tak

było, lecz nigdy przedtem nie zdawała sobie sprawy, że to jest takie zadziwiające! Gdy siedziała już w swoim gniazdku, zaczęła z najwyższą uwagą przyglądać się skorze na dłoniach: to była jej skóra. Sciągnęła sukienkę z jednego ramienia i zerknawszy przez dekolt do wnętrza, by sprawdzić, czy rzeczywiście jej ciało się tam znajduje, to znaczy jego dalszy ciąg, przytuliła gołe ramię do policzka. Zetknięcie twarzy z ciepłym zagłębieniem ramienia było przyjemnie podniecające jak pełna czułości pieśczość. Lecz czy uczucie to płynęło z policzka, czy z ramienia, co było źródłem pieśczości, a co jej przedmiotem, tego już nie potrafiła sobie uświadomić.

Z chwila, gdy odkryła zdumiewający fakt, że teraz jest Emilia Bas-Thornton (sama zresztą nie wiedziała, dlaczego wstawiła to <<teraz>>, ponieważ na pewno nie miała na myśli owej bzdurnej teorii zakładającej, że przedtem mogła istnieć jako ktoś inny), zaczęła poważnie zastanawiać się nad konsekwencjami tego faktu³.

W miarę swojego wzrostu, do momentu zerwania pierwotnej wieży, dziecko coraz usilniej szuka wolności i niezawisłości. Ale losy tych poszukiwań nie będą w pełni zrozumiałe, jeśli nie uprzytomnimy sobie dialektycznego charakteru tego procesu narastającej indywiduacji.

Proces ten ma dwa aspekty: pierwszy polega na tym, że dziecko wzmacnia się fizycznie, uczuciowo i umysłowo. Wzrasta intensywność i aktywność każdej z tych sfer. Jednocześnie następuje coraz większa ich integracja. Rozwija się zorganizowana struktura, kierowana wolą i rozumem jednostki. Jesli by ta zorganizowana i zintegrowana całość osobowości nazwać "ja", można by również powiedzieć, że jednym z aspektów narastającego procesu indywiduacji jest wzrost poczucia własnej siły. Granice narastania indywiduacji i wzrostu "ja" określone są częściowo warunkami indywidualnymi, ale głównie warunkami społecznymi. Chociaż bowiem różnice między jednostkami wydają się pod tym względem wielkie, każda społeczność charakteryzuje określony poziom indywiduacji, którego normalna jednostka nie może przekroczyć.

Drugim aspektem procesu indywiduacji jest wzmagająca się samotność. Wież pierwotna zapewnia bezpieczeństwo i podstawową jedność ze światem zewnętrznym. W miarę jak dziecko wylania się z tego świata, uświadamia sobie, że jest samo, że jest istotą wyodrębnioną spośród wszystkich innych. To odseparowanie od świata, który w porównaniu z własną jednostkową egzystencją jest czymś przytłaczająco silnym i potężnym, często zaś groźnym i niebezpiecznym, rodzi uczucie niemocy i niepokoju. Dopóki człowiek stanowił integralną część świata, nieswiadom swych możliwości samodzielnego działania i ponoszenia odpowiedzialności za nie, nie musiał żywić takich obaw. Z chwila kiedy się stał jednostką, został sam w obliczu świata z jego wszystkimi niebezpieczeństwami i przytłaczającą potęgą.

Rodzi się teraz dążność do wyrzeczenia się swej indywidualności i przezwyciężenia uczucia samotności i bezsily przez zupełne roztopienie się w świecie zewnętrznym. Dążność ta i wynikające z niej nowe wieże są jednak identyczne z pierwotną wieżą, zerwaną w samym procesie wzrostu. Podobnie jak dziecko nie może - w sensie fizycznym - wrócić do łona matki, tak samo nie może - w psychicznym sensie - odwrócić procesu indywiduacji. Usiłowania takie nabierają nieodwołalnie charakteru podporządkowania, w którym podstawowa sprzeczność między autorytetem a podporządkowującym mu się dzieckiem nie da się nigdy wyeliminować. Dziecko może w swej świadomości czuć się bezpiecznie, ale podświadomie zdaje sobie sprawę, że płaci za to utratą siły i integralności swojego "ja". Tak więc wynik podporządkowania się jest wprost przeciwny do zamierzonego: podporządkowanie się wzmacnia u dziecka poczucie zagrożenia, a jednocześnie rodzi wrogość i skłonność do buntu, tym bardziej przerazająca, że skierowana przeciw tym właśnie osobom, od których dziecko pozostaje - albo staje się - zależne.

Podporządkowanie nie jest jednak jedynym sposobem uniknięcia samotności i poczucia lęku. Inny sposób, jedynie twórczy i nie prowadzący do nierozwiązalnego konfliktu, to spontaniczny

związek z ludźmi i przyroda, związek, który łączy jednostkę ze światem, nie eliminując jej osobowości. Ten rodzaj związku - którego najwyższym wyrazem jest miłość i twórcza praca - wyrasta z integralności i siły całej osobowości człowieka i wobec tego podlega tym samym ograniczeniom co rozwój własnego "ja".

Problem podporządkowania i spontanicznego działania jako alternatywnych skutków wzrastającej indywiduacji zostanie omówiony szczegółowo w dalszych rozdziałach; tu pragnę jedynie wskazać na ogólną zasadę dialektycznego procesu będącego efektem wzrastającej indywiduacji i wzrastającej wolności jednostki. Kiedy dziecko nie jest krepowane owymi ograniczającymi więzami, rozwija się swobodniej i swobodniej wyraża własną indywidualność. Równocześnie jednak uwalnia się od świata, który gwarantował mu pewność i bezpieczeństwo. Proces indywiduacji oznacza wzrost siły i zintegrowanie osobowości jednostki; jest on jednak równocześnie procesem, w którym ginie pierwotna tożsamość z innymi i w którym dziecko coraz bardziej się od nich odosabia. To wzmagające się odosobnienie może doprowadzić do izolacji, która ma charakter opuszczenia i wzbudza intensywne uczucie lęku i zagrożenia; może także, jeśli dziecko było zdolne rozwinąć w sobie niezbędną ku temu siłę wewnętrzną i postawę twórczą, wywołać nowy rodzaj bliskości i solidarności z innymi ludźmi.

Gdyby każdy krok w kierunku odosobnienia i indywiduacji szedł w parze z odpowiednim wzrostem własnego "ja", dziecko rozwijałoby się harmonijnie. Tak się jednak nie dzieje. Podczas gdy proces indywiduacji odbywa się automatycznie, wzrost własnego "ja" jest hamowany przez mnóstwo indywidualnych i społecznych czynników. Rezultatem rozżewu między tymi dwiema tendencjami jest nieznosne uczucie izolacji i bezsilności, co prowadzi z kolei do mechanizmów psychicznych, opisanych dalej jako mechanizmy ucieczki.

Również filogenetycznie można historię człowieka scharakteryzować jako proces wzrostu indywiduacji i narastania wolności. Z praludzkiego stadium wyprowadzają człowieka pierwsze kroki w stronę wyzwolenia z niewoli instynktów. Jeśli przez instynkt rozumiemy bedziemy specyficzny wzór działania, zdeterminowany wrodzonymi strukturami systemu nerwowego, to w świecie zwierzęcym zaobserwujemy pewną wyraźną tendencję⁴. Im niżej znajduje się jakieś zwierze na drabinie rozwoju, tym bardziej jego dostosowanie do przyrody i jego wszelkie czynności kontrolowane są przy pomocy mechanizmów instynktu i odruchu. Słynne organizacje społeczne niektórych owadów powstają w całości dzięki instynktowi. I odwrotnie, im wyżej na skali rozwoju znajduje się zwierze, tym większa w chwili narodzin ujawnia plastyczność wzorów postępowania, a mniejsza doskonałość strukturalnego przystosowania. Człowiek jest ukoronowaniem tej ewolucji. Spośród wszystkich zwierząt jest on w momencie urodzenia istotą najbardziej bezradną. Jego przystosowanie do przyrody opiera się zasadniczo na procesie uczenia się, a nie na zdeterminowaniu przez instynkty.

Instynkt... to malejąca, jeśli nie zanikająca kategoria u wyższych form zwierząt, szczególnie u człowieka.⁵

Egzystencja ludzka zaczyna się wtedy, kiedy niedobór działania przez instynkty przekracza pewien punkt; kiedy dostosowanie do przyrody traci charakter przymusu, a sposób działania przestaje być utrwalony w mechanizmach dziedziczenia. Innymi słowy, egzystencja ludzka i wolność są od początku nierozłączne. Słowo wolność jest użyte tu nie w sensie pozytywnym, wolność do, lecz w sensie negatywnym, wolność od, a mianowicie wolność od instynktownie zdeterminowanego działania.

Wolność w omawianym właśnie sensie jest darem dwuznacznym. Człowiek nie przychodzi na świat wyposażony do działania tak, jak zwierzę⁶; jest o wiele dłużej zależny od rodziców aniżeli którekolwiek ze zwierząt, a jego reakcje na otoczenie są wolniejsze i mniej skuteczne niż automatycznie regulowane działania instynktowne. Brnie poprzez różnego rodzaju niebezpieczeństwa i lęki wynikłe z owego braku wyposażenia w instynkt. A jednak ta zupełna

bezradność człowieka jest fundamentem, na którym opiera się cały jego dalszy rozwój; biologiczna słabość człowieka warunkuje kulturę ludzką.

Człowiek od zarania swego istnienia staje wobec wyboru między różnymi trybami postępowania. U zwierzęcia zachodzi nieprzerwany łańcuch reakcji, poczynając od takiego bodźca, jak głód, a kończąc na mniej lub bardziej ustalonym toku działania, które zanika wraz z zanikiem napięcia wywołanego przez bodziec. U człowieka ten łańcuch jest przerywany. Bodziec trwa, ale rodzaj zaspokojenia pozostaje otwarty, tzn. człowiek musi wybierać między różnymi sposobami postępowania. W miejsce z góry określonej instynktownej akcji człowiek musi rozważyć w swym umyśle różne możliwe sposoby działania; zaczyna myśleć. Zmienia swoją rolę w przyrodzie z czysto biernej adaptacji na czynną; zaczyna wytwarzać. Wynajduje narzędzia, a opanowując w ten sposób przyrodę coraz bardziej się od niej oddala. Zyskuje mglistą świadomość swojej odrębności - a raczej odrębności swojej grupy - tego, że nie jest tożsamy z przyrodą. Świta mu tragizm jego losu: być częścią natury, a zarazem przekraczać ją. Uświadamia sobie, że śmierć stanowi jego ostateczne przeznaczenie, nawet jeśli usiłuje zadac temu kłam w swych przeroznych fantazjach.

Biblijny mit o wygnaniu człowieka z raju jest szczególnie wymownym przedstawieniem podstawowej relacji człowieka i wolności.

Mit ową utożsamia początek dziejów ludzkości z aktem wyboru, ale cały nacisk kładzie na grzeszność tego pierwszego aktu wolności i wynikłe stąd cierpienie. Mężczyzna i kobieta żyją w rajskim ogrodzie w doskonałej harmonii ze sobą i z naturą. Panuje spokój, nie trzeba pracować; nie istnieje wybór, wolność ani nawet myślenie. Człowiekowi wzbroniono spożywania z drzewa wiadomości dobrego i złego. Postępuje wobec boskiego nakazu, narusza stan harmonii z przyrodą, której jest częścią, dopóki poza nią nie wykracza. Z punktu widzenia Kościoła, reprezentującego tu władzę, jest to nieuchronnie grzech. Z punktu jednak widzenia człowieka jest to początek ludzkiej wolności. Działac wobec rozkazów Boga - znaczy uwolnić się od przymusu, wydzwignąć z nieswiadomej przedczłowieczej egzystencji do poziomu człowieka. Działanie wobec nakazów władzy, popełnienie grzechu, jest w swym pozytywnym ludzkim aspekcie pierwszym aktem wolności, tj. pierwszym ludzkim aktem. W micie grzech - od strony formalnej - jest postępowaniem przeciw boskiemu nakazowi; od strony materialnej jest spożyciem owocu z drzewa poznania. Akt nieposłuszeństwa jako akt wolności jest początkiem rozumu. Mit mówi też o dalszych następstwach pierwszego aktu wolności. Naruszona została pierwotna harmonia między człowiekiem a naturą. Bóg ogłasza wojnę między mężczyzną a kobietą i wojnę między naturą a człowiekiem. Człowiek oddzielił się od przyrody, stając się jednostką zrobił pierwszy krok w kierunku uczłowieczenia. Dokonał pierwszego aktu wolności. Mit akcentuje spowodowane tym cierpienie. Przekroczenie natury, wyobcowanie się od niej i od drugiej ludzkiej istoty sprawia, że człowiek staje nagi i zawstydzony. Jest sam i jest wolny, lecz zarazem bezsilny i przerażony. Świeżo zdobytą wolność wydaje mu się przekleństwem; uwolnił się ze słodkich wiewiórek raju, lecz nie dość jest wolny, aby rzadzić sobą i realizować swoją osobowość.

Wolność od nie jest identyczna z pozytywną wolnością, z wolnością do. Wylanianie się człowieka z przyrody jest procesem długotrwałym; człowiek pozostaje w dużej mierze związany ze światem, z którego wyszedł; zostaje nadal częścią natury - ziemi, na której żyje, słońca, księżyca, gwiazd, drzew i kwiatów, zwierząt i grup ludzkich, z którymi jest sprzęgnięty więzami krwi. Pierwotne religie świadczą o tym poczuciu jedności człowieka z przyrodą. Ożywiona i nieożywiona przyroda jest częścią ludzkiego świata czy też, formułując inaczej, człowiek wciąż jest częścią świata przyrody.

Owe pierwotne wiezi hamują pełny rozwój człowieka; stają na drodze rozwoju jego rozumu i

zdolności krytycznych; pozwalają poznawać siebie i innych jedynie poprzez jego albo ich uczestnictwo w klanie lub innej wspólnotie społecznej czy religijnej, a nie wprost jako istoty ludzkie; innymi słowami, hamują jego rozwój jako jednostki wolnej, samostanowiącej o sobie, produktywniej. Istnieje jednak jeszcze drugi aspekt. Owo utożsamienie z przyrodą, klanem czy religią daje jednostce poczucie bezpieczeństwa. Zajmuje ona swe bezsporne miejsce w strukturalnej całości, do której należy, w której tkwi korzeniami. Może cierpieć głód i ucisk, lecz nie cierpi najgorszej z mak - zupełnego osamotnienia i zwątpienia.

Widzimy, że proces narastania ludzkiej wolności posiada taki sam dialektyczny charakter, jaki zaobserwowaliśmy w jednostkowym procesie rozwoju. Z jednej strony jest to proces rosnącej siły i integracji, opanowywania przyrody, wzrastającej mocy ludzkiego rozumu i rosnącej solidarności z innymi ludzkimi istotami, lecz z drugiej strony ta rosnąca indywidualizacja oznacza coraz większą izolację i niepewność, a przez to coraz większe zwątpienie we własną rolę we wszechświecie i w sens własnego życia, a więc potęgujące się uczucie bezsilności i znikomości człowieka jako jednostki.

Gdyby proces rozwoju ludzkiego odbywał się harmonijnie, gdyby trzymał się pewnego planu, wówczas obie strony rozwoju - rosnąca siła i rosnąca indywidualizacja - mogłyby być dokładnie zrównoważone. W rzeczywistości, dzieje ludzkości to wieczna walka i zmaganie. Każdy krok w stronę indywidualizacji przynosił ludziom nowe zagrożenie. Raz rozluźnione więzi pierwotne nie dawały się naprawić. Nie ma powrotu do utraconego raju. Istnieje tylko jedno możliwe, twórcze rozwiązanie dla złączenia zindywidualizowanego człowieka ze światem: aktywna solidarność z wszystkimi ludźmi, spontaniczna działalność, miłość i praca, dzięki którym człowiek zjednoczy się na nowo ze światem, już nie z pomocą pierwotnych więzi, lecz jako wolna i niezależna jednostka.

Jeśli jednak ekonomiczne, społeczne i polityczne warunki, od których zależy cały proces indywidualizacji, nie dają podstawy do urzeczywistnienia się indywidualności ludzkiej we wspomnianym wyżej sensie, a równocześnie ludzie stracili ową więź, która zapewniała im bezpieczeństwo, wówczas rozbieżność ta sprawia, że wolność staje się nieznosnym ciężarem. Staje się równoznaczna ze zwątpieniem, z życiem pozbawionym sensu i celu. Wtedy to rodzi się potężna tendencja ucieczki od tego rodzaju wolności, bądź to ku podporządkowaniu się, bądź też w stronę jakiegokolwiek związku z ludźmi i ze światem, który zapewniłby uwolnienie się od niepewności, nawet za cenę utraty własnej wolności.

Historia Europy i Ameryki począwszy od końca wieków średnich - to dzieje wylania się człowieka jako jednostki. Proces ten rozpoczął się we Włoszech w epoce odrodzenia i wydaje się, że dopiero teraz osiągnął swój szczyt. Trzeba było czterystu lat dla obalenia średniowiecznego świata i uwolnienia ludów od najbardziej jawnych ograniczeń. Lecz owemu rozwojowi umysłowemu i emocjonalnemu jednostki ludzkiej na wielu płaszczyznach oraz jej uczestnictwu w osiągnięciach kultury w stopniu dotąd nie spotykanym towarzyszył zarazem rozróżnienie między wolnością od a wolnością do. Ta dysproporcja między wolnością od wszelkich więzów a brakiem możliwości pozytywnej realizacji wolności i osobowości doprowadziła w Europie do panicznej ucieczki w nowe kajdany, a przynajmniej w zupełne zubożenie.

Nasze rozważania nad znaczeniem wolności dla człowieka współczesnego zaczniemy od analizy obrazu kultury w Europie u schyłku średniowiecza i z początkiem czasów nowożytnych. W okresie tym ekonomiczna baza zachodnich społeczeństw uległa radykalnym zmianom, którym towarzyszyły równie radykalne zmiany w strukturze osobowości człowieka. Zrodziło się wówczas nowe pojęcie wolności, które znalazło swój najbardziej znamienity wyraz ideologiczny w nowych doktrynach religijnych, mianowicie w doktrynach reformacji. Każda próba zrozumienia problemu wolności we współczesnym społeczeństwie musi jako

punkt wyjścia wziąć pod uwagę ów okres, w którym zostały położone podwaliny współczesnej kultury; ten bowiem właśnie etap kształtowania się współczesnego człowieka wyraźniej niż jakikolwiek etap późniejszy pozwala nam zapoznać się z dwuznacznym sensem pojęcia wolności, funkcjonującym w całym nurcie współczesnej kultury: z jednej strony wzrastająca niezależność człowieka od zewnętrznych przymusów, z drugiej strony wzrastająca izolacja i w wyniku stąd poczucie znikomości i bezsilności jednostki. Te dwa nowe elementy w strukturze osobowości człowieka zrozumiemy lepiej, jeśli zbadamy ich pochodzenie; dopiero bowiem analizując zasadnicze cechy kapitalizmu i indywidualizmu i ich źródła, można skonfrontować je z systemem ekonomicznym i typem osobowości, które zasadniczo różniły się od naszego. Właśnie ten kontrast ułatwia zrozumienie osobliwości współczesnego systemu społecznego, sposobu, w jaki ukształtował on strukturę charakteru żyjących w nim ludzi i nowego ducha, zrodzonego w wyniku owej zmiany osobowości.

Następny rozdział wykaze również, że okres reformacji jest bliższy współczesności, niż mogłoby się wydawać na pierwsze wejrzenie; i rzeczywiście, mimo wszystkich oczywistych różnic między tymi dwiema epokami, nie było przypuszczalnie od szesnastego wieku okresu tak uderzająco podobnego do naszego, jeśli idzie o dwoistość pojęcia wolności. Reformacja jest jednym ze źródeł takiego pojmowania ludzkiej wolności i autonomii, jakie reprezentuje współczesna demokracja. Podkreślając jednak zawsze - szczególnie w krajach niekatolickich - ten aspekt reformacji, w dużej mierze pomija się milczeniem inny: akcentowanie zła ludzkiej natury, znikomość i bezsilność jednostki, konieczność podporządkowania się zewnętrznej władzy. Ta idea bezwartościowości jednostki, jej zasadniczej niezdolności polegania na sobie samej i jej potrzeby uległości - jest również głównym motywem hitlerowskiej ideologii, z tym jednak, że w tej ostatniej brak podkreślenia znaczenia wolności i zasad moralnych, co stanowiło nieodłączny element protestantyzmu.

Ale nie tylko to ideologiczne podobieństwo sprawia, że studium piętnastego i szesnastego wieku jest szczególnie owocnym punktem wyjścia dla zrozumienia aktualnej sytuacji. Istnieje także zasadnicza analogia sytuacji społecznej. Spróbuję wykazać, jak dalece owa analogia jest odpowiedzialna za podobieństwo ideologiczne i psychologiczne. Wówczas, jak i obecnie, tradycyjnemu sposobowi życia ogromnej części ludności zagrażały rewolucyjne zmiany w organizacji ekonomicznej i społecznej. Szczególnie klasom średnim, tak jak dziś, zagrażały potężne monopole i przemożna siła kapitału; z kolei groźba ta miała ważny wpływ na ducha i ideologię zagrożonego odłamu społeczeństwa, potęgując u jednostki uczucie osamotnienia i własnej znikomości.

3. Wolność w epoce reformacji.

Dziedzictwo średniowiecza a odrodzenie.
Okres reformacji.

3.1. Dziedzictwo Średniowiecza i Odrodzenie.

Obraz średniowiecza zniekształcono¹ w dwojaki sposób. Nowoczesny racjonalizm uważał średniowiecze za okres szczególnej ciemnoty. Wskazywano na powszechny brak wolności osobistej, na wyzysk mas ludności przez znikomą mniejszość, na przesady i ignorancję, na

ograniczonosc, sprawiajaca, ze chlop okoliczny - nie mowiac juz o kims z dalszych stron - byl dla mieszkancza miasta obcy, podejrzany i niebezpieczny. Z drugiej strony, sredniowiecze bylo idealizowane, przewaznie przez reakcyjnych filozofow, choc nieraz i przez postepowych krytykow wspolczesnego kapitalizmu. Zwracali oni uwage na znaczenie solidarnosci, podporzadkowanie potrzeb ekonomicznych potrzebom ludzkim, na bezposredniosc i rzetelnosc stosunkow miedzyludzkich, na ponadnarodowa doktryne Kosciola katolickiego i poczucie bezpieczenstwa - tak charakterystyczne dla sredniowiecza. Oba obrazy sa prawdziwe; to, co oba zniekształca, to uwypuklanie jednego z nich, a przymykanie oczu na drugi.

W przeciwienstwie do spoleczenstwa nowozytnego sredniowiecze charakteryzowal brak wolnosci indywidualnej. W poczatkach tego okresu kazdy czlowiek byl przykuty do swej roli w porzadku spolecznym. Mial znikomaa szanse ruchliwosci spolecznej - przejscia z jednej klasy do drugiej, wlasciwie nie mogl nawet poruszac sie w sensie geograficznym - z miasta do miasta czy z kraju do kraju. Zmuszony byl, niemal z reguly, zyc tam, gdzie sie urodzil. Nieraz nie mial nawet swobody ubierania sie, jak mu sie podobalo, ani jedzenia tego, co lubil. Rzemieslnik musial sprzedawac wedlug okreslonej ceny, a chlop na okreslonym miejscu, mianowicie na targu miejskim. Czlonkowi cechu nie wolno bylo wyjawiac nikomu, kto nie byl czlonkiem jego cechu, jakichkolwiek technicznych sekretow produkcji, byl natomiast zobowiazany dopuscic kazdego czlonka tegoz cechu do wspoludzialu w korzystnym zakupie surowca. Zycie osobiste, ekonomiczne i spoleczne podlegalo prawom i obowiazkom, od ktorych praktycznie nie byla wolna zadna sfera dzialalnosci.

A jednak czlowiek, nie bedac wolny we wspolczesnym tego slowa znaczeniu, nie czul sie ani samotny, ani odizolowany. Zajmujac od urodzenia swoje wyraznie okreslone, niezmiennie i niekwestionowane miejsce w swiecie spolecznym, tkwil w strukturalnej calosci, dzieki temu zycie mialo sens i nie bylo w nim potrzeby ani miejsca na watpliwosci. Czlowieka identyfikowano z jego rola w spoleczenstwie; byl chlopem, rzemieslnikiem, rycerzem, nie zas jednostka, ktora przypadkowo trudni sie tym lub owym. Porzadek spoleczny pojmowano jako porzadek naturalny, a czlowiek dzieki temu, ze stanowil scisle okreslona jego czesc, mial poczucie bezpieczenstwa i przynalezenia. Wspolzawodnictwo wystepowalo stosunkowo rzadko. Przychodzilo sie na swiat w okreslonej sytuacji ekonomicznej, ktora gwarantowala wyznaczony przez tradycje poziom zycia, podobnie jak nakladala ekonomiczne zobowiazania na wyzej stojacych w hierarchii spolecznej. Lecz w granicach wlasnego kregu spolecznego jednostka miala duza swobode wypowiedzenia sie w swej pracy i w swym zyciu uczuciowym. I chociaz nie istnial indywidualizm w dzisiejszym rozumieniu, jako nieograniczony wybor sposrod wielu mozliwych sposobow zycia (owa wolnosc wyboru, ktora jest przewaznie abstrakcja), w zyciu nie braklo bynajmniej konkretnych przejawow indywidualizmu.

Bylo wowczas wiele bolu i cierpienia, lecz byl rowniez i Kosciol, ktory czynil owo cierpienie znosniejszym, tlumaczac je jako skutek Adamowego grzechu oraz indywidualnych grzechow kazdego czlowieka. I chociaz Kosciol podsycal w ludziach poczucie winy, to jednoczesnie zapewnial jednostke o swej nieograniczonej milosci do wszystkich swoich dzieci, ukazujac im droge do wiary w przebaczenie i milosc Boza. Stosunek do Boga polegaj raczej na ufnosci i milosci anizeli na zwatpieniu i strachu. Podobnie jak chlop i mieszczanin rzadko przekraczali granice swych malych geograficznych terytoriow, tak samo wszechswiat byl ograniczony i nietrudny do wyjasnienia. Ziemia i czlowiek stanowiły jego srodek, niebo lub pieklo byly miejscem przyszlego zycia, wszystkie zas czynnosci od urodzin do smierci byly latwo czytelne w swych przyczynowych zwiazkach.

Jakkolwiek spoleczenstwo o takiej strukturze zapewnialo czlowiekowi bezpieczenstwo, to rownoczesnie trzymalo go w karbach. Byla to innego rodzaju niewola niz ta, ktora w pozniejszych wiekach stworzyl autorytaryzm i inne formy ucisku. Sredniowieczne spoleczenstwo nie pozbawilo jednostki wolnosci, poniewaz jednostka jeszcze nie istniala;

człowiek był wciąż sprzęgnięty ze światem wieża pierwotna. Poza swoją rolę społeczną (która wówczas była także jego rolą przyrodzoną) nie postrzegał jeszcze siebie jako jednostki ani też nie postrzegał żadnej innej osoby jako jednostki. Chłop, który przyszedł do miasta, był obcym; a nawet w obrębie miasta członkowie różnych grup społecznych czuli wzajemną obcość. Świadomość siebie, innych i świata jako odrębnych całości nie rozwinęła się jeszcze w pełni.

Brak świadomości człowieka jako jednostki w średniowiecznym społeczeństwie znalazł klasyczny wyraz w opisie kultury średniowiecznej u Jakuba Burckhardta:

W wiekach średnich obydwie strony samowiedzy - jedna, skierowana na zewnątrz, druga, zwrócona ku duchowości człowieka - spoczywały niejako pod wspólną zasłoną, sniły lub na wpol senne. Zasłona była utkana z wiary, dziecięcej naiwności i uludy; przez nią oglądane, świat i historia w przedziwnym się ukazywały zabarwieniu, lecz człowiek uważał się tylko za przedstawiciela rasy, stronnictwa, korporacji, rodziny lub jakiegokolwiek innej formy społeczeństwa.²

W późniejszym średniowieczu struktura społeczeństwa i osobowości człowieka uległa przemianom. Osłabła jedność i scentralizowanie średniowiecznego społeczeństwa. Znaczenia nabrały kapitał, indywidualna inicjatywa ekonomiczna oraz współzawodnictwo; rozwinęła się nowa klasa: wsparta na pieniądzu. We wszystkich klasach społecznych dał się zauważyć narastający indywidualizm, który przenikał wszystkie sfery ludzkiej aktywności - smak, moda, sztuka, filozofia i teologia. Pragnę zwrócić tu szczególną uwagę na to, że cały ów proces miał inne znaczenie dla niewielkiej grupy zamożnych i dobrze prosperujących kapitalistów, inne zaś dla chłopstwa, a w szczególności dla średnich klas miejskich, dla których w pewnej mierze oznaczał bogacenie się i szansę indywidualnej inicjatywy, ale zasadniczo zagrażał ich tradycyjnemu trybowi życia. Trzeba od początku pamiętać o tej różnicy, ponieważ ona to właśnie determinowała psychologiczne i ideologiczne reakcje tych różnych grup. Nowy ekonomiczny i kulturalny rozwój przebiegał we Włoszech o wiele intensywniej, a reperkusje znalazły tam w filozofii, w sztuce i w ogólnym stylu życia wyraz o wiele dobitniejszy aniżeli w zachodniej i środkowej Europie. We Włoszech po raz pierwszy jednostka wyłoniła się ze społeczeństwa feudalnego i zerwała więzy, które zapewniały jej bezpieczeństwo, ograniczając ją zarazem. Włoch epoki odrodzenia stał się, mówiąc słowami Burckhardta, pierwotnym spośród synów nowożytnej Europy - pierwszą jednostką.

Niemalże wszystkich czynników ekonomicznych i politycznych sprawiło, że załamanie się średniowiecznego społeczeństwa nastąpiło we Włoszech wcześniej niż w środkowej i zachodniej Europie. Należało do nich położenie geograficzne Włoch i wynikłe stąd korzyści ekonomiczne w okresie, kiedy Morze Śródziemne stanowiło wielki szlak handlowy Europy; walka papieża z cesarstwem, która doprowadziła do powstania wielkiej liczby niezależnych jednostek politycznych; bliskość Wschodu, dzięki czemu niektóre umiejętności, ważne dla rozwoju przemysłu, np. jedwabniczego, rozpowszechniły się we Włoszech znacznie wcześniej niż w innych krajach europejskich.

Te i inne czynniki sprawiły, że powstała we Włoszech potężna klasa wsparta na pieniądzu, której członkowie przepełniali ducha inicjatywy, chęć władzy i ambicja. Feudalne rozwarstwienie klasowe straciło na znaczeniu. Począwszy od dwunastego wieku ludzie stanu szlacheckiego i mieszczaństwo żyli obok siebie wewnątrz murów miasta. W życiu towarzyskim zaczynały zanikać różnice klasowe; urodzenie i pochodzenie mniej znaczyły aniżeli bogactwo.

Z drugiej strony tradycyjny układ społeczny warstw ludowych został również obalony. Jego miejsce zajmują tłumy wyzyskiwanych i uciskanych robotników miejskich. Jak wykazuje Burckhardt, już w 1231 roku polityczne zarządzenia Fryderyka II

zmierzają do zupełnego zniszczenia państwa feudalnego, do przeobrażenia ludu w bezwolną nie uzbrojoną masę, z której można by wyciskać jak największe podatki.³

Wynikiem tej postępującej destrukcji średniowiecznej struktury społecznej było wyłonienie się jednostki we współczesnym znaczeniu. By znowu przytoczyć Burckhardta:

We Włoszech najpierw ulatnia się ta zasłona: wytwarza się obiektywne ujmowanie i traktowanie państwa i w ogóle wszystkich rzeczy; równocześnie jednak powstaje w całej pełni subiektywizm, człowiek staje się jednostką duchową i za taką się uważa. Tak ów Grek wyodrębnił się od barbarzyńców, zindywidualizowany Arab od reszty Azjatów, będących reprezentantami tej samej rasy.⁴

Opis ducha nowo narodzonej jednostki dokonany przez Burckhardta ilustruje to, co powiedzieliśmy w poprzednim rozdziale na temat wyzwolenia się jednostki z więzi pierwotnej. Człowiek odkrywa siebie samego i innych jako jednostki, jako odrębne istnienia; odkrywa naturę jako coś zewnętrznego w stosunku do siebie w dwóch aspektach: jako przedmiot teoretycznego i praktycznego opanowywania oraz jako przedmiot przyjemności - dzięki jej pięknu. Człowiek odkrywa świat praktycznie przez odkrywanie nowych kontynentów, duchowo zaś dzięki rozwojowi ducha kosmopolitycznego; w tym duchu Dante mógł rzec: Moja ojczyzna jest cały świat.⁵

Renesans był kulturą bogatej i potężnej klasy wyższej, znajdującej się na szczycie fali wzniesionej przez nawałnice nowych sił ekonomicznych. Masy, pozbawione udziału w bogactwie i władzy grupy rządzącej, straciły poczucie bezpieczeństwa właściwe swemu dawnemu statusowi i stały się bezkształtną masą, której można było schlebiać albo grozić, ale która zawsze pozwalała sobie kierować albo dawała się wyzyskiwać przez stojących u władzy. Wraz z tym nowym indywidualizmem zrodził się nowy despotyzm. Wolność i tyrania, indywidualizm i nieład spletały się nierozdzielnie. Odrodzenie - to nie była kultura drobnych kramarzy i drobnomieszczan, lecz bogatych mieszczan i bogatej szlachty. Ich aktywność ekonomiczna i bogactwo dawały im poczucie swobody i poczucie odrębności. Jednocześnie jednak ci ludzie coś utracili: bezpieczeństwo i poczucie przynależności, które dawała średniowieczna struktura społeczna. Cieszyli się większą swobodą, ale byli również bardziej osamotnieni. Używali swojej władzy i swych bogactw, aby wycisnąć z życia ostatnią kroplę rozkoszy; ale postępując tak, musieli bezlitośnie posługiwać się wszelkimi możliwymi środkami, począwszy od tortur fizycznych, a kończąc na psychologicznej manipulacji, byle tylko panować nad masami i trzymać na wodzy rywali w obrębie własnej klasy. Ta walka na śmierć i życie o utrzymanie władzy i bogactwa zatruwała wszelkie stosunki międzyludzkie. Miejsce solidarności z bliźnim - a przynajmniej z członkiem własnej klasy - zajęła postawa cynicznego wyłączenia się; inne jednostki traktowane były jak przedmioty do użytku czy manipulacji albo bezlitośnie unicestwiane, jeżeli odpowiadało to czyimś celom. Jednostkę cechował bezgraniczny egocentryzm, nienasycona żądza władzy i bogactwa. W rezultacie tego wszystkiego pozytywny stosunek do własnego "ja", poczucie bezpieczeństwa i ufność we własne siły również uległy skażeniu. Własne "ja" stało się takim samym przedmiotem manipulacji, jak inni ludzie. Mamy pewne podstawy, aby wątpić, czy owi potężni kapitaliści czasów odrodzenia czuli się równie bezpieczni i szczęśliwi, jak to się nieraz przedstawia. Wydaje się, jakoby owa nowa wolność przyniosła im dwie rzeczy: wzmożone poczucie siły, a jednocześnie wzmożoną izolację, zwątpienie, sceptycyzm⁶ i - wynikły stąd - niepokój. Zachodzi tu ta sama sprzeczność, jaką napotykałyśmy w filozoficznych pismach humanistów. Równoległe z podkreśleniem godności człowieka, jego indywidualności i siły ukazywali w swej filozofii⁷ niepewność i rozpacz.

Ta fundamentalna niepewność, wynikająca z pozycji odosobnionej jednostki we wrogim jej świecie, wyjaśnia nam genezę pewnego rysu charakterologicznego, który - jak to wykazywał Burckhardt⁸ - znamionował człowieka odrodzenia, a nie istniał - przynajmniej w tym samym nasileniu - u członków średniowiecznej struktury społecznej: namietna żądza sławy. Jeśli sens życia staje się czymś wątpliwym, a stosunek człowieka do innych ludzi i do siebie samego nie zapewnia mu bezpieczeństwa, wtedy sława jest jednym ze środków uciszenia jego wątpliwości.

Pelni ona funkcje, ktora mozna porownac z funkcja piramid egipskich albo chrzescijanska wiara w niesmiertelnosc: wynosi zycie jednostki ponad jego ograniczenia i niestalosc na wyzyny niezniszczalnosc; jezeli czyjes imie znane jest wspolczesnym i jesli mozna miec nadzieje, ze trwac bedzie wieki, wowczas zycie tej osoby nabiera znaczenia i wartosci chocby tylko dzieki oddziwiewi, jaki budzi u innych. Oczywiscie takie rozwiazanie problemu niepewnosci jednostki bylo mozliwe jedynie w grupie społecznej, ktorej czlonkowie posiadali srodki zdobywania slawy. Nie bylo mozliwe w tej samej kulturze dla pozbawionych wladzy mas ludowych ani dla miejskich klas srednich, stanowiacych trzon reformacji.

Zaczelismy nasze rozważania od odrodzenia, poniewaz okres ten jest poczatkiem nowoczesnego indywidualizmu, a takze dlatego, ze prace historykow tego okresu rzucaja pewne swiatlo na czynniki istotne dla glownego procesu analizowanego w niniejszym studium, a mianowicie przejscia czlowieka z egzystencji preindywidualnej do egzystencji, w ktorej ma on pelna swiadomosc siebie jako oddzielnego bytu. Mimo jednak ze idee odrodzenia nie pozostaly bez wplywu na dalszy rozwoj mysli europejskiej, glowne korzenie kapitalizmu, jego struktury ekonomicznej i jego ducha, nie tkwily w kulturze wloskiej poznegu sredniowiecza, lecz w ekonomicznych i społecznych stosunkach w srodkowej i zachodniej Europie oraz w doktrynach Lutra i Kalwina.

Zasadnicza roznicza miedzy tymi dwiema kulturami jest nastepujaca: epoka odrodzenia byla okresem stosunkowo wielkiego rozwoju kapitalizmu handlowego i przemyslowego; społeczeństwem ówczesnym rządzila mala grupa bogatych i poteznych jednostek, tworzac baze społeczna dla filozofow i artystow, ktorzy wyrazali ducha tej kultury. Ze swej strony reformacja byla przede wszystkim religia miejskich klas srednich i nizszych oraz chloptwa. Niemcy takze mialy swych bogatych byznesmenow, takich jak Fuggerzy, lecz nie do nich zwracaly sie nowe doktryny religijne i nie oni stanowili glowna baze rozwojowa nowoczesnego kapitalizmu. Jak to wykazal Max Weber, wlasnie miejskie klasy srednie staly sie kosciem nowoczesnego rozwoju kapitalistycznego na Zachodzie⁹. Zwazywszy calkowicie odmienne tlo społeczne obu ruchow, latwo pojac, ze duch renesansu byl odmienny od ducha reformacji¹⁰. W wyniku rozważan nad teologia Lutra i Kalwina niektore z roznic wyraznie sie uwidocznia. Nasza uwaga skupi sie na zagadnieniu, w jaki sposob wyzwolenie z indywidualnych wiezow wplynelo na strukture charakteru miejskich klas srednich; postaramy sie wykazac, ze protestantyzm i kalwinizm, dajac wyraz nowemu uczuciu wolnosci jednoczesnie zrodzily ucieczke od brzemienia wolnosci.

Na wstepie ukazemy, jak wygladala ekonomiczna i społeczna sytuacja w Europie, a szczegolnie w Europie srodkowej na poczatku szesnastego wieku, nastepnie rozpatrzmy wplyw tej sytuacji na osobowosc ludzi zyjacych w tym okresie, stosunek nauk Lutra i Kalwina do tych psychologicznych czynnikow, a takze stosunek owych nowych doktryn religijnych do ducha kapitalizmu¹¹.

W społeczeństwie sredniowiecznym ekonomiczna organizacja miasta byla wzglednie statyczna. Rzemieslnicy - poczawszy od poznegu sredniowiecza - jednaczyli sie w swych cechach. Kazdy mistrz mial jednego lub dwoch czeladnikow, a liczba mistrzow pozostawala w okreslonym stosunku do potrzeb gminy. Jakkolwiek nigdy nie braklo ludzi ciezko walczacych o byt, na ogol czlonek cechu mogl byc pewien, ze praca rak zdola zarobic na zycie. Jezeli robil dobrze krzesla, buty, chleb, siodla itp., robil tym samym wszystko, co bylo potrzebne dla zapewnienia sobie bezpiecznego zycia na poziomie tradycyjnie przypisanym do jego społecznej pozycji. Mogl polegac na swoich dobrych uczynkach, ze uzyje tutaj tego terminu nie w znaczeniu teologicznym, ale w jego prostym, gospodarczym sensie. Cechy nie dopuszczaly do jakiegokolwiek silniejszej konkurencji posrod swoich czlonkow, narzucajac im wspolprace przy nabywaniu surowcow, w technikach produkcji i cenach wytworow. Na

przekor tendencjom do idealizowania systemu cechowego a wraz z nim calosci zycia sredniowiecznego niektorzy historycy podkreslali, ze cechy zawsze byly przepojone duchem monopolistycznym, ktory staral sie wspierac mala grupe i nie dopuszczac nowo przybylych. Wiekszosc jednak autorow przyznaje zgodnie, ze nawet bez idealizowania mozna stwierdzic, iz cechy opieraly sie na wzajemnej wspolpracy i oferowaly swym czlonkom wzgledne bezpieczenstwo¹².

Jak to podkresla Sombart, sredniowieczny handel byl uprawiany w zasadzie przez wielka liczbe drobnych komersantow. Detal i hurt nie byly jeszcze odseparowane i nawet kupcy, ktorzy wedrowali do obcych krajow, jak np. czlonkowie polnocnoniemieckiej Hanzy, trudnili sie rowniez sprzedaza detaliczna. Do konca wieku pietnastego akumulacja kapitalu przebiegala rowniez nader powoli. Tak wiec drobny kupiec czul sie wowczas o wiele bardziej bezpieczny niz w sytuacji ekonomicznej, jaka nastapila w poznym sredniowieczu, kiedy duzy kapital i monopolistyczny handel nabieraly coraz wiekszego znaczenia.

Niejedna z tych spraw, - powiada profesor Tawney o zyciu w miescie sredniowiecznym - jakie dzisiaj rozstrzyga sie mechanicznie, byla wtedy osobista, bliska i bez posrednia; nie bylo miejsca na organizacje na skale tak wielka, aby jej zasady nie mialy zastosowania do jednostek, ani na doktryne, przygluszajaca wyrzuty sumienia ostatecznym argumentem celowosci i skutecnosci gospodarczej.¹³

To prowadzi nas do sprawy nieodzownej dla zrozumienia sytuacji jednostki w sredniowiecznym spoleczenstwie, a mianowicie do sprawy pogladow etycznych na dzialalnosc gospodarcza nie tylko w ujeciu doktryn Kosciola katolickiego, ale i w swieckim prawodawstwie. W tym punkcie przyjmujemy naswietlenie Tawneya, nie mozna bowiem posadzac go ani o chec idealizacji, ani o uromantycznianie sredniowiecznego zycia. Dwa byly podstawowe zalozenia dotyczace zycia gospodarczego:

interesy gospodarcze sa podporzadkowane istotnemu celowi zycia, ktorym jest zbawienie, i postepowanie w dziedzinie gospodarczej jest jednym z aspektow postepowania jednostki, i ono tez podlega zasadom moralnosci.

Nastepnie Tawney charakteryzuje sredniowieczny poglad na dzialalnosc ekonomiczna :

Dobra materialne sa konieczne: posiadaja wartosc, choc drugorzeczna, gdyz bez nich czlowiek nie moze zyc i pomagac bliznim...

Ale jednak pobudki gospodarcze sa podejrzone; poniewaz sa silnymi namietnosciami, ludzie obawiaja sie ich, ale nie sa tak podli, aby je chwalic...

W teorii sredniowiecznej nie ma miejsca na dzialalnosc gospodarcza nie zwiazana z jakimś celem moralnym, i kladzenie podwalin pod wiedze o spoleczenstwie, oparta na zalozeniu, ze dazenie do zysku jest stala i wymierna sila, ktora trzeba - wraz z innymi silami przyrodzonymi - uznawac za cos nieuniknionego i oczywistego, wydawaloby sie myslicielom sredniowiecznym niemal rownie bezsensowne lub niemoralne, jak opieranie filozofii spolecznej na zalozeniu nieograniczonego dzialania takich cech ludzkich, jak instynkt walki lub plci...

Bogactwa, jak mowi Antonin Florencki, istnieja dla czlowieka, a nie czlowiek dla bogactw...

Dlatego tez na kazdym kroku spotykamy sie z ograniczeniami i ostrzezeniami przeciw zezwalaniu motywow gospodarczym na mieszanie sie do spraw najwazniejszych. Czlowiek ma prawo starac sie posiac tyle bogactwa, ile wymaga tego utrzymanie sie wedlug zwyczajow jego stanu; szukanie czegos wiecej jest nie przedsiebiorczoscia, lecz chciwoscia, a chciwosc jest grzechem smiertelny. Handel jest sprawa legalna: roznorodnosc zasobow naturalnych poszczegolnych krajow wskazuje na to, iz byl przewidziany przez Opatrznosć; ale zajmowanie sie handlem jest niebezpieczne. Nalezy miec pewnosc, ze sie go uprawia dla dobra zbiorowosci i ze osiagane zyski nie przekraczaja wynagrodzenia za prace. Wlasnosc prywatna jest instytucja konieczna, przynajmniej w swiecie upadlym; ludzie pracuja wiecej i rozprawiaja mniej, gdy dobra sa prywatne, niz gdy sa wspolne, ale jest to stan, ktory trzeba tolerowac jako ustestw

wobec ludzkiej ulomności, a nie uważać za dobro samo przez się. Idealem - gdyby tylko natura ludzka mogła się wzniesć ku niemu - jest komunizm. <Wspólne bowiem winno być dla wszystkich używanie wszelkich dóbr, istniejących na świecie> - pisał Gracjan w *Decretum*. W najlepszym jednak razie własność jest ograniczona. Musi być zdobyta w sposób legalny; musi być w posiadaniu jak największej liczby osób; musi zapewniać utrzymanie biednym; jej używanie musi być w miarę możliwości wspólne; posiadacze muszą się dzielić z potrzebującymi, nawet jeśli ci nie są w zupełnej nędzy.¹⁴

Jakkolwiek przedstawione poglądy miały charakter normatywny i nie odzwierciedlały ściśle rzeczywistego życia ekonomicznego, odbijały jednak w pewnej mierze stan ducha średniowiecznego społeczeństwa.

Względna stałość pozycji rzemieślników i kupców - charakterystyczna dla średniowiecznego miasta - załamywała się z wolna w późnym średniowieczu, aż zupełnie upadła w wieku szesnastym. Już w czternastym wieku - a nawet wcześniej - zaczęło narastać różnicowanie w obrębie cechów, które trwało mimo usilnych starań, by zahamować ten proces. Pewni członkowie cechu posiadali większy kapitał niż inni i zatrudniali pieciu do szesściu czeladników zamiast jednego albo dwóch. Wkrótce niektóre cechy zaczęły przyjmować tylko osoby dysponujące określoną sumą kapitałów. Inne przeobrażały się w potężne monopole, usiłujące z tych monopolistycznych pozycji ciągnąć wszelkie możliwe korzyści i eksploatować klienta, ile się tylko dało. Z drugiej strony wieluuboższych członków cechu musiało szukać zarobków poza sferą swych tradycyjnych zajęć; nieraz stawali się pokatnymi kramarzami. Wielu z nich traciło niezależność ekonomiczną i poczucie bezpieczeństwa, mimo iż rozpaczliwie trzymali się tradycyjnego ideału ekonomicznej niezależności¹⁵.

W związku z takim rozwojem systemu cechowego położenie czeladników stale się pogarszało. Podczas gdy we Włoszech i Flandrii już w trzynastym wieku, a nawet wcześniej, powstała klasa niezadowolonych robotników, to sytuacja czeladników w cechu rzemieślniczym była jeszcze względnie pewna. I choć nie było prawdą, że każdy czeladnik mógł zostać mistrzem, wielu z nich zostawało. Wobec tego jednak, że rosła liczba czeladników przypadająca na jednego mistrza, że potrzebny był coraz większy kapitał, aby zostać mistrzem, i coraz więcej cechów nabierało charakteru monopolistycznego i ekskluzywnego - coraz bardziej malały szanse czeladników. Pogorszenie się ich ekonomicznego i społecznego położenia objawiało się rosnącym niezadowoleniem, tworzeniem własnych organizacji, strajkami, a nawet gwałtownymi powstaniem.

To, co powiedzieliśmy o potęgującym się rozwoju kapitalistycznym cechów rzemieślniczych, jeszcze jaskrawiej daje się zaobserwować w handlu. Podczas gdy średniowieczny handel opierał się przeważnie na drobnej wymianie między miastami, w trzynastym i czternastym wieku wzrosł raptownie handel narodowy i międzynarodowy. Choć historycy spierają się co do czasu, w którym wielkie spółki handlowe zaczęły się rozwijać, to jednak zgadzają się, że w piętnastym wieku stawały się one coraz potężniejsze i przekształcały się w monopole, które moca swego kapitału zagrażały zarówno drobnemu przedsiębiorcy, jak i konsumentowi. Reforma cesarza Zygmunta w piętnastym wieku próbowała okiełznać władzę monopoli przy pomocy prawodawstwa. Lecz pozycja drobnego kupca stawała się coraz bardziej niepewna; miał on dość wpływu na to, by wysłuchano jego skargi, nie dość jednak, aby wymusić skuteczne działanie¹⁶.

W swoim pamphlecie *O handlu i lichwie* Marcin Luter dobitnie wyraził oburzenie i wściekłość drobnego kupiectwa na monopole.

Mają oni cały towar pod swoją kontrolą i jawnie uciekają się do różnych wzmiankowanych kruczków, srubują i obniżają ceny, jak im się żywnie podoba, uciskają i niszcza, jak szczupak plotki, wszystkich drobnych kupców, jak gdyby mieli prawo władać stworzeniami boskimi, nie

skrepowani żadnymi prawami wiary ani miłości.

Te słowa mogłby Luter napisać i dzisiaj. Strach i wściekłość, które klasa średnia w piętnastym i szesnastym wieku odczuwała wobec bogatych monopolistów, przypominają pod wieloma względami wrogie uczucia do monopolistów i wielkich kapitalistów, charakteryzujące klasy średnie w naszych czasach.

Rola kapitału rosła również w przemyśle. Znakomitym przykładem jest przemysł górniczy. Początkowo udział każdego członka cechu górniczego był proporcjonalny do ilości wykonanej pracy. Jednak już pod koniec czternastego wieku zdarzało się często, że udziały należały do kapitalistów, którzy sami nie pracowali, a prace coraz częściej wykonywali robotnicy, którzy otrzymywali zapłatę, nie mając udziału w zyskach przedsiębiorstwa. Podobnie rozwijał się kapitalizm w innych dziedzinach przemysłu; jeszcze bardziej wzmogło to tendencje wynikłe z rosnącej roli kapitału w cechach rzemieślniczych i w handlu: pogłębiający się rozdział między biednymi i bogatymi oraz wzrastające niezadowolenie klas uboższych.

Co się tyczy sytuacji chłopstwa, opinie historyków nie są zgodne. Wydaje się jednak, że poniższa analiza Schapiry znajduje dostateczne oparcie w wynikach badań większości historyków.

Mimo tych oczywistych dowodów pomysłności warunki chłopów zaczęły się gwałtownie pogarszać. Z początkiem szesnastego wieku faktycznie było bardzo niewiele niezależnych posiadaczy uprawianej przez siebie ziemi, którzy by mieli swych przedstawicieli w lokalnych sejmikach, co w średniowieczu było symptomem niezależności i równości klas. Znakomita większość stanowili Hoerige - klasa osobście wolnych, których ziemia obłożona była jednak daniną, oni sami zaś obowiązani byli do serwitutów zależnie od umowy...

Owi Hoerige byli spreżyną wszystkich chłopskich buntów. Ten chłop, należący do klasy średniej, żyjący w na pol niezależnej gminie sasiadującej z panskim majątkiem, zaczął uswiadamić sobie, że wzrost danin i serwitutów przenosi go, praktycznie biorąc, do stanu pańszczyźnianego, gminę wiejską zaś zamienia w część dworskich posiadłości¹⁷.

Ekonomicznemu rozwojowi kapitalizmu towarzyszyły znamienne przemiany klimatu psychologicznego. Pod koniec średniowiecza życie zaczął przenikać duch niepokoju. Rodziło się pojęcie czasu w nowoczesnym tego słowa znaczeniu. Minuty nabierały ceny; symptomem tego nowego znaczenia czasu jest fakt, że począwszy od szesnastego wieku zegary w Norymberdze zaczęły wybijać kwadransy¹⁸. Nadmiar świat zaczął uchodzić za nieszczęście. Czas stał się tak cenny, że wystrzegano się spędzać go w jakikolwiek sposób uznany za bezużyteczny. Praca nabierała coraz większej wartości. Zrodził się nowy stosunek do pracy, przybierając takie nasilenie, że klasy średnie z oburzeniem zarzucały instytucjom Kościoła ekonomiczną nieproduktywność. Zakony zebracze uznano za nieproduktywne, a więc za niemoralne.

Idea efektywności urasta do roli jednej z najwyższych cnot moralnych. Jednocześnie poządanie bogactw i materialnych sukcesów stało się wszechogarniającą namietnością.

Cały świat ugania za handlem i za zajeciami, które przynoszą najwięcej zysku - powiada kaznodzieja Martin Butzer. - Dla najpodlejszego wyrobnictwa zaniechano uprawiania sztuki i nauk. Wszystkie tegie głowy, które Bog obdarzył talentami do szlachetniejszych studiów, zostały pochłonięte przez handel do tego stopnia zatruty w obecnej dobie nieuczciwością, że stał się ostatnim rodzajem zajęcia, jakiemu mogłby się oddawać człowiek honoru¹⁹.

Jedno ze znamienych następstw opisanych przez nas przemian ekonomicznych ugodziło we wszystkich. Został mianowicie obalony średniowieczny system społeczny, a wraz z nim stabilizacja i względne bezpieczeństwo, jakie ow system zapewniał jednostce. Obecnie, z nastaniem kapitalizmu, wszystkie klasy społeczne zaczęły się ruszać. W porządku ekonomicznym, który mógł uchodzić za zjawisko naturalne i bezsporne, zabrakło stałego punktu oparcia. Jednostka została pozostawiona samej sobie; wszystko zależało od własnego

wysiłku, a nie od bezpieczeństwa stworzonego przez jej tradycyjny status. Rozwój ten dotknął jednak poszczególne klasy w różny sposób. Dla biedoty miejskiej, robotników i terminatorów oznaczał on rosnący wyzysk i ubożenie; dla chłopów także oznaczał wzmożony ucisk ekonomiczny i osobisty; drobna szlachta stała w obliczu ruiny, co prawda na inny sposób. Podczas gdy dla tych klas nowy rozwój stał się faktycznie zmianą na gorsze, sytuacja była znacznie bardziej skomplikowana, jeśli chodzi o miejskie klasy średnie. Mówiliśmy o ich wzrastającym zróżnicowaniu. Szerokie kręgi popadały w sytuacje coraz gorsze. Wielu rekordzistów i drobnych kupców musiało zmagać się z potężną władzą monopolistów i innymi konkurentami posiadającymi większy kapitał; coraz trudniej przychodziło im zachować niezależność. Nieraz walczyli z przytłaczająco wielkimi siłami i dla wielu była to walka rozpaczliwa i beznadziejna. Innej części klas średnich powodziło się lepiej i uczestniczyła ona w owym ogólnym podbiegu rozkwitającego kapitalizmu. Lecz powiększająca się rola kapitału, rynku i konkurencji przekształciły osobiste sytuacje nawet tych, którym szczęście bardziej dopisało, w stan niepewności, izolacji i lęku.

To, że kapitał zaczął mieć decydującą wagę, oznaczało, iż ponadosobista siła miała odtąd stanowić o ich ekonomicznym, a tym samym - osobistym losie.

Kapitał przestał być sługą, a stał się panem; osiągnawszy samodzielne i niezależne stanowisko, rościł sobie prawo głównego współnika do rozstrzygania o organizacji gospodarczej według swoich własnych wymagań²⁰.

Nowa funkcja rynku wywołała podobne skutki. Średniowieczny rynek był stosunkowo niewielki, a jego funkcjonowanie łatwo czytelne. Sprowadzał on popyt i podaż do prostej i konkretnej relacji. Wytwórca wiedział z grubsza, ile ma produkować, i mógł mieć względną pewność, że sprzeda swój towar za odpowiednią cenę. Obecnie trzeba było produkować dla coraz to większego, poszerzającego się rynku bez możliwości określenia z góry szans sprzedaży. Nie wystarczyło zatem produkować rzeczy pożytecznych. I choć był to jeden z warunków ich sprzedaży, to o tym, czy produkty dadzą się w ogóle sprzedać i z jakim zyskiem, decydowały nieprzewidywalne prawa rynku. Mechanizm nowego rynku zdawał się przypominać kalwińską koncepcję przeznaczenia, która głosiła, że jednostka musi dążyć wszelkimi staraniami, aby być dobrą, ale że już przed jej urodzeniem zostało postanowione, czy będzie zbawiona, czy też nie. Rynek stał się dniem sadu dla wytworów ludzkiego trudu. Innym ważnym czynnikiem tego procesu była rosnąca rola konkurencji. Społeczeństwo średniowieczne nie było wprawdzie zupełnie pozbawione konkurencji, lecz feudalny system ekonomiczny opierał się na zasadzie współpracy i był kierowany - czy też normowany - regulami, które ograniczały współzawodnictwo. W miarę wzrostu kapitalizmu owe średniowieczne zasady coraz bardziej ustępowały przed formułą prywatnego przedsiębiorstwa. Każdy musi iść naprzód i próbować szczęścia. Musi płynąć albo utonąć. Inni nie sprzymierzali się z nim we wspólnym przedsięwzięciu, lecz stawali się konkurentami, i często zdarzało się, że miał on do wyboru albo zniszczyć ich, albo zostać zniszczony²¹.

Oczywiście rola kapitału, rynku i konkurencji indywidualnej w szesnastym wieku nie była jeszcze tak doniosła, jak miała się stać później. Do tego czasu jednak wytworzyły się już wszystkie decydujące elementy nowoczesnego kapitalizmu wraz z ich psychologicznym wpływem na jednostkę.

Oprócz opisanej przez nas jednej strony obrazu była jeszcze i druga: kapitalizm wyzwalał jednostkę. Uwalniał człowieka od reglamentacji systemu cechowego, pozwalając mu stanąć na własnych nogach i samemu próbować szczęścia. Człowiek stał się panem swego losu, sam ryzykował, sam wygrywał. Indywidualny wysiłek prowadził do sukcesu i do ekonomicznej niezależności. Pieniądz stał się potężnym czynnikiem zrównania ludzi i okazał się mocniejszy niż urodzenie i kasta.

Ten aspekt kapitalizmu zaczynał się we wczesnym okresie, o którym tu mowa, dopiero rozwijając. Większa rolę odegrał on w niewielkiej grupie kapitalistów aniżeli w średniej klasie miejskiej. A jednak, nawet w ówczesnych granicach swego oddziaływania, wywarł on doniosły wpływ na kształtowanie się osobowości człowieka.

Jeśli spróbujemy teraz podsumować nasze rozważania nad wpływem przemian ekonomicznych i społecznych na jednostkę w piętnastym i szesnastym wieku, uzyskamy następujący obraz:

Znajdujemy tę samą dwuznaczność wolności, którą analizowaliśmy poprzednio. Jednostka wyzwolona z ekonomicznych i politycznych więzów. Zyskuje także więcej pozytywnej wolności dzięki swej czynnej i niezależnej roli, jaką ma odgrywać w nowym systemie. Ale jednocześnie uwalnia się od więzów, które zapewniały jej bezpieczeństwo i poczucie przynależności. Skończyło się życie w zamkniętym świecie, którego ośrodkiem był człowiek; świat zatracił granice, a jednocześnie stał się groźny. Tracąc swą ustaloną miejsce w zamkniętym świecie, człowiek nie znajduje odpowiedzi na pytanie o sens życia; w rezultacie nawiedzają go wątpliwości co do niego samego oraz celu jego życia. Grożą mu potężne, ponadosobowe siły: kapitał i rynek. Jego stosunek do bliznich, z których każdy jest potencjalnym rywalem, stał się wrogi i oziebły; jest wolny - co znaczy, że jest sam, odosobniony, zewsząd zagrożony. Nie mając bogactw ani władzy, jaką posiadał kapitalista czasów odrodzenia, utracił także poczucie jedności z ludźmi i z wszechświatem, czuje się przytłoczony świadomością swojej własnej nicości i bezradności. Raj został ostatecznie utracony, jednostka znalazła się sama w obliczu świata - obcy przybysz, rzucony na pastwę bezkresnego, groźnego świata. Z nową wolnością wiąza się nieuchronnie narodziny głębokiego uczucia niepewności, niemocy, zwątpienia, samotności i lęku. Uczucia te muszą być złagodzone, jeżeli działanie jednostki ma być uwieńczone powodzeniem.

3.2. Okres Reformacji.

Na tym etapie rozwoju rodzi się luteranizm i kalwinizm. Nie były to religie bogatych klas wyższych, lecz miejskiej klasy średniej i biedoty oraz chłopstwa. Nowe religie przemawiały do tych właśnie grup, ponieważ dawały wyraz zarówno nowemu uczuciu wolności i niezależności, jak i nurtującemu je uczuciu niemocy i lęku. Lecz nowe doktryny religijne były czymś więcej niż sformulowaniem i wyrazem urzeczonych w przemianach porządku ekonomicznego. Przez swe nauki jeszcze bardziej potęgowały te uczucia, a równocześnie ofiarowywały rozwiązanie pozwalające jednostce uporać się z uczuciem zagrożenia i niepewności, które inaczej byłoby nie do zniesienia.

Zanim przystąpimy do analizy społecznego i psychologicznego znaczenia nowych doktryn religijnych, kilka uwag na temat metody naszego postępowania ułatwi nam, być może, zrozumienie owej analizy.

Rozpatrując psychologiczne znaczenie jakiegokolwiek doktryny religijnej czy politycznej, należy pamiętać, iż analiza psychologiczna nie pociąga za sobą oceny prawdziwości analizowanej doktryny. Te ostatnie sprawy można rozstrzygać jedynie w kategoriach logicznej struktury samego problemu. Analiza psychologicznych motywacji doktryn i idei nie może nigdy zastąpić racjonalnej oceny ich słuszności i tkwiących w nich wartości, jakkolwiek analiza taka może doprowadzić do lepszego zrozumienia rzeczywistego znaczenia doktryny, a tym samym - wpłynąć na ocenę wartościującą.

To, co psychologiczna analiza doktryn może ukazać, to subiektywne motywacje, które sprawiają, że osobnik uswiadamia sobie pewne problemy, i skłaniają go do szukania odpowiedzi w pewnych kierunkach. Każda myśl, prawdziwa czy fałszywa, jeśli jest czymś więcej aniżeli powierzchownym dostosowaniem się do konwencjonalnych pojęć, motywowana jest subiektywnymi potrzebami i interesami jednostki. Niektórym interesom sprzyja znalezienie prawdy, innym jej niszczenie. W obu wypadkach psychologiczne motywacje są jednak ważnym bodźcem do osiągnięcia określonych wniosków. Możemy nawet pójść dalej i powiedzieć sobie, że idee, które nie są zakotwiczone w głębokich potrzebach osobowości, będą miały tylko nieznaczny wpływ na działanie i w ogóle na całe życie człowieka.

Analizując doktryny religijne czy polityczne pod kątem ich psychologicznego znaczenia, musimy rozróżnić dwa problemy. Możemy zbadać strukturę charakteru jednostki tworzącej nową doktrynę i starać się zrozumieć, którym cechom jej osobowości przypisać należy specyficzny kierunek jej myślenia. Mówiąc konkretnie, oznaczałoby to, że winniśmy np. zanalizować strukturę charakteru Lutra czy Kalwina, by poznać, jakie tendencje w ich osobowości sprawiły, że doszli oni do określonych wniosków i sformułowali określone doktryny. Drugi problem polegałby na zbadaniu psychologicznych motywów nie twórcy doktryny, lecz grupy społecznej, w której znajduje ona oddźwięk. Wpływ jakiegokolwiek doktryny czy idei zależy bowiem od stopnia, w jakim odpowiada ona psychologicznym potrzebom w strukturze charakteru osób, do których się zwraca. I tylko wtedy, kiedy idea odpowiada głębokim potrzebom psychologicznym określonych grup społecznych, staje się ona potężną siłą dziejową.

Oczywiście oba problemy: psychologii wódza oraz psychologii jego zwolenników łączą się ściśle ze sobą. Jeśli trafiają do nich te same idee, ich struktury charakteru muszą pod ważnymi względami być do siebie podobne. Pominiawszy takie czynniki, jak szczególne zdolności wódza do myślenia i działania, jego struktura charakteru ujawnia zazwyczaj bardziej krancowo i wyraża swoistą strukturę osobowości tych ludzi, u których jego doktryny znajdują oddźwięk; może on zdobyć się na wyraźniejsze i mniej zawołane sformułowanie pewnych idei, do których jego zwolennicy są już psychologicznie przygotowani. Fakt, że struktura charakteru wódza wykazuje wyostrome rysy właściwe jego zwolennikom, można przypisać jednemu z dwóch czynników lub też kombinacji obydwu:

temu, że społeczna pozycja wódza jest typowa dla warunków kształtujących osobowość całej grupy;

temu, że dzięki przypadkowym okolicznościom, w jakich się wychował, i indywidualnym doświadczeniom rozwinęły się u niego w wysokim stopniu te same rysy, które grupie stworzyła jej pozycja społeczna.

Analizując psychologiczne znaczenie doktryn protestanckiej i kalwinskiej nie będziemy rozważać problemu osobowości Lutra i Kalwina, lecz psychologiczną sytuację klas społecznych, w których ich idee znajdowały oddźwięk. Zanim przystąpię do rozważań nad luteranską teologią, wspomnę tylko pokrótce, że Luter jako człowiek był typowym przedstawicielem charakteru autorytarnego, który scharakteryzujemy później. Osobowość Lutra, który był wychowany przez niezwykle surowego ojca i nie zaznał jako dziecko ani miłości, ani bezpieczeństwa, rozdarła była wiecznym ambiwalentnym stosunkiem wobec autorytetu; nienawidził go i buntował się przeciw niemu, a jednocześnie podziwiał go i skłonny był mu ulegać. Przez całe życie istniał dla niego zawsze jeden autorytet, któremu się przeciwstawiał, i drugi, dla którego żył: podziw młodości był to ojciec i byli przełożeni w klasztorze, później – papież i książęta. Przepelniała go uczucie niezmiennego osamotnienia, niemocy, ułomności, a równocześnie żądza panowania. Dreczyły go zwątpienia, jakie mogą dreczyć tylko porywczy charakter – i nieustannie poszukiwał czegoś, co by dało mu poczucie wewnętrznego bezpieczeństwa i uwolniło od tortury niepewności. Nienawidził innych, w

szczegolnosci motlochu, nienawidzil siebie, nienawidzil zycia - a z calej tej nienawisci wylanialo sie namietne i rozpaczliwe pragnienie zaznania milosci. Cala jego istota byla przepojona lekiem, zwatpieniem i poczuciem wewnetrznego osamotnienia, i z takich to osobistych podstaw wyszedl na przywodce grup spolecznych, ktore psychologicznie znajdowaly sie w bardzo podobnej sytuacji.

Konieczna jest tu jedna uwaga, dotyczaca metod analizy. Otoz wielka analiza psychologiczna czyjejs mysli czy ideologii zmierza do zrozumienia psychologicznych zrodel, z ktorych owe mysli czy idee wyplywaja. Pierwszym warunkiem takiej analizy jest pelne zrozumienie logicznego kontekstu danej idei oraz tego, co jej tworca swiadomie pragnie wypowiedziec. Wiemy jednak, ze czlowiek nawet subiektywnie szczery czesto moze nieswiadomie powodowac sie innym motywem niz ten, ktorym we wlasnym mniemaniu sie kieruje; ze moze posluziwac sie idea, implikujaca logicznie okreslone znaczenie, ktora jednak dla niego podswiadomie oznacza cos, co od tego oficjalnego znaczenia odbiega. A dalej, wiadomo, ze czlowiek usiluje zharmonizowac sprzecznosci w swych odczuciach przy pomocy konstrukcji ideologicznych albo tez stara sie ukryc tlumione przez siebie mysli z pomoca racjonalizacji wyrazajacej wlasnie ich przeciwnienstwo. Zrozumienie funkcjonowania czynnikow nie uswiadomionych nauczylu nas byc sceptycznym wobec slow i nie poprzestawac na ich pozornym znaczeniu.

Analiza idei ma do spelnienia dwa glowne zadania: jedno to wyznaczenie donioslosci, jaka okreslona idea ma dla calosci danego systemu ideologicznego; drugie - to okreslenie, czy mamy do czynienia z racjonalizacja, ktora odbiega od rzeczywistego znaczenia mysli. Oto pierwszy przyklad: w ideologii Hitlera olbrzymia role odgrywalo akcentowanie niesprawiedliwosci traktatu wersalskiego i prawda jest, ze traktatem tym byl Hitler rzeczywiscie oburzony. Analizujac jednak cala jego polityczna ideologie widzimy, ze jej podstawa jest usilne dazenie do wladzy i podbojow i choc swiadomie przyklada on wielka wage do pokrzywdzenia Niemiec, faktycznie mysli ta znaczy niewiele w calokształcie jego systemu. Jako przyklad rozniczy miedzy swiadomie zalozonym znaczeniem idei a ich rzeczywistym sensem psychologicznym moze sluzyc analiza doktryny Lutera, ktora zajmiemy sie w tym rozdziale.

Powiadamy, ze jego stosunek do Boga to uleglosc oparta na bezsilnosci czlowieka. On sam mowi o niej jako o uleglosci dobrowolnej, zrodzonej nie ze strachu, lecz z milosci. Logicznie zatem biorac mozna dowodzic, ze nie jest to uleglosc. Psychologicznie jednak z calej struktury mysli Lutera wynika, ze ta jego milosc czy wiara faktycznie jest ulegloscia; ze choc swiadomie zaklada on dobrowolny i pelen milosci charakter swego podporzadkowania Bogu, nurtuje go uczucie bezsilnosci i ulomnosci, ktore sprawia, ze istota jego stosunku do Boga jest uleglosc. (Zupelnie tak samo, jak masochistyczna zaleznosc jednej osoby od drugiej bywa czesto w swiadomosci uwazana za milosc.) Dlatego z punktu widzenia analizy psychologicznej nie ma wiekszego znaczenia zastrzezenie, ze Luter mowi cos innego niz to, co w naszym mniemaniu ma na mysli (choc nieswiadomie). Sadzimy, ze pewne sprzecznosci jego systemu dadza sie zrozumiec jedynie przy pomocy analizy psychologicznego sensu jego koncepcji.

W nastepujacej nizej analizie doktryn protestanckich staralem sie interpretowac je zgodnie z ich znaczeniem w kontekście calego systemu. Nie przytaczam tu cytatow, ktore moglyby stac w sprzecznosci z niektórymi ideami Lutera albo Kalwina, jesli jestem przekonany, ze ani ich waga, ani znaczenie nie moga prowadzic do rzeczywistych sprzecznosci. Ale interpretacja, jaka daje, nie opiera sie na metodzie wylawiania poszczegolnych zdan, ktore by odpowiadaly mojej koncepcji, lecz na zbadaniu calego systemu Lutera i Kalwina i jego bazy psychologicznej, a z kolei na interpretacji pojedynczych elementow w swietle psychologicznej struktury calego systemu.

Jesli pragniemy zrozumiec, co bylo nowe w doktrynach reformacji, musimy przede wszystkim zastanowic sie nad istota sredniowiecznej teologii Kosciola²². Probujac to zrobic, napotykamy te sama metodologiczna trudnosc, o jakiej byla mowa w zwiazku z takimi pojeciami, jak spoleczenstwo sredniowieczne i spoleczenstwo kapitalistyczne. Podobnie jak w dziedzinie gospodarczej nie istnieja nagle przemiany z jednej struktury w druga, tak samo nie ma gwałtownych zmian w dziedzinie teologii. Niektore doktryny Lutra i Kalwina sa tak podobne do doktryn sredniowiecznego Kosciola, ze nieraz trudno dojrzec miedzy nimi jakakolwiek istotna roznicę. Podobnie jak protestantyzm i kalwinizm, Kosciol katolicki zawsze przecyzl temu, jakoby czlowiek mogl osiagnac zbawienie jedynie moca wlasnych cnot i zaslug, by mogl obejsc sie bez laski Bozej jako niezbędnego srodka tego zbawienia. Mimo jednak wszystkich tych czynnikow wspolnych dla nowej i starej teologii duch Kosciola katolickiego byl zasadniczo odmienny od ducha reformacji, szczegolnie w odniesieniu do problemu ludzkiej godnosci i wolnosci, a takze wpływu dzialan czlowieka na jego los.

Teologie katolicka w ciagu dlugiego okresu poprzedzajacego reformacje charakteryzowaly okreslone zasady:

nauka, ze natura ludzka, chociaz skazona przez grzech Adama, z przyrodzenia zmierza ku dobru;

ze czlowiek ma wolna wole, aby mogl pozadac tego dobra;

ze wlasny wysilek czlowieka ma znaczenie dla jego zbawienia i ze grzesznik moze byc zbawiony dzieki sakramentom koscielnym, ktore zawdzieczamy smierci Chrystusa.

A jednak niektorzy sposrod najbardziej reprezentatywnych teologow, tacy jak Augustyn i Tomasz z Akwinu, jakkolwiek podzielali wymienione poglady, to jednoczesnie glosili nauki calkowicie odmienne duchem. Chociaz wiec Tomasz z Akwinu glosi nauke o przeznaczeniu, nigdy nie przestaje klasc nacisku na wolna wole jako na jedna ze swoich podstawowych tez. Dla pogodzenia rozbieznosci miedzy nauka o wolnosci a nauka o przeznaczeniu zmuszony jest uciec sie do najbardziej skomplikowanych konstrukcji i chociaz konstrukcje te nie zdaja sie zadowalajaco rozwiazywac sprzecznosci, nie cofa sie on przed nauka o wolnej woli i aktywnosci ludzkiej jako czynnikach przyczyniajacych sie do zbawienia czlowieka, chocby wola sama przez sie wymagala wsparcia laski Boskiej²³.

Na temat wolnosci woli Tomasz z Akwinu mowi, ze twierdzenie, jakoby czlowiek nie byl wolny w swych postanowieniach, byloby zaprzeczeniem istoty natury Boskiej i ludzkiej i ze czlowiek moze nawet odmowic przyjecia laski ofiarowanej mu przez Boga²⁴.

Inni teologowie silniej niz Tomasz z Akwinu kladli nacisk na role wysilku czlowieka w dziele zbawienia. Wedlug Bonawentury intencja Boga jest obdarzenie czlowieka laska, lecz otrzymaja ja jedynie ci, ktorzy dzieki swym zaslugom beda do niej przygotowani.

Tendencja ta narastala w ciagu trzynastego, czternastego i pietnastego wieku w systemach Duns Szkota, Ockhama i Biela, a rozwoj jej jest szczegolnie wazny dla zrozumienia nowego ducha reformacji, zwlaszcza od czasu, kiedy Luter skierowal swe ataki przeciw scholastykom poznego sredniowiecza, ktorzy nazywal Sautheologen (parszywymi teologami).

Duns Szkot akcentowal znaczenie woli. Wola jest wolna. Urzeczywistniajac swa wole czlowiek rzeczywistnia swoje indywidualne "ja", a samo to rzeczywistnienie stanowi najwyzsza satysfakcje jednostki. Skoro zas owa wola jest aktem indywidualnego "ja" za sprawa Boga, to nawet Bog nie ma bezposredniego wpływu na decyzje czlowieka.

Biel i Ockham klada nacisk na role zaslug czlowieka jako warunku zbawienia, i wprowadzili oni takze mowa o pomocy Boskiej, ale rezygnuja z przypisywania jej zasadniczego znaczenia, co czynily dawniejsze doktryny²⁵. Biel uwaza, ze czlowiek jest wolny i moze zawsze zwrocic sie

do Boga, którego łaska niesie mu pomoc. Ockham nauczał, że natura ludzka nie została naprawdę skazona przez grzech; według niego grzech jest tylko pojedynczym aktem, który nie zmienia istoty człowieka. Sobór trydencki stwierdza bardzo wyraźnie, że wolna wola współpracuje z łaską Boga, lecz może równie dobrze powstrzymywał się od tej współpracy²⁶. Obraz człowieka przedstawiony przez Ockhama i innych późnych scholastyków ukazuje go nie jako biednego grzesznika, lecz jako istotę wolną, która z samej swojej natury jest zdolna do wszystkiego, co dobre, i której wola nie jest zależna od sił przyrody ani żadnych innych sił zewnętrznych.

Zwyczaj kupowania odpustu, który odgrywał w późnym średniowieczu coraz większą rolę i przeciwko któremu Luter skierował jeden ze swych głównych ataków, wiązał się z coraz mocniejszym podkreśleniem woli człowieka i przydatności ludzkiego wysiłku. Kupienie odpustu od emisariusza papieskiego zwalniało człowieka od kary doczesnej, która traktowano jako substytut kary wiecznej i - jak zwrócił uwagę Seeberg²⁷ - człowiek ów miał pełne prawo oczekiwać, że wszystkie grzechy będą mu odpuszczone.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że praktyka nabywania od papieża odpuszczenia kary czyszczej przeczy idei skuteczności wysiłków człowieka dążącego do zbawienia, ponieważ wiąże się z zależnością od władzy Kościoła i jego sakramentów. Do pewnego stopnia jest to prawda, ale prawda jest także, że tkwi w tym również duch nadziei i ufności; jeśli człowiek mógł tak łatwo uwolnić się od kary, to ciężar winy poważnie malał. Człowiek mógł względnie łatwo wyzwalać się od balastu przeszłości i pozbywać nekających go niepokojów. Nie należy nadto zapominać, że zgodnie z *explicite* czy *implicito* wyłożoną teorią Kościoła, efekt listu odpustowego zależał od tego, czy jego nabywca wyświadczył się i wyraził skruchę²⁸.

Idee, które jaskrawo różnią się od ducha reformacji, można również znaleźć w pismach mistyków, w kazaniach i w szczegółowych wytycznych dla spowiedników. Znajdujemy w nich ducha afirmacji godności człowieka i jego prawa do wyrażania całego swego "ja". Razem z taką postawą napotykamy pojęcie naśladowania Chrystusa, rozpowszechnione już w dwunastym wieku, oraz przekonanie, że człowiek może dążyć do tego, by stać się podobnym Bogu. Przepisy dla spowiedników okazywały wielkie zrozumienie dla konkretnej sytuacji jednostek i uznawały subiektywne różnice między nimi. Nie traktowano grzechu jako ciężaru, który przygniata i upokarza jednostkę, lecz jako słabość ludzką, dla której należy mieć wyrozumiałość i szacunek²⁹.

Rekapitulując:

średniowieczny Kościół kładł nacisk na godność człowieka, wolność jego woli oraz fakt, że jego wysiłki nie były bezużyteczne; kładł nacisk na podobieństwo między Bogiem a człowiekiem, a także na prawo człowieka do ufności w miłość Boga.

Właśnie dzięki swemu podobieństwu do Boga ludzie mogli czuć się wzajemnie zbratani i równi. W późnym średniowieczu, w związku z początkami kapitalizmu zaczął narastać zamęt i niepewność, ale jednocześnie coraz bardziej umacniały się tendencje akcentujące rolę woli i ludzkiego wysiłku. Możemy przyjąć, że zarówno filozofia odrodzenia, jak doktryna katolicka późnego średniowiecza odbijały ducha tych grup społecznych, którym pozycja ekonomiczna dawała poczucie siły i niezależności. Z drugiej strony, teologia luterska wyrażała ducha klas średnich, które walczyły z władzą Kościoła i niechętnie nowej klasie pieniądza, czuły się zagrożone narastaniem kapitalizmu i ulegały poczuciu bezsilności i znikomości jednostki. System Lutra - w tym, w czym odbiega od katolickiej tradycji - ma dwa aspekty, z których w krajach protestanckich podkreśla się zwykle jeden. Wskazuje się, że Luter obdarzył człowieka niezależnością w sprawach religii, że pozbawił Kościół władzy, a przyznał ją jednostce; że w

jego koncepcji wiara i zbawienie są subiektywnym doświadczeniem indywidualnym, przy czym cała odpowiedzialność spada na jednostkę, żadna zaś na władzę, która mogłaby dać człowiekowi to, czego on sam nie może osiągnąć. Słusznie chwali się ten aspekt nauk Lutra i Kalwina, gdyż doktryny ich stały się źródłem rozwoju politycznej i duchowej wolności w nowożytnym społeczeństwie; rozwoju, który szczególnie w krajach anglosaskich nieodłącznie wiązał się z ideami purytanizmu.

Drugim aspektem współczesnej wolności jest jednak izolacja i bezsilność jednostki i ten aspekt wywodzi się z protestantyzmu tak samo jak aspekt niezależności. Ponieważ książka ta poświęcona jest w głównej mierze wolności pojętej jako ciężar i zagrożenie, niniejsza, celowo jednostronna analiza akcentuje te strony nauk Kalwina i Lutra, z której wywodzi się ów negatywny aspekt wolności: podkreślanie przez nich przyrodzonego zła i niemocy człowieka.

Luter wychodzi z założenia, że w naturze człowieka tkwi zło wrodzone, które kieruje jego wolę w stronę zła i uniemożliwia mu spełnienie jakiegokolwiek dobrego uczynku w oparciu o własną naturę. Człowiek jest z natury zły i występny (naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura). Deprawacja ludzkiej natury i niemożność wyboru słusznej drogi jest jedną z fundamentalnych koncepcji całego systemu Lutra. W tym duchu rozpoczyna on komentarz do listu Pawła do Rzymian:

Istota tego listu jest: zniszczyć, wykorzenić i unicestwić wszelką mądrość i sprawiedliwość ciała, choćby się wydawały one - w naszych i cudzych oczach - jak najbardziej godne uwagi i szczerze... Chodzi o to, żeby nasza sprawiedliwość i mądrość, które roztaczają się przed naszymi oczami, zostały zniszczone i wykorzenione z naszych serc i z naszego pełnego próżności "ja"³⁰.

To przekonanie, że człowiek jest zepsuty, że cokolwiek by zrobił dobrego, nie może tego przypisywać swojej własnej zasłudze, jest koniecznym warunkiem łaski Boga. Dopiero kiedy człowiek się upokorzy i zdławi swoją wolę i pychę, spłynie nad niego łaska Boża.

Albowiem Bóg pragnie zbawić nas nie z pomocą naszej własnej sprawiedliwości i mądrości, lecz obcej (fremde); sprawiedliwości, która nie pochodzi od nas i nie w nas się rodzi, lecz przychodzi do nas skądinąd... Przeto uczyć należy sprawiedliwości, która przychodzi jeno z zewnątrz i jest nam zupełnie obca.³¹

Jeszcze bardziej radykalny wyraz ludzkiej bezsilności dał Luter siedem lat później w swoim pamflocie *De servo arbitrio*, który był atakiem na Erazmową apologię wolności woli.

...Tak tedy wola człowieka jest jak gdyby bydlatko między nimi dwoma. Jeżeli Bóg go dosiada, zgadza się ono i idzie, gdzie Bóg chce; jak mówi Psalm: <Byłem jako bestia dla ciebie, a przecież jestem bezustannie z tobą.> (Ps. 73, 22, 23). Jeśli Szatan go dosiada, zgadza się ono i idzie, jak Szatan chce. Ani nie jest w mocy jego własnej woli wybierać, do którego jeźdźcy pobieży, ani którego szukać będzie; ale jeźdźcy sami będą spierać się, który z nich będzie miał i trzymać będzie.

Luter oświadcza, że:

jeśli nie chce się tego tematu (wolnej woli) całkowicie pomijać (co byłoby najbezpieczniejsze i najbardziej religijne), to z czystym sumieniem można głosić, iż należy ten temat poruszać tylko o tyle, o ile u człowieka dopuszcza się istnienie wolnej woli - nie w stosunku do tych, którzy są nad nim, ale jedynie w stosunku do istot, które są niżej od niego... Człowiek zwrócony ku Bogu nie ma wolnej woli, jest jencem, niewolnikiem i sługą albo woli Boga, albo woli Szatana.³² Doktryny głoszące, że człowiek jest bezsilnym narzędziem w ręku Boga i jest zły z natury, że jedynym jego zadaniem jest poddanie się woli Boskiej, a Bóg może go zbawić w wyniku niepojętego aktu sprawiedliwości, nie mogły stanowić ostatecznej odpowiedzi człowieka tak nekanego rozpaczą, lękiem i zwątpieniem, a jednocześnie tak zarliwie pragnącego pewności, jak Luter. W końcu znalazł on odpowiedź na swoje wątpliwości. W roku 1518 przyszło nad

nagle ośnienie. Człowiek nie może być zbawiony mocą swoich cnót. Nie powinien nawet zastanawiać się, czy uczynki jego podobają się Bogu, czy nie; może jednak mieć pewność zbawienia, jeżeli ma wiarę. Wiara dana jest człowiekowi przez Boga; z chwili kiedy człowiek osobście ponad wszelką wątpliwość doświadczył wiary, może być pewien zbawienia. W tym stosunku do Boga jednostka jest z natury rzeczy tylko odbiorcą. I dopiero kiedy człowiek zaznał łaski Boskiej doświadczywszy wiary, natura jego zmienia się, bowiem w akcie wiary jednoczy się z Chrystusem, a sprawiedliwość Chrystusowa zastępuje jego własną, zatraconą przez upadek Adama. Człowiek jednak nigdy w ciągu swego życia nie może stać się całkowicie cnotliwy, bowiem jego przyrodzone zło nigdy nie może zniknąć zupełnie³³.

Luterska doktryna wiary jako nie podlegającego wątpliwości subiektywnego doświadczenia własnego zbawienia może na pierwsze wejrzenie zaskakiwać swym skrajnym przeciwieństwem do uczucia głębokiego zwątpienia, które aż do roku 1518 było charakterystyczne dla osobowości i nauki Lutra. Psychologicznie jednak to przejście od zwątpienia do pewności nie jest bynajmniej czymś sprzecznym i tkwi w nim zależność przyczynowa. Musimy pamiętać, co było powiedziane o naturze tego zwątpienia: nie było to zwątpienie racjonalne, jakie rodzi się z wolności myśli i osmiela się kwestionować ustalone poglądy. Było to zwątpienie irracjonalne, wyrosłe z izolacji i bezsilności jednostki, której postawa wobec świata jest lek i nienawieść. Owo irracjonalne zwątpienie nie da się nigdy uleczyć za pomocą racjonalnych odpowiedzi; może ono zniknąć tylko wówczas, kiedy jednostka staje się integralną częścią mającego jakiś sens świata. Jeśli to nie zachodzi, jak nie zaszło w wypadku Lutra i reprezentowanych przez niego klas średnich, zwątpienie można jedynie uciszyć, zepchnąć, że się tak wyrażę, w podziemie; a można to zrobić tylko dzięki formule, która obiecuje absolutną pewność. Namiętne szukanie pewności, z jakim spotykamy się u Lutra, nie jest wyrazem prawdziwej wiary, lecz rodzi się z potrzeby przewyciężenia nie dających się zniesć wątpliwości. Rozwiązanie Lutra należy do tych, które i dziś odnajdujemy u wielu ludzi nie rozumujących kategoriami teologicznymi: polega ono mianowicie na znalezieniu pewności drogą zniesienia odrębności "ja" i stania się narzędziem w ręku wszechogarniającej potęgi, zewnętrznej wobec jednostki. Dla Lutra potęgą tą był Bóg, więc szukał pewności w bezgranicznym podporządkowaniu. I chociaż udało mu się w pewnym stopniu stłumić swoje wątpliwości, nigdy nie zniknęły one całkowicie; aż do kresu jego dni nawiedzało go zwątpienie, które musiał zwalczać wciąż ponawianym aktem uległości. Od strony psychologicznej, wiara ma dwa a całkowicie różne znaczenia. Może być wyrazem poczucia wewnętrznego związku z ludzkością i afirmacją życia, ale może też być reakcją na fundamentalne uczucie zwątpienia, wypływające z izolacji jednostki i jej negatywnej postawy wobec życia. Wiara Lutra miała taki właśnie kompensacyjny charakter.

Jest rzeczą szczególnie ważną, by rozumieć znaczenie tego zwątpienia i próby jego uciszenia, problem ten bowiem dotyczy nie tylko teologów luterskiej i - jak to wkrótce ukażemy - kalwinyjskiej: pozostał on również jednym z podstawowych problemów współczesnego człowieka. Zwątpienie jest punktem wyjściowym nowożytnej filozofii; potrzeba jego stłumienia była potężnym bodźcem rozwoju nowożytnej filozofii i nauki. I choć wiele racjonalnych wątpliwości zostało rozwiązanych drogą racjonalnych odpowiedzi, zwątpienia irracjonalne nie zniknęły i zniknąć nie mogą, dopóki człowiek nie przejdzie od wolności negatywnej do pozytywnej. Współczesne wysiłki, by je stłumić, polegające bądź to na usilnej pogoni za sukcesem i na przekonaniu, że nieograniczona znajomość faktów może zaspokoić potrzebę pewności, bądź też na podporządkowaniu się wodzowi, który gwarantuje ową pewność - wszystkie te rozwiązania mogą jedynie wyeliminować świadomość zwątpienia. Samo zwątpienie nie zniknie, póki człowiek nie przewycięży swojej izolacji i póki jego miejsce w świecie nie nabierze sensu, który wyraziłby się w języku jego ludzkich potrzeb.

Jaki zachodzi związek między doktrynami Lutra a sytuacja psychologiczna wszystkich ludzi u schyłku średniowiecza, z wyjątkiem bogatych i możnych? Jak widzimy, stary porządek załamywał się. Jednostka utraciła gwarancję pewności i zaczęła jej zagrażać nowa siła

ekonomiczne - kapitalisci i monopole. Zasade korporacji zastapiono zasada konkurencji, nizsze klasy zaczynaly odczuwac nacisk wzrastajacej eksploatacji. Luteranizm przemawial do klas nizszych inaczej niz do srednich. Biedota w miastach, a jeszcze bardziej chlopstwo znalazly sie w rozpaczliwej sytuacji. Eksploatowano je w sposob bezlitosny pozbawiajac tradycyjnych praw i przywilejow. Ogarniete duchem rewolucyjnym dawaly temu wyraz w buntach chlopskich i rewolucyjnych ruchach miejskich. Ewangelia wyrazala ich nadzieje i oczekiwania, tak jak we wczesnym chrzescijanstwie wyrazala nadzieje i oczekiwania niewolnikow i wyrobnikow, ktorym przewodzila w szukaniu wolnosci i sprawiedliwosci. Atakujac tedy autorytety, czyniac slowo Ewangelii osrodkiem swojej nauki, Luter apelowal zarazem do owych opornych mas, podobnie jak czynily to przed nim inne ruchy religijne o charakterze ewangelicznym.

Chociaz Luter aprobowal okazywana mu przez owe masy lojalnosć i popieral je, mógł postepowac tak tylko do pewnej granicy; musial zerwac przymierze, kiedy chlopi nie ograniczyli sie do atakowania wladzy Kosciola czy tez do skromnych postulatow poprawy swego losu. Zaczeli stawac sie klasa rewolucyjna, grozaca obaleniem wszelkiej wladzy i zburzeniem podstaw porzadku spolecznego, w ktorego utrzymaniu klasy srednie byly zywtownie zainteresowane. Mimo bowiem wszystkich opisanych uprzednio trudnosci klasa srednia - nawet jej warstwa nizsza - musiala bronie swych przywilejow wobec zadan biedoty; dlatego tez byla zdecydowanie wrogo nastawiona wobec ruchow rewolucyjnych, ktore nie tylko zmierzaly do obalenia przywilejow arystokracji, Kosciola i monopoli, ale godzily takie w przywileje klasy sredniej.

Pozycja klasy sredniej pomiedzy bogaczami a biedota sprawiala, ze jej reakcje byly zlozone i pod wielu wzgladami sprzeczne. Pragnela przestrzegac prawa i porzadku, a przeciez sama byla zyciowo zagrozona przez narastajacy kapitalizm. Nawet ci sposrod klasy sredniej, ktorym powodzilo sie najlepiej, nie byli tak zamożni i wplywowi jak mala grupa kapitalistow. Musieli twardo walczyć, aby sie utrzymac i isc z postepem czasu. Luksusy klasy posiadajacej wzmagaly ich poczucie malosci, napawaly zazdroscia i oburzeniem. Ogólnie biorac, upadek porzadku feudalnego i wzrost kapitalizmu klasom srednim bardziej zagrozil, niz pomógł.

Skreslony przez Lutra wizerunek czlowieka byl wlasnie odzwierciedleniem tego dylematu. Czlowiek jest wolny od wszelkich pet wiazacych go z wladza duchowa, lecz wlasnie ta wolnosc czyni go samotnym, napelnia lekiem, uczuciem znikomosci i bezsilnosci. I oto ta wolna, odosobniona jednostka zmiadzdzona zostaje doswiadczeniem swej indywidualnej znikomosci. Teologia Lutra daje wyraz temu uczuciu bezradnosci i zwatpienia. Obraz czlowieka, nakreslony przez niego w kategoriach religijnych, przedstawia sytuacje jednostki, ksztaltowana przez aktualna ewolucje spoleczna i ekonomiczna. Czlonkiem klasy sredniej stal rownie bezradnie w obliczu nowych sil ekonomicznych, jak bezradnie - wedlug Lutra - stoi czlowiek w obliczu Boga.

Ale Luter nie tylko wydobyl uczucie znikomosci, nurtujace te klasy spoleczne, do ktorych zwracal sie w swoich kazaniach. Dal im takze rozwiazanie. Nalezalo nie tylko pogodzic sie z wlasna znikomoscia, ale ponizyc sie do ostatecznosci, wyrzec wszelkiego sladu indywidualnej woli i wyprzec sie swej jednostkowej sily - wtedy czlowiek moze żywić nadzieje, ze bedzie mily Bogu. Stosunek Lutra do Boga byl jedna wielka ulegloscia. W kategoriach psychologii jego koncepcja wiary znaczyła tyle: jezeli poddasz sie zupełnie, jezeli uznasz swoja jednostkowa znikomosc, wówczas wszechmocny Bóg gotow cie umilowac i zbawic. Jezeli przez zupełne przekreslenie swej osoby wyzbedziesz sie swojego indywidualnego "ja" z wszystkimi jego wadami i zwatpieniami, wówczas wyzwolisz sie z poczucia wlasnej nicosci i bedziesz mógł uczestniczyc w chwale Bozej. W ten sposob, wyzwajajac ludzi spod wladzy Kosciola, Luter poddal ich wladzy daleko bardziej tyranskiej, a mianowicie wladzy Boga, który

zadal zupełnej uległości człowieka i unicestwienia jego indywidualnego "ja" jako zasadniczego warunku zbawienia. Wiara Lutra było przekonanie, że można być kochanym tylko pod warunkiem poddania się - rozwiązanie, mające wiele wspólnego z zasadą zupełnego podporządkowania się jednostki państwu i wódzowi.

Miłość i nabożny lek Lutra wobec władzy znajduje również wyraz w jego przekonaniach politycznych. Wprawdzie walczył on przeciw władzy Kościoła i oburzał się na nową klasę posiadającą, której część stanowiły wyższe warstwy hierarchii kościelnej; wprawdzie popierał do pewnego momentu rewolucyjne tendencje chłopstwa; niemniej domagał się, i to w sposób jak najbardziej drastyczny, podporządkowania się władzy świeckiej, tj. władzy książąt.

Nawet jeśli stojący u władzy są zli albo wyrzuci z wiary, to mimo to władza i jej moc jest dobra i dana od Boga... Dlatego gdzie tylko istnieje władza i gdzie tylko ona rozkwita, tam ona trwa i trwać będzie, bowiem Bóg tak zarządził.²⁴

Lub w innym miejscu:

Bóg wolalby scierpieć istnienie choćby najgorszego rządu, niżby miał zezwolic, aby motłoch wszczynał bunt bez względu na to, czy czyniąc tak miałby rację... Książę winien pozostać księciem, choćby był największym tyranem. Z konieczności nielicznym tylko ścina głowy, aby bowiem był władcą, musi mieć poddanych.

Drugi aspekt jego przywiązania do władzy i nabożnego przed nią leku objawił się w pogardzie i nienawiści do bezsilnych mas, do motłochu, szczególnie kiedy w swych rewolucyjnych poczynaniach przekroczyły one określone granice. W jednej ze swoich dyatrib pisze owe słynne słowa:

Dlatego niechaj, kto może, bije, dzga i zabija, potajemnie czy otwarcie, pomny, że nie masz gorszej trucizny i nic bardziej szkodliwego ani diabelskiego aniżeli buntownik. Jest to tak, jak kiedy musisz zabić wściekłego psa: jeśli ty go nie powalisz, on ciebie powali, a wraz z tobą cały kraj.³⁵

Zarówno osobowość Lutra, jak jego nauki wykazują dwuznaczny stosunek wobec władzy. Z jednej strony władza świecka oraz tyrania Boga budza w nim nabożny lek, z drugiej zaś - buntuje się on przeciwko władzy Kościoła. Ta sama dwuznaczność wykazuje w swojej postawie wobec mas. Póki buntują się w granicach przezeń ustalonych, jest z nimi. Kiedy jednak atakują władzę, którą on uznaje, wtedy bierze górę nienawiść i pogarda dla mas. W rozdziale poświęconym psychologicznemu mechanizmowi ucieczki wykazemy, że to umiłowanie władzy idące w parze z nienawiścią do tych, którzy są jej pozbawieni, stanowi typowy rys charakteru autorytarnego.

Należy zrozumieć przy tym, że postawa Lutra wobec władzy świeckiej pozostawała w ścisłym związku z jego doktryną. Dając jednostce odczuć, że sama przez się nie jest warta i że jest bezsilnym narzędziem w ręku Boga, Luter pozbawił człowieka wiary w siebie oraz poczucia ludzkiej godności - przesłanek niezbędnych dla jakiegokolwiek zdecydowanego stanowiska wobec ucisku władzy świeckiej. W toku dziejowej ewolucji skutki nauk Lutra okazały się jeszcze bardziej dalekosieżne. Z chwili gdy jednostka utraciła poczucie dumy i godności własnej, była już psychologicznie gotowa do zarzucenia poglądu, charakterystycznego dla średniowiecznego myślenia, że duchowe zbawienie i duchowe dążności człowieka są celem życia; gotowa zatem do przyjęcia roli, w której jej życie stawalo się środkiem do celu leżącego poza nią, a mianowicie produktywności gospodarczej i akumulacji kapitału. Poglądy Lutra na problemy ekonomiczne były typowo średniowieczne, jeszcze bardziej niż poglądy Kalwina. Myśl, że życie człowieka miałoby się stać środkiem do ekonomicznego celu, wzbudziłaby w nim odrazę. Lecz choć jego poglądy w dziedzinie ekonomicznej były tradycyjne, to akcentowanie znikomosci jednostki wyraźnie z tym kontrastowało, torując drogę do przyszłości, w której człowiek nie tylko miał być posłuszny władzy świeckiej, lecz powinien był podporządkować swoje życie celom rozwoju gospodarczego. W naszych czasach dążność ta osiągnęła szczytowy wyraz w głoszonej przez faszystów idei, że celem życia jest

poswiecenie sie silom wyzszy - wodzowi albo wspólnocie rasowej.

Teologia Kalwina, która miała później stać się równie ważna w krajach anglosaskich, jak luteranska w Niemczech; jest w zasadzie - zarówno teologicznie, jak psychologicznie - przeziębiona tym samym duchem. Wprawdzie i Kalwin przeciwstawia się władzy Kościoła i ślepej akceptacji jego doktryn, ale religia w jego mniemaniu wyrosła z bezsilności człowieka; upokorzenie się i zdławienie pychy ludzkiej - oto motyw przewodni całokształtu jego idei. Ten tylko, kto gardzi tym światem, może oddać się przygotowaniu do świata przyszłego³⁶.

Kalwin poucza nas, że winniśmy się upokorzyć i że to samoponizowanie staje się źródłem ufności w potęgę Boga.

Bowiem nic nas tak nie pobudza do pokładania całej naszej ufności i spokoju umysłu w Panu, jak niewiara w nas samych i lek zrodzony ze świadomości naszej własnej nędzy.³⁷

Głosi on, że jednostka nie powinna czuć się panem siebie.

Nie należymy do siebie, dlatego ani nasz rozum, ani nasza wola nie powinny brać góry w naszych rozmyślaniach i działaniach. Nie należymy do siebie; dlatego nie stawiamy sobie za cel poszukiwania tego, co może być dla nas korzystne według naszego ciała. Nie należymy do siebie; dlatego, w miarę możliwości, zapomnijmy o sobie i o wszystkich rzeczach, które do nas należą. Przeciwnie, należymy do Boga, dla Niego przeto żyjemy i umieramy. Albowiem tak jak słuchanie samego siebie jest najbardziej pustosząca zaraza, która prowadzi ludzi do zguby, tak jedyną przystanią zbawienia jest nie znać ani nie chcieć niczego samemu, ale dać się prowadzić Bogu, który kroczy przed nami.³⁸

Człowiek nie powinien zmierzać do cnoty gwałtem. Nie doprowadziłoby to do niczego poza próżnością.

Wszak już dawno i słusznie zauważono, że dusza człowieka kryje w sobie cały świat występków. I nie znajdziesz na to innego leku, jak zaprzeczyć sobie samego i odrzucić wszelkie samolubne względy, całą swoją uwagę zaś poświęcić spełnieniu tego, czego Pan od ciebie żąda i co powinienes spełniać z tej jednej przyczyny, że Mu jest miłe.³⁹

I Kalwin zaprzecza, by dobre uczynki mogły prowadzić do zbawienia. Nie istnieją one w ogóle:

Nie masz chwalebnych dzieł człowieczego, które poddane surowemu sądowi Boga, nie okazałoby się godne potępienia.⁴⁰

To samo, o czym była mowa przy naukach Lutera, odnosi się w zasadzie do interpretacji psychologicznego znaczenia systemu Kalwina. Kalwin także kierował swymi kazaniem pod adresem konserwatywnej klasy średniej, do ludzi, którzy czuli się straszliwie samotni i zagrożeni, których uczucia znajdowały wyraz w jego nauce o znikomosci i bezsilności jednostki oraz o płonności jej wysiłków. Można jednak sądzić, że zachodziła tu pewna nieznaczna różnica; podczas gdy całe Niemcy w epoce Lutra znajdowały się w stanie ogólnego przewrotu i nie tylko klasy średnie, ale i chłopci, i biedota miejska czuli się zagrożeni przez narastający kapitalizm - społeczność Genewy wciąż cieszyła się względnie dobrobytem. W pierwszej połowie piętnastego wieku odbywały się tam jedne z ważniejszych targów w Europie i choć w czasach Kalwina Lyon przycmilił nieco Genewę w tym względzie⁴¹, to jednak okazywała ona nadal wciąż wielką przemożność gospodarczą.

Rekapitulując, można chyba bezpiecznie stwierdzić, że wyznawcy Kalwina rekrutowali się przeważnie z konserwatywnych klas średnich⁴²; również we Francji, Holandii i Anglii głównymi jego zwolennikami nie były najbardziej aktywne grupy kapitalistów, ale rzemieślnicy i drobni przedsiębiorcy, z których jednym wiodło się lepiej, innym gorzej, lecz którym - w całości, jako grupie - zagroził wzrost kapitalizmu⁴³.

Do tej klasy społecznej kalwinizm apelował od strony psychologicznej, podobnie jak

omówiony uprzednio luteranizm. Dawał on wyraz uczuciu wolności, lecz zarazem uczuciu znikomości i bezsilności jednostki. Ukazywał wyjście, pouczając człowieka, że nadzieja odzyskania poczucia bezpieczeństwa leży w upokorzeniu się i całkowitej uległości.

Miedzy nauka Kalwina i Lutra zachodzi sporo subtelnych różnic, co jednak nie ma znaczenia dla głównego toku myśli niniejszej książki. Jedynie w dwóch punktach należy podkreślić różnice. Pierwszy punkt dotyczy kalwinijskiej doktryny predestynacji. Przeciwnie niż to było u Augustyna, Tomasza z Akwinu i Lutra, u Kalwina staje się ona jednym z kamieni węgielnych, a może nawet przewodnią ideą całego jego systemu. Kalwin bowiem, twierdząc, że Bóg nie tylko przeznacza z góry niektórych do łaski, ale postanawia, iż przeznaczeniem innych jest wieczne potępienie⁴⁴, tworzy nową wersję tej doktryny.

Zbawienie lub potępienie nie zależy ani od dobra, ani od zła, które człowiek czynił w swoim życiu, ale od Boga, który o tym przesadził, zanim jeszcze człowiek przyszedł na świat. Dlaczego Bóg wybrał jednego, a potępił drugiego, jest tajemnicą, której człowiekowi nie wolno dociekać. Bóg sprawił tak, bowiem spodobało mu się w taki sposób okazać swoją nieograniczoną moc. Bóg Kalwina, mimo wszelkich usiłowań zachowania idei Bożej sprawiedliwości i miłości, posiada wszystkie rysy tyraństwa pozbawionego wszelkich cech miłości, a choćby tylko sprawiedliwości. W jaskrawej sprzeczności z Nowym Testamentem Kalwin odmawia miłości jej najwyższej roli i powiada:

Albowiem to, co scholastycy głoszą o pierwszeństwie miłosierdzia przed wiarą i nadzieją - jest jedynie mrzonką chorej wyobraźni...⁴⁵

Dwojaki jest psychologiczny sens doktryny o predestynacji. Wyraża on i potęguje poczucie indywidualnej bezsilności i znikomości. Żadna inna doktryna nie mogłaby wyrazić dobitniej nicności ludzkich dążeń i wysiłków. Człowiek jest zupełnie pozbawiony mocy decydowania o swoim losie i nie może zmienić owej decyzji. Jest bezwonnym narzędziem w ręku Boga. Drugie znaczenie tej doktryny, podobnie jak doktryny Lutra, polega na jej funkcji tłumienia irracjonalnych wątpliwości; Kalwin i jego wyznawcy odczuwali je tak samo jak Luter. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że doktryna o predestynacji raczej potęguje wątpliwość, niż ją tłumii. Czyż człowieka nie bedą gniebić jeszcze większe niż przedtem wątpliwości, kiedy się dowiedzie, że był już przeznaczony na wieczne potępienie albo zbawienie, zanim się urodził? Jak można w ogóle być pewnym swego przyszłego losu? I choć Kalwin nie głosił, że istnieje jakikolwiek konkretny dowód takiej pewności, to on i jego wyznawcy byli faktycznie przekonani, że należą do wybranych. Doszli do tego przekonania w oparciu o ten sam mechanizm samoponizowania, który poznaliśmy rozpatrując doktrynę Lutra. Z chwilą dojścia do tego poglądu, doktryna o predestynacji dawała im najwyższą pewność. Skoro zbawienie nie zależało od ludzkich czynów, lecz było z góry postanowione, nim jeszcze człowiek się urodził, nie można było zrobić niczego, co by zagrażało stanowi zbawienia. I znowu, jak u Lutra, rezultatem wątpliwości było poszukiwanie pewności absolutnej; doktryna o predestynacji dawała wprawdzie taką pewność, lecz w głębi pozostawiała wątpliwość i trzeba było raz po raz tłumić wciąż wzrastającą fanatyczną wiarą, że wspólnota religijna, do której się należy, reprezentuje wybraną przez Boga część rodzaju ludzkiego.

Teoria predestynacji Kalwina ma jeszcze jedną implikację, której zdecydowanie nie należy pomijać, jako że odżyła w najjaskrawszej postaci w ideologii hitlerowskiej: jest to zasada fundamentalnej nierówności ludzi. Dla Kalwina istnieją bowiem dwa rodzaje ludzi - zbawionych oraz przeznaczonych na wieczne potępienie. To, że los ich został przesadzony, zanim się jeszcze urodzili, i że są niezdolni odmienić go, cokolwiek by w swoim życiu uczynili albo nie uczynili, zaprzecza zasadniczo równości rodzaju ludzkiego. Ludzie zostali stworzeni nierównymi. Zasada ta zakłada również brak solidarności między ludźmi, gdyż odrzuca czynnik będący najsilniejszą jej podstawą: równość losów ludzkich. Kalwinisci w swej naiwności myśleli, że to oni są wybrancami, wszystkich zaś pozostałych Bóg skazał na

potępienie. Oczywiście, tego rodzaju wiara z punktu widzenia psychologicznego oznaczała głęboką pogardę i nienawist do pozostałych istot ludzkich - prawdę powiedziawszy - te sama nienawist, która przypisywali Bogu. Choć myśl nowożytna coraz wyraźniej opowiadała się za równością ludzi, zasada kalwińska nigdy nie została całkowicie wyeliminowana. Doktryna głosząca, że ludzie są sobie zasadniczo nierówni ze względu na swe rasowe pochodzenie, potwierdza tę zasadę, racjonalizując ją odmiennie. Implikacje psychologiczne są te same.

Inna jeszcze i bardziej znamienita różnica wobec nauki Lutra jest położenie większego nacisku na moralny wysiłek i cnotliwe życie. Nie oznacza to, by jednostka mogła odmienić swój los jakimkolwiek działaniem, ale sam fakt, że może zdobyć się na wysiłek, jest już znakiem przynależenia do grupy zbawionych. Człowiek winien posiadać następujące cnoty: skromność i umiar (*sobrietas*), sprawiedliwość (*iustitia*), tzn. by każdy miał, co mu się należy, oraz pobożność (*pietas*), która jednoczy człowieka z Bogiem⁴⁶. W dalszym rozwoju kalwinizmu życie cnotliwe i bezustanny wysiłek zyskują coraz bardziej na znaczeniu, szczególnie zaś idea, że powodzenie w życiu doczesnym, będące wynikiem owych wysiłków, jest już znakiem zbawienia⁴⁷.

Jednakże charakterystyczny dla kalwinizmu szczególny nacisk na życie cnotliwe miał również swoje znaczenie psychologiczne. Kalwinizm podkreślał konieczność nieustającego wysiłku ludzkiego. Człowiek musi nieprzerwanie starać się, by żyć zgodnie ze słowem Bożym i nigdy w tym trudzie nie ustawać. Doktryna ta zdaje się pozostawać w sprzeczności z poglądem, iż wysiłek ludzki jest bez znaczenia dla zbawienia człowieka. Mogłoby się wydawać, że fatalistyczna postawa beczynności byłaby tu o wiele stosowniejszą odpowiedzią. A jednak pewne psychologiczne racje przemawiają za tym, że tak nie jest. Stan leku, poczucie bezsilności i znikomosci, a szczególnie niepewność co do własnych losów po śmierci - to stan ducha, którego praktycznie nikt znieść nie może. Niemal nikt dotknięty tym lekiem nie jest zdolny odpreżyć się, radować życiem i nie dbać, co nastąpi potem. Jedyne możliwe sposoby ucieczki od tego nieznosnego stanu niepewności i paralizującego uczucia własnej znikomosci to rozwój szalenczej aktywności i dążenie, aby coś zrobić - ten tak znamienity rys kalwinizmu. Aktywność w tym aspekcie nabiera charakteru przymusowego: jednostka musi być czynna, aby przezwyciężyć uczucie zwątpienia i bezsilności. Ale ten rodzaj wysiłku i aktywności nie wypływa z wewnętrznej siły i wiary w siebie - jest desperacka ucieczka przed lekiem.

Mechanizm ten da się łatwo zauważyć u jednostek przeżywających ataki panicznego strachu. Jest rzeczą naturalną, że człowiek, który za parę godzin ma usłyszeć lekarskie rozpoznanie swej choroby, być może śmiertelnej, znajduje się w stanie leku. Zazwyczaj nie potrafi siedzieć spokojnie i czekać. Ten lek, jeśli tylko go nie obezwładnia, pobudza go do jakiegoś mniej lub bardziej gorączkowej aktywności. Człowiek taki będzie odmierzał kroki tam i z powrotem, zaczął pytać i zagadywać każdego, kto mu się nawinie, robić porządek w swym biurku, pisać listy. Może w dalszym ciągu wykonywać swą zwykłą robotę, lecz będzie to czynił ze wzmoczoną energią i bardziej gorączkowo. W jakiegokolwiek formie wyrazi się jego wysiłek, pobudka będzie lek i chęć przezwyciężenia tym działaniem uczucia bezsilności.

Wysiłek ma w doktrynie Kalwina jeszcze jedno psychologiczne znaczenie. Fakt, że człowiek nie ustawał w wysiłkach i że odnosił sukcesy zarówno w sferze moralnej, jak i w świeckim działaniu, świadczył mniej lub bardziej wyraźnie o przynależności do wybranych. Irracjonalność takiego przymusowego wysiłku polega na tym, że działanie to nie zmierza do osiągnięcia pożądanego celu, lecz służy jako wskaźnik, czy znajdzie lub nie znajdzie coś, co już z góry zostało zdeterminowane i na co człowiek nie ma żadnego wpływu. Mechanizm taki jest znana cecha nerwicy natręctwa. Tego rodzaju osoby, w obawie o wynik jakiegoś ważnego przedsięwzięcia, czekając na rezultat skłonne są liczyć okna domów albo drzewa na ulicy. Jeżeli liczba wypadnie parzysta, dana osoba czuje, że wszystko pójdzie gładko; jeżeli wypadnie

nieparzysta, jest to znak, że się nie powiedzie. Często wątpliwości te nie odnoszą się do jednego szczególnego przypadku, lecz do całego życia i wtedy człowieka opanowuje nieodparty przymus szukania znaków. Często zresztą człowiek nie uświadamia sobie związku między liczeniem kamieni, układaniem pasjansa, hazardem itp. a swym lekiem i zwątpieniem. Może klaskać pasjansa powodowany nieokreślonym bliżej uczuciem niepokoju, i jedynie badanie mogłoby odsłonić ukrytą funkcję jego aktywności: ujawnienie przyszłości.

U Kalwina takie rozumienie wysiłku ludzkiego stanowiło część religijnej doktryny. Pierwotnie odnosiło się to głównie do trudu moralnego, lecz z czasem akcent padał coraz mocniej na wysiłek we własnym zawodzie i na wyniki tego wysiłku, tj. sukces albo niepowodzenie w interesach. Sukces stawał się znakiem łaski Boskiej, niepowodzenie oznaką potępienia.

Jak widzimy, przymus nieustannego wysiłku i pracy bynajmniej nie stał w sprzeczności z zasadniczym przekonaniem o ludzkiej bezsilności; był raczej psychologicznym rezultatem tego przekonania. W tym sensie wysiłek i praca nabrały charakteru zupełnie irracjonalnego. Nie mogły zmienić losu, skoro ten był z góry przez Boga przesadzony, bez względu na jakikolwiek wysiłek ze strony jednostki. Służyły tylko jako środek przewidywania losu wyznaczonego z góry; jednocześnie zaś gorączkowy wysiłek zabezpieczał przed nieznosnym skądinąd uczuciem bezsilności.

Te nowa postawa, według której praca i wysiłek stanowią cel sam w sobie, można uznać za najdonioślejszą zmianę psychologiczną, jaka zaszła w człowieku od końca średniowiecza. W każdym społeczeństwie człowiek, jeśli chce żyć, musi pracować. Wiele społeczeństw rozwiązało ten problem zaprzegając do pracy niewolników, pozwalając w ten sposób wolnemu człowiekowi na oddawanie się szlachetniejszym zajęciom. W społeczeństwach takich praca nie była czymś godnym wolnego człowieka. Także w średniowiecznym społeczeństwie ciężar pracy był nierówno rozdzielony między różne klasy w hierarchii społecznej i niemal było w tym bezwzględne wyzyskanie. Lecz postawa wobec pracy była odmienna od tej, jaka rozwinęła się później, w erę nowożytną. Praca nie była jeszcze pojęciem abstrakcyjnym, oznaczającym wytwarzanie rzeczy użytecznych, które można było z zyskiem sprzedać na targu. Pracowano zgodnie z konkretnym zamówieniem i dla konkretnego celu: zarobienia na życie. Jak to szczególnie wykazał Max Weber, nie trzeba było pracować gorliwiej, aniżeli to było niezbędne dla utrzymania tradycyjnego standardu życiowego. Wydaje się, że pewnym grupom średniowiecznego społeczeństwa praca dawała satysfakcję jako realizację ich zdolności twórczych; ale wielu ludzi pracowało, ponieważ musiało pracować, i czuło, że ta konieczność jest wynikiem nacisku zewnętrznego. Nowe w nowożytnym społeczeństwie było to, że ludzie przynaglał do pracy nie tyle ów zewnętrzny nacisk, ile przymus wewnętrzny, który kazał im pracować tak, jak w innych społeczeństwach mógłby kazać ludziom pracować jedynie bardzo surowy władca.

Przymus wewnętrzny bardziej skutecznie wprzęgał do pracy całą ludzką energię, aniżeli mógłby to sprawić jakikolwiek przymus zewnętrzny. Przymus zewnętrzny zawsze bowiem budzi pewnego ducha buntu, który ogranicza skuteczność pracy i czyni ludzi niezdolnymi do podejmowania jakichkolwiek zadań zróżnicowanych, wymagających inteligencji, inicjatywy i odpowiedzialności. Przymus pracy, dzięki któremu człowiek stawał się swoim własnym poganiaczem, tych cech nie hamował. Nie ulega wątpliwości, że kapitalizm nie mógłby się rozwinąć, gdyby przeważająca część energii ludzkiej nie została skierowana ku pracy. W żadnym innym okresie historii ludzie wolni nie zużywali w takim stopniu całej swojej energii dla jednego celu - pracy. Wścikły pęd do pracy stał się jedną z podstawowych sił twórczych, nie mniej ważnych dla rozwoju naszego systemu przemysłowego jak para i elektryczność.

Jak dotąd, mowa była głównie o leku i uczuciu bezsilności przenikających osobowość ludzi klas średnich. Z kolei wypada omówić inny rys, o którym zdaliśmy zaledwie napomknąć: wrogość i urazę. To, że w klasie średniej rozwinęło się poczucie intensywnej wrogości, nie jest rzeczą zaskakującą. Każdy, kto w ekspresji swoich uczuć i zmysłów napotkał przeszkodę i kto zarazem będzie do głębi zagrożony w swej egzystencji, normalnie zareaguje wrogością; jak widzieliśmy, klasa średnia jako całość, a szczególnie ci jej członkowie, którzy nie wynieśli żadnych korzyści z wzrostu kapitalizmu - nie mieli swobody ekspresji i byli poważnie zagrożeni. Wrogość tę spotęgować miał jeszcze inny czynnik: zbytek i wpływy, którymi mogła poszczycić się mała grupa kapitalistów, nie wyłączając wyższych dostojników Kościoła. Naturalnym tego rezultatem była ostra zawiść. Lecz choć ta wrogość i zawiść wzmagaly się, członkowie klas średnich nie znajdowali dla tych uczuć tak bezpośredniego wyrazu, jak klasy niższe, które nienawidziły wyzyskujących ich bogaczy, zamierzały obalić ich władzę, i w ten sposób czuły i wyrażały swą nienawiść. Klasa panująca również mogła bezpośrednio wyrażać swą agresywność - po prostu w żądzy władzy. Tymczasem członkowie klasy średniej byli w zasadzie konserwatywni; chcieli stabilizacji społeczeństwa, a nie obalenia go; każdy z nich żywił nadzieję, że mu się powiedzie i będzie uczestniczył w powszechnym rozwoju. Z tej to przyczyny wrogość nie wyrażała się otwarcie ani nie mogli jej doznawać świadomie; musiała być tłumiona. Lecz stłumienie wrogości usuwa ją tylko z świadomości, ale jej nie likwiduje. Ponadto nagromadzona wrogość, nie znajdując bezpośredniego ujścia, urasta do tego stopnia, że przenika całą osobowość człowieka, jego stosunek do innych i do siebie samego, tyle że przybiera formy zrationalizowane i zamaskowane.

Luter i Kalwin uosabiają tę wszechogarniającą wrogość. Nie tylko w tym sensie; że obaj, osobście, należeli do najbardziej ogarniętych nienawiścią wybitnych postaci historii, przynajmniej wśród przywódców religijnych; ale, co ważniejsze, w tym sensie, że doktryny ich były przesycane wrogością i mogły jedynie przemawiać do grup tak właśnie intensywna i stłumiona wrogością powodowanych. Najbardziej uderzający wyraz owej wrogości odnajdujemy w ich koncepcji Boga; szczególnie u Kalwina. Choć nie jest nam ta koncepcja obca, nie zawsze zdajemy sobie w pełni sprawę, co oznacza takie wyobrażenie Boga, jakie miał Kalwin, Boga arbitralnego i bezlitosnego, który skazał część rodzaju ludzkiego na wieczne potępienie, bez jakiegokolwiek uzasadnienia ani jakiegokolwiek racji poza tą jedną, że akt ten jest wyrazem boskiej potęgi. Samego Kalwina niepokoiły oczywiste wątpliwości, które można było wysunąć przeciw takiej koncepcji Boga; mniej lub bardziej subtelne konstrukcje, które wznosił, aby podtrzymać obraz sprawiedliwego i miłującego Boga, nie brzmiały jednak wcale przekonująco. Ów wizerunek Boga-despoty, który pozada nieograniczonej władzy nad ludźmi oraz ich uległości i ponizenia, był projekcją wrogości własnej i zawiści klas średnich.

Wrogość i uraza znajdowały również wyraz w charakterze stosunku do innych ludzi. Główna forma, jaką przybierały, było oburzenie moralne, rzecz niezmiennie charakterystyczna dla niższych klas średnich od czasów Lutra aż po Hitlera. Ilekroć wchodziła w grę zazdrość wobec bogatych, możnych i używających życia, klasa ta racjonalizowała swą urazę i zawiść pod postacią moralnego oburzenia i przekonania, że tych wywyższonych spotka kara w postaci wiecznego cierpienia⁴⁸. To wrogie napięcie skierowane przeciw drugiemu znalazło jeszcze inny wyraz. Rządy Kalwina w Genewie odznaczały się podejrzliwością i wrogością wszystkich wobec wszystkich i trudno byłoby w tym despotycznym reżimie odnaleźć ducha miłości i braterstwa. Kalwin nie ufał bogatym, a jednocześnie nie miał litości dla biedoty. W późniejszym rozwoju kalwinizmu często pojawiały się zarówno przestrogi przed przyjaznym stosunkiem wobec obcych, jak i okrucieństwo wobec biednych i ogólna atmosfera podejrzliwości⁴⁹.

Poza przerzuceniem na Boga własnej wrogości i zawiści i ich bezpośredniej ekspresji w postaci oburzenia moralnego, jeszcze innym wyrazem wrogości było zwrócenie jej przeciwko sobie

samemu. Widzieliśmy, jak gorliwie obaj, zarówno Luter jak i Kalwin - akcentowali, że człowiek jest zły, i uczyli ponizania się i upokarzania, jako podstawy wszelkich cnót. Świadomie chodziło im na pewno jedynie o największy stopień pokory. Ale nikt, komu nie są obce psychologiczne mechanizmy samooskarżenia i samoponizania, nie może mieć wątpliwości, że ten rodzaj pokory ma swoje źródło w gwałtownej nienawiści, która z tej czy innej przyczyny zahamowana jest w swym dążeniu na zewnątrz i działa przeciw własnemu "ja". Aby w pełni zrozumieć to zjawisko, trzeba sobie uświadomić, że postawy wobec innych i wobec siebie samego bynajmniej nie są sprzeczne, lecz w zasadzie przebiegają równolegle. Kiedy jednak wrogość wobec innych bywa często świadoma i można ją otwarcie wyrazić, wrogość wobec siebie samego bywa (z wyjątkiem przypadków patologicznych) nieswiadoma i znajduje wyraz w formach pośrednich i zrationalizowanych. Jedną formą jest mocne podkreślenie przez człowieka jego własnej niegodziwości i znikomosci, o czym była już mowa; inna kryje się pod maską sumienia albo obowiązku. I tak jak istnieje pokora nie mająca nic wspólnego z nienawiścią do samego siebie, podobnie istnieją autentyczne wymagania sumienia oraz poczucie obowiązku nie wyrosłe z wrogości. To autentyczne sumienie jest częścią zintegrowanej osobowości, a posłuch wobec niego stanowi afirmację całego "ja". Jednak poczucie obowiązku, które w postaci religijnych czy świeckich racjonalizacji opanowało życie nowożytnego człowieka od czasów reformacji po dzień dzisiejszy, zostało mocno zabarwione wrogością wobec samego siebie. Sumienie to nic innego, jak poganiacz niewolników, którego człowiek sam sobie narzucił. Ono to popycha człowieka do działania zgodnie z pragnieniami i celami, które człowiek uważa za swoje, podczas gdy w istocie są one tylko uwewnętrznieniem zewnętrznych wymogów społecznych. Popycha go w sposób szorstki i okrutny; odmawiając mu radości i szczęścia, przeobrażając całe jego życie w pokutę za jakies nieznanne grzechy⁵⁰. Ono również jest podstawą ascezy wewnątrz świata⁵¹ - tak charakterystycznej dla wczesnego kalwinizmu, a później dla purytanizmu. Wrogość ta, na której wyrosło nowoczesne poczucie pokory i obowiązku, wyjaśnia także pewną, inaczej trudną do zrozumienia, sprzeczność: że taka pokora idzie w parze z pogardą dla drugich; a przekonanie o własnej słuszności zastępuje w istocie miłość i miłosierdzie. Prawdziwa pokora i prawdziwe poczucie obowiązku względem bliźnich nie mogłyby tego sprawić; ale samoupokorzenie i sumienie negujące własną osobę stanowią tylko jeden aspekt wrogości; drugim jest pogarda i nienawiść wobec innych.

Po tej krótkiej analizie znaczenia wolności w okresie reformacji należałoby podsumować wnioski, do których doszliśmy, zarówno jeśli idzie o problem wolności, jak i zagadnienie wzajemnego oddziaływania czynników ekonomicznych, psychologicznych i ideologicznych na proces społeczny.

Złamanie się średniowiecznego systemu społeczeństwa feudalnego miało dla wszystkich klas społecznych jedno zasadnicze znaczenie: jednostka została osamotniona i izolowana. Była wolna. Rezultat tej wolności był dwójaki. Człowiek został pozbawiony bezpieczeństwa, którym się cieszył, pozbawiony bezspornego uczucia przynależności, został wyrwany ze świata, który zaspokajał jego potrzeby bezpieczeństwa tak w sferze ekonomicznej, jak i duchowej. Poczul się sam i przerażony. Ale równocześnie zyskał swobodę samodzielnego działania i myślenia, mógł być panem samego siebie i rozporządzać własnym życiem, tak jak chciał, a nie jak mu nakazywano.

Zgodnie jednak z rzeczywistością sytuacja życiowa członków różnych klas społecznych, oba te rodzaje wolności miały nierówną wagę. Tylko najbardziej prosperująca klasa społeczna korzystała z rozwoju kapitalizmu w stopniu, który zapewniał jej rzeczywiste bogactwa i władzę. Mogła w wyniku własnej aktywności i racjonalnych kalkulacji rozwijać się, zdobywać, rządzić i gromadzić fortuny. Ta nowa arystokracja pieniądza łącznie z arystokracją rodową osiągnęła więc pozycję, dzięki której mogła spożywać owoce nowej wolności i napawać się

nowym poczuciem panowania i inicjatywy jednostkowej. Z drugiej jednak strony, musiała narzucać swą władzę masom i walczyć z wszystkimi razem i z każdym z osobna, przez co i jej pozycja nie była wolna od poczucia zagrożenia i lęku. Na ogół jednak pozytywny sens wolności brał górę u nowego kapitalisty. Znajdowało to wyraz w kulturze, która wyrosła na podłożu nowej arystokracji - w kulturze odrodzenia. Sztuka i filozofia tego okresu wyrażały ducha nowej ludzkiej godności, woli i potęgi, chociaż niemało było w nich także rozpacz i sceptycyzm. To samo podkreślenie znaczenia jednostkowej aktywności i woli znajdziemy w teologicznych naukach Kościoła katolickiego w późnym średniowieczu. Scholastycy tego okresu nie powstawali przeciwko autorytetom uznając ich przywództwo, lecz kładli nacisk na pozytywne znaczenie wolności, na udział człowieka w określaniu własnego losu, na jego siłę, godność i wolność woli.

Z drugiej strony, klasy niższe, biedota miejska, a szczególnie chłopci natchnieni żarliwą nadzieją wolności chcieli położyć kres uciskowi ekonomicznemu i osobistemu. Mieli niewiele do stracenia, a wszystko do zyskania. Interesowały ich nie subtelności dogmatów, ale raczej podstawowe zasady Biblii: braterstwo i sprawiedliwość. Ich nadzieje obracały się w czyny w postaci szeregu rebelii politycznych i ruchów religijnych, odznaczających się bezkompromisowym duchem, tak typowym dla samych początków chrześcijaństwa.

Nas jednak interesuje głównie reakcja klas średnich. Rozwój kapitalizmu, choć przyczynił się także do wzrostu ich niezawisłości i inicjatywy, stał się dla nich niemalą groźbą. W początkach szesnastego wieku nowa wolność w niewielkim jeszcze stopniu obdarzyła człowieka klas średnich władzą i poczuciem bezpieczeństwa. Wolność przyniosła mu raczej odosobnienie i poczucie znikomości jednostki niż siłę i ufność. Poza tym człowiek ten gorąco zazdrościł klasom zamożnym i hierarchii kościelnej ich zbytku i władzy. Protestantyzm umiał wyrazić te uczucia znikomości i zawisci; obalił ufność człowieka w nieograniczoną miłość Boga: nauczył go pogardy i nieufności do samego siebie i do drugich; uczynił go narzędziem, a nie celem; skapitulował przed władzą świecką i wyrzekł się zasady, że władza świecka nie może być usprawiedliwiona samym faktem swego istnienia, jeżeli sprzeciwia się regulom moralnym. W ten sposób wyparł się tego, co było fundamentem judeo-chrześcijańskiej tradycji. Z jego nauk wyrastał obraz jednostki ludzkiej, Boga i świata, usprawiedliwiający owe uczucia wiary, że poczucie znikomości i bezsilności ma swe źródło w naturze człowieka, który czuje po prostu to, co powinien odczuwać.

Tak więc nowe doktryny religijne nie tylko wyrażały to, co odczuwał przeciętny członek klasy średniej, lecz racjonalizując i systematyzując tę postawę, potęgowały ją i wzmacniały; co więcej - wskazywały zarazem jednostce sposób pozbycia się lęku. Nauczyły ją, że akceptując w pełni swą bezsilność i zło własnej natury, traktując całe swe życie jako pokutę za grzechy, przez dogłębne ukorzenie się, a także przez nieustający wysiłek jednostka może przezwyciężyć lęk i zwątpienie; że dzięki zupełnej uległości może zyskać miłość Boga i żyć przynajmniej nadzieję przynależenia do tych, których Bóg postanowił zbawić. Protestantyzm był odpowiedzią na ludzkie potrzeby przerażonej, wyrwanej z gleby i odosobnionej jednostki, która szukała orientacji i powiązania z nowym światem. Nowa struktura charakteru, będąca wynikiem przemian gospodarczych i społecznych oraz wzmocniona doktryną religijną, stała się z kolei ważnym czynnikiem w kształtowaniu dalszego rozwoju społeczno-ekonomicznego. Właściwości tej struktury - wewnętrzny przymus pracy, żądza sukcesu, gotowość, aby życie swoje uczynić narzędziem w służbie jakiejś nadosobowej siły, asceza, narzucające się poczucie obowiązku - oto cechy charakteru, które przekształciły się w siły wytwórcze w społeczeństwie kapitalistycznym i bez których współczesny rozwój ekonomiczno-społeczny byłby nie do pomyslenia; cechy te złożyły się na specyficzną formę, w której ludzka energia przemieniła się w jedną z sił produkcyjnych procesu społecznego. Działanie zgodne z nowo ukształtowanymi cechami charakteru było korzystne z punktu widzenia konieczności ekonomicznych; było ono

także zadowalające w sensie psychologicznym, gdyż stanowiło odpowiedź na potrzeby i leki właściwe temu nowemu typowi osobowości. By ująć sprawę bardziej ogólnie: procesy społeczne wyznaczające sposób życia człowieka, tj. jego stosunek do innych i do pracy, urabiają strukturę jego charakteru; nowe ideologie - religijne, filozoficzne, polityczne - wypływają z tej zmienionej struktury, a zarazem znajdują w niej oddźwięk, intensyfikując ją w ten sposób, zaspokajając i stabilizując; z kolei nowo ukształtowane cechy charakteru stają się ważnymi czynnikami w dalszym rozwoju ekonomicznym i wywierają wpływ na procesy społeczne; jeśli stanowią one reakcje na zagrożenie przez nowe siły ekonomiczne, to z czasem same stają się siłą wytwórczą, która popiera i wzmacnia nowy kierunek ekonomicznego rozwoju⁵².

4. Dwa aspekty Wolności człowieka współczesnego.

Poprzedni rozdział poświęciliśmy analizie psychologicznego znaczenia głównych doktryn protestantyzmu. Ukazała ona nowe doktryny religijne jako odpowiedź na potrzeby psychiczne wywołane upadkiem średniowiecznego systemu społecznego i narodzinami kapitalizmu. Skupiliśmy naszą uwagę na problemie wolności w dwojakim znaczeniu: wykazaliśmy, że wyzwolenie od tradycyjnych więzów średniowiecznego społeczeństwa przyniosło wprawdzie jednostce nowe poczucie niezależności, ale jednocześnie sprawiło, że poczuła się ona samotna i wyizolowana, napelniło ją trwogą i zwątpieniem, wpędziło w nowe poddaństwo oraz w przymusową i irracjonalną aktywność.

W niniejszym rozdziale pragniemy wykazać, że dalszy rozwój społeczeństwa kapitalistycznego wpłynął na osobowość w kierunku zapoczątkowanym w okresie reformacji.

Dzięki doktrynom protestanckim człowiek był już psychicznie przygotowany do roli, jaką miał odgrywać w nowoczesnym systemie przemysłowym. System ten, jego praktyka i duch, który się z niego wywodził, dotykając każdego aspektu życia ukształtował całą osobowość człowieka i jeszcze bardziej uwytędniał owe sprzeczności, o których mówiliśmy w poprzednim rozdziale: rozwinał jednostkę - i uczynił ją jeszcze bardziej bezradną; zwiększył jej swobodę - i stworzył nowego rodzaju zależności. Nie usiłujemy tu opisywać wpływu kapitalizmu na całą strukturę charakteru człowieka, jako że koncentrujemy się tylko na jednym aspekcie tego rozległego zagadnienia: na dialektycznym charakterze procesu narastania wolności. Celem naszym będzie wykazanie, że struktura nowoczesnego społeczeństwa oddziałuje na człowieka równocześnie w dwojaki sposób: staje się on bardziej niezależny, bardziej samodzielny i krytyczny, a zarazem bardziej wyizolowany, samotny i przerażony. Zrozumienie całości zagadnienia zależy jedynie od zdolności dojrzenia obu stron procesu i niezapominania o jednej podczas analizowania drugiej.

Nie jest to łatwe, ponieważ normalnie myślimy w kategoriach niedialektycznych i jesteśmy skłonni wątpić, czy dwa sprzeczne ze sobą nurty mogą równocześnie wynikać z jednej przyczyny. Ponadto, negatywna strona wolności - owo jarzmo, jakie nakłada ona na człowieka, z trudnością przychodzi sobie wyobrazić tym zwłaszcza, którym na sercu leży sprawa wolności. W czasach nowożytnych walka o wolność ogniskowała się na zwalczaniu dawnych form władzy i ucisku, stąd jak gdyby w oczywisty sposób odczuwano, że im bardziej eliminuje się tradycyjne ograniczenia, tym więcej zyskuje się wolności. Nie dość jednak jasno dostrzegamy, że choć człowiek pozbył się dawnych wrogów wolności, to pojawili się nowi, innego typu; nie tyle ograniczenia zewnętrzne, ile czynniki wewnętrzne przeszkadzające w

pełnym urzeczywistnieniu wolnej osobowości. Wierzmy, na przykład, że wolność wyznania stanowi jedno z ostatecznych zwycięstw w walce o wolność. Nie dostrzegamy jednak dostatecznie jasno, że jest to wprawdzie zwycięstwo nad potęgą Kościoła i państwa, które wzbraniały człowiekowi wyznawać wiarę zgodną z własnym sumieniem, lecz że równocześnie człowiek współczesny utracił w dużej mierze wewnętrzną zdolność wierzenia w cokolwiek, co nie daje się dowiedzieć metodami nauk przyrodniczych. Albo - jeśli użyję innego przykładu - zdaje się nam, że wolność słowa jest najwyższym osiągnięciem w zwycięskim pochodzie wolności. Wolność słowa stanowi co prawda ważkie zwycięstwo w bitwie przeciw dawnym ograniczeniom; zapominamy jednak, że człowiek nowoczesny znajduje się w sytuacji, w której wiele z tego, co sam myśli i mówi, myśla i mówią wszyscy inni; że nie osiągnął jeszcze zdolności myślenia w sposób odrębny - tj. samodzielny - a przecież tylko to może nadać sens jego twierdzeniu, że nikt nie przeszkadza mu w wyrażaniu myśli. Albo dumni jesteśmy, iż w kierowaniu swym życiem człowiek wyzwolił się od zewnętrznych autorytetów, mówiących mu, co robić, a czego nie robić. Zapominamy przy tym o roli anonimowych autorytetów, takich jak opinia publiczna i zdrowy rozum; są one tak potężne tylko dzięki całkowitej gotowości zastosowania się do tego, czego się od nas oczekuje, oraz dzięki równie potężnej obawie przed odróżnianiem się od innych. Innymi słowy, jesteśmy zafascynowani rosnącą wolnością od autorytetów zewnętrznych, a ślepi na istnienie wewnętrznych hamulców, przymusów i leków, które wyraźnie podkopują znaczenie zwycięstw odniesionych przez wolność nad jej tradycyjnymi wrogami. Dlatego skłaniamy się do poglądu, że problem wolności to wyłącznie problem uzyskania jeszcze większej wolności w rodzaju tej, jaką uzyskaliśmy w toku nowożytnej historii; jesteśmy nadto skłonni wierzyć, że wszystko, czego nam trzeba, to obrona wolności przed tymi siłami, które jej wzbraniają. Zapominamy, że choć każdej ze swobód niegdyś zdobytych trzeba bronić ze szczególną mocą, to problem wolności jest nie tylko problemem ilościowym, lecz także jakościowym; że nie tylko mamy zachować i rozszerzać wolność tradycyjną, lecz musimy zdobyć nowy rodzaj wolności, która umożliwi nam urzeczywistnienie naszego własnego indywidualnego "ja", wiara w to "ja" i wiara w życie

Każda krytyczna ocena wpływu, jaki system przemysłowy wywarł na ten rodzaj wewnętrznej wolności, musimy rozpocząć od uświadomienia sobie olbrzymiego postępu, jaki kapitalizm oznaczał dla rozwoju ludzkiej osobowości. Wszelki krytyczny osąd nowoczesnego społeczeństwa pomijający te strony obrazu niewątpliwie wypływa z irracjonalnego romantyzmu i nasuwa podejrzenia, że kapitalizm krytykuje się nie z pozycji postępu, ale z chęci zniweczenia najważniejszych osiągnięć ludzkich w dziejach nowożytnych.

To, co zapoczątkował protestantyzm wyzwalać człowieka duchowo, kapitalizm kontynuował w dziedzinie umysłowej, społecznej i politycznej. Ekonomiczna wolność była podstawą tego rozwoju; klasy średnie - jego szermierzem. Jednostkę przestał kępować ustalony system społeczny oparty na tradycji, ze stosunkowo niewielkim marginesem dla osobistego awansu poza tradycyjne granice. Wolno było człowiekowi (i spodziewano się tego po nim) zdobywać fortunę, na ile tylko pozwalała mu na to jego pilność, inteligencja, odwaga, powodzenie lub szczęście. W jego ręku była szansa sukcesu, ryzyko straty, śmierci lub rany odniesionej w zawziętej walce ekonomicznej, w której każdy walczył przeciw wszystkim. W systemie feudalnym granice ekspansji życiowej człowieka były zakreślone jeszcze przed jego urodzeniem; w systemie kapitalistycznym człowiek, szczególnie należący do klas średnich, miał - mimo wielu ograniczeń - szansę sukcesu opartego na własnych czynach i zasługach. Miał przed sobą cel, do którego mógł dążyć, i niezłą nieraz szansę, by go osiągnąć. Nauczył się polegać na sobie, podejmować odpowiednie decyzje, porzucić tak kojące, jak i przerażające zabobony. Człowiek coraz bardziej wyswobadzał się z więzów natury; opanował siły przyrody w stopniu, o jakim nawet nie słyszano i nie marzono w minionych wiekach. Ludzie stali się równi; znikły różnice kastowe i religijne, które stanowiły niegdyś naturalne przeszkody na drodze do zjednoczenia całej ludzkiej rasy, i ludzie nauczyli się uznawać wzajemnie jako istoty

ludzkie. Świat coraz bardziej oczyszczał się od mistyfikacji; człowiek zaczynał widzieć się obiektywnie i coraz bardziej pozbywał się złudzeń. Zwiększyła się również wolność polityczna. Dzięki swej silnej pozycji ekonomicznej wzrastające klasy mogły wywalczyć sobie władzę polityczną, a z kolei nowo zdobyta władza polityczna stwarzała większe możliwości ekonomicznego postępu. Wielkie rewolucje w Anglii i we Francji oraz walka o niepodległość Ameryki są słupami milowymi znaczącymi ową rozwój. Szczytowym osiągnięciem ewolucji wolności w sferze polityki stało się nowoczesne państwo demokratyczne; oparte na zasadzie równości wszystkich ludzi i równego dla wszystkich prawa uczestnictwa w rządzeniu za pośrednictwem wybranych przedstawicieli. Uważano, że każdy człowiek może działać zgodnie z własnym interesem, mając jednocześnie na względzie wspólne dobro narodu.

Słowem, kapitalizm nie tylko wyzwolił człowieka z tradycyjnych okowów, ale w ogromnej mierze przyczynił się do wzrostu wolności pozytywnej, do rozwoju aktywnego, krytycznego, odpowiedzialnego "ja".

Lecz wpływając tak na ów proces narastania wolności, kapitalizm równocześnie sprawiał, że jednostka stawiała się coraz bardziej osamotniona, odoosobniona i przepojona poczuciem swej znikomości i niemocy.

Pierwszy czynnik, który tu wymieniamy, należy do najbardziej charakterystycznych cech gospodarki kapitalistycznej: zasada zindywidualizowania działalności. W przeciwieństwie do średniowiecznego systemu feudalnego, kiedy to każdy miał miejsce w uporządkowanym i przejrzystym systemie społecznym, w ekonomii kapitalistycznej człowiek stanął całkowicie na własnych nogach. Co robił, jak robił, z powodzeniem czy bez - było wyłącznie jego sprawą. To, że powyższa zasada przyspieszyła proces indywidualizacji, jest bezsporne i bywa zawsze przytaczane jako ważny argument na korzyść nowoczesnej kultury. Lecz popierając wolność od, zasada ta pomogła rozluźnić wszelkie więzy między jednostkami i w ten sposób wyizolowała i odsunęła człowieka od jego bliznich. Nauki reformacji przygotowały ten proces. W Kościele katolickim stosunek jednostki do Boga opierał się na przynależności do Kościoła. Kościół był ogniwem między człowiekiem a Bogiem, z jednej strony ograniczając w ten sposób indywidualność człowieka, z drugiej jednak pozwalając mu stawać w obliczu Boga jako integralną część grupy. Protestantyzm kazał jednostce stawać samej w obliczu Boga. Wiara w rozumieniu Lutra była doznaniem całkowicie subiektywnym, a u Kalwina charakter taki miała również pewność zbawienia. Jednostka, stając samotnie w obliczu mocy Boskiej, musiała nieodparcie czuć się zmiażdżona i szukać zbawienia w całkowitej uległości. Ten duchowy indywidualizm nie różni się zbyt wiele pod względem psychologicznym od indywidualizmu ekonomicznego. W obu wypadkach jednostka jest zupełnie sama i w tym swoim odoosobnieniu staje w obliczu wyższej potęgi, niezależnie, czy będzie nią Bóg, czy konkurencja, czy też nieosobowe siły ekonomiczne. Zindywidualizowane stosunki z Bogiem były psychologicznym przygotowaniem zindywidualizowanego charakteru świeckich poczyną człowieka.

Podczas gdy zindywidualizowany charakter kapitalistycznego systemu ekonomicznego jest faktem bezspornym, a dyskusyjnym byłby tylko wpływ owego indywidualizmu na wzrost osamotnienia jednostki, to koncepcja, którą zamierzamy teraz przedstawić, przeczy niektórym najbardziej rozpowszechnionym poglądom na temat kapitalizmu. Według tych poglądów człowiek stał się we współczesnym społeczeństwie osrodkiem i celem wszelkiego działania: cokolwiek czyni, czyni dla siebie, a zasada interesu własnego i egoizmu jest najpotężniejszą motywacją ludzkiej aktywności. Z tego, co powiedzieliśmy na początku tego rozdziału, wynika, że do pewnego stopnia uważamy taki pogląd za słuszny. W ostatnich czterech stuleciach człowiek wiele zdziałał dla Siebie i swoich celów. A jednak wielką częścią tego, co w mniemaniu człowieka było jego celem, nie była jego, jeśli przez słowo jego nie rozumiemy robotnika czy fabrykanta, lecz konkretna istota ludzka wraz z wszystkimi jej uczuciowymi,

intelektualnymi i zmysłowymi możliwościami. Obok afirmacji jednostki - dziełem kapitalizmu była także negacja samego siebie i asceza wywodząca się wprost z ducha protestantyzmu.

Aby te tezy wyjaśnić, powróćmy najpierw do spraw opisanych w poprzednim rozdziale. W systemie średniowiecznym kapitał był sługą człowieka, natomiast w nowoczesnym systemie stał się jego panem. W średniowiecznym świecie działalność gospodarcza była środkiem do celu; celem było życie albo - jak to pojmował Kościół katolicki - duchowe zbawienie człowieka. Działalność gospodarcza jest koniecznością, nawet bogactwa mogą służyć Boskim celom, ale wszelka działalność zewnętrzna ma sens i godność tylko wtedy, gdy wspiera cele życia. Działalność gospodarcza jak też chęć zysku same dla siebie - wydawały się średniowiecznemu myślicielowi czymś równie irracjonalnym, jak irracjonalnym wydoby się ich brak komuś myślącemu kategoriami współczesnymi.

W kapitalizmie działalność gospodarcza, sukces, zyski materialne stają się celem samym w sobie. Przeznaczeniem człowieka jest przyczynić się do wzrostu systemu ekonomicznego i gromadzić kapitał, nie dla własnego szczęścia lub zbawienia, lecz w celu samoistnym. Człowiek stał się trybem w olbrzymiej maszynie ekonomicznej - trybem wainym, o ile posiadał duży kapitał, bez znaczenia, o ile go nie miał - ale zawsze trybem, który służył celom leżącym poza nim. Owa gotowość podporządkowania własnego "ja" celom pozaludzkim została już przygotowana przez protestantyzm, aczkolwiek nic nie było dalsze od intencji Lutra czy Kalwina aniżeli zgoda na podobną supremację działalności ekonomicznej. A jednak złamawszy człowiekowi kościec moralny, jego poczucie godności i dumy oraz pouczając go, że wszelka aktywność powinna wspierać cele zewnętrzne, w swoich teologicznych naukach stworzyli oni grunt dla takiego rozwoju.

Widzieliśmy już w poprzednim rozdziale, iż jednym z głównych punktów nauki Lutra było podkreślanie zła natury ludzkiej, bezużyteczności ludzkiej woli i wysiłku. Kalwin kładzie taki sam nacisk na zepsucie człowieka, trzon całego jego systemu stanowi idea, że człowiek musi zdławić do dna swoją pychę i że celem życia ludzkiego jest wyłącznie chwała Boga; nic, co byłoby własnym celem człowieka: W ten sposób Luter i Kalwin przygotowywali człowieka psychicznie do roli, którą miał objąć w nowoczesnym społeczeństwie: by odczuwał swoje własne "ja" jako coś pozbawione znaczenia i gotów był podporządkować swe życie wyłącznie celom nie będącym jego własnymi celami. Skoro już raz człowiek zgodził się zostać jedynie narzędziem chwały takiego Boga, który nie był wyrazicielem ani sprawiedliwości, ani miłości, był już także dostatecznie przygotowany do przyjęcia roli niewolnika maszyny gospodarczej i wreszcie - fuhrera.

Podporządkowanie jednostki celom ekonomicznym opiera się na osobliwości kapitalistycznego sposobu produkcji, który z akumulacji kapitału czyni cel i zadanie ekonomicznej działalności. Człowiek pracuje dla zysku, ale otrzymany zysk nie ma być wydatkowany, lecz inwestowany jako nowy kapitał; ten zwiększony kapitał przynosi nowe zyski, które z kolei zostają zainwestowane, i tak w kółło. Oczywiście nie brakło nigdy kapitalistów, którzy wydawali pieniądze na luksus albo na ostentacyjne marnotrawstwo; ale klasycznych przedstawicieli kapitalizmu bawiła praca, a nie wydawanie pieniędzy. Zasada akumulowania kapitału zamiast używania go na konsumpcję stanowi przesłankę wspaniałych osiągnięć naszego współczesnego systemu przemysłowego. Gdyby człowiek nie przyjął ascetycznej postawy względem pracy i nie pragnął inwestować jej owoców dla rozwinięcia zdolności produkcyjnych systemu ekonomicznego, nigdy byśmy nie dokonali postępu w opanowaniu przyrody; właśnie ten wzrost sił wytwórczych społeczeństwa pozwala nam po raz pierwszy w historii sięgać wyobraźnią w przyszłość, w której ustanie ciągła walka o zaspokojenie potrzeb materialnych. Lecz chociaż zasada, że praca służy do akumulacji kapitału, ma, obiektywnie biorąc, olbrzymie znaczenie dla postępu ludzkości, to patrząc od strony subiektywnej, zmusza ona człowieka do

pracy dla ponadosobowych celów, czyni go sługą skonstruowanej przez siebie maszyny, a tym samym wzbudza w nim poczucie osobistej znikomosci i bezsily.

Dotad mowa byla o tych reprezentantach nowozytnego spoleczenstwa, ktorzy posiadali kapital i mogli obracac swe zyski na nowe inwestycje kapitalowe. Niezaleznie od tego, czy byli oni wielkimi, czy malymi kapitalistami, zycie swe poswiecali jednej funkcji ekonomicznej: gromadzeniu kapitalu. Co zas z tymi, ktorzy nie mieli kapitalu i zmuszeni byli zarabiac na zycie sprzedajac swa prace? Psychologiczne skutki zajmowanej przez nich pozycji ekonomicznej niewiele roznily ich od kapitalistow. Przede wszystkim - byc zatrudnionym oznaczalo dla nich tyle, co byc zalezny od praw rynku, od koniunktury i kryzysu, a takze od efektow postepu technicznego bedacych w dyspozycji pracodawcy. Ten zas mogl nimi manipulowac bezposrednio, stawal sie wiec dla nich wcieleniem sily, ktorej musieli ulegac. Dotyczy to w szczegolnosci polozenia robotnikow do dziewietnastego wieku wlasnie: pozniej bowiem dzieki temu, ze ruch zwiazkowy obdarzyl robotnikow pewna wladza, sytuacja, w ktorej robotnik byl tylko przedmiotem manipulacji, zaczela ulegac zmianie.

Abstrahujac jednak od bezposredniej i osobistej zaleznosci robotnika od pracodawcy, robotnik, podobnie jak cale spoleczenstwo, ogarniety byl duchem ascezy i podporzadkowania sie ponadosobistym celom, co uznalismy za charakterystyczny rys posiadacza kapitalu. Nic w tym zaskakujacego. W kazdym spoleczenstwie duch najpoteczniejszych jego grup wyznacza ogolnego ducha kultury. Dzieje sie tak po czesci dlatego, ze grupy te sa na tyle silne, iz moga roztozyc kontrole nad systemem wychowawczym, szkolami, kosciolem, prasa czy teatrem, a tym samym zaplodnic cala ludnosc swymi ideami; poza tym grupy te wyrozniaja sie tak wielkimi prestizem, ze nizsze klasy sklonne sa przyjmowac i nasladowac ich wartosci oraz identyfikowac sie z nimi w sensie psychologicznym.

Stwierdzilismy, ze kapitalistyczny sposob produkcji zrobil z czlowieka narzedzie realizacji ponadosobowych zadan ekonomicznych oraz wzmogl w nim ducha ascezy i poczucie jednostkowej znikomosci. Wszystko to protestantyzm przygotowal psychologicznie. Teza ta jednak kloci sie z faktem, ze czlowiek nowozytny wydaje sie kierowac nie tyle poswieceniem i asceza, ile, wręcz przeciwnie, skrajnym egotyzmem i interesem wlasnym. Jakze pogodzic obiektywne podporzadkowanie sia czlowieka celom nie bedacym jego celami z jego subiektywna wiara, ze powoduje sie interesem wlasnym? Jakze pogodzic ducha protestantyzmu wraz z jego podkreslaniem postawy nieegoistycznej - z nowozytna doktryna egotyzmu gloszaca za Makiawelem, iz egotyzm to najpoteczniejsza z sil napedowych ludzkiego zachowania, ze zadza osobistych korzysci jest silniejsza niz moralne przekonania i ze czlowiek wolalby raczej ujrzec ojca na lozu smierci, niz stracic majatek? Czy sprzecznosć te nalezy tlumaczyc hipoteza, iz podkreslanie braku egoizmu bylo jedynie ideologia maskujaca egotyzm ukryty? Moglo byc i tak, nie wierzymy jednak, aby byla to odpowiedz pelna. Aby wskazac, w jakim kierunku nalezy szukac odpowiedzi, trzeba nam zajac sie psychologicznymi zawilosciami problemu egoizmu².

Zalozenie lezace u podstaw mysli Lutra i Kalwina, a takze Kanta i Freuda, glosi, ze egoizm jest identyczny z miloscia samego siebie. Kochac drugich jest cnota, kochac samego siebie jest grzechem. Co wiecej: kochac drugich i kochac siebie samego - te rzeczy wykluczaja sie wzajemnie.

Napotyamy tu blad dotyczacy istoty milosci. Milosc nie zostala pierwotnie spowodowana przez jakis specyficzny przedmiot, lecz jest potencjalna wlasciwoscia czlowieka, ktora moze byc zrealizowana tylko przez okreslony przedmiot. Nienawisc jest namietna zadza niszczenia, milosc jest namietna afirmacja jakiegos przedmiotu; nie jest to afekt, lecz aktywna daznosc i wewnetrzna spojnia, ktorej celem jest szczescie, rozwoj i wolnosc obiektu³. Jest to wiec

dyspozycja, która w zasadzie może zwrócić się ku każdej osobie czy obiektowi, nie wykluczając nas samych. Miłość wyłączna to sprzeczność sama w sobie. Oczywiście nie jest przypadkiem, że określona osoba staje się jawnym przedmiotem miłości. Czynniki warunkujące taki specyficzny wybór są zbyt liczne i zbyt złożone, aby móc je na tym miejscu rozpatrywać. Ważne jednak jest to, że miłość do jakiegoś określonego przedmiotu jest drżącym w nas uczuciem, które tylko realizuje się i koncentruje w odniesieniu do jednej osoby; nie jest prawdą to, co narzucała nam idea miłości romantycznej, że istnieje tylko jedna jedyna osoba na świecie, którą można pokochać, że znalezienie tej osoby jest wielką szansą życiową i że rezultatem tej miłości jest odsunięcie się od wszystkich osób pozostałych. A przecież taka właśnie miłość, której można doświadczyć tylko wobec jednej osoby, nie jest miłością, lecz sadystyczno-masochistycznym przywiązaniem. Podstawowa afirmacja zawarta w miłości kieruje się w stronę kochanej osoby jako wcielenia cech prawdziwie ludzkich. Miłość do jednej osoby implikuje miłość do człowieka jako takiego, owa zaś miłość do człowieka w ogóle nie jest, jak to się często przypuszcza, czymś abstrakcyjnym, co jawi się po miłości do danej osoby albo stanowi poszerzenie doświadczeń ze specyficznym przedmiotem; jest ona przesłanką tego wszystkiego, chociaż genetycznie rzecz biorąc dochodzi się do niej w styczności z konkretnymi jednostkami.

Z powyższego wynika, że moje własne "ja" jest w zasadzie takim samym obiektem mojej miłości jak każda inna osoba. Afirmacja własnego życia, szczęście, rozwój, wolność zależą od fundamentalnej zdolności i gotowości do takiej właśnie afirmacji. Jeśli jednostka posiada te dyspozycje; ma ją także w stosunku do siebie samej; jeżeli może tylko kochać drugich, nie może kochać w ogóle.

Egoizm nie jest identyczny z miłością własnego "ja"; jest właśnie jej przeciwieństwem. Egoizm jest rodzajem chciwości. Jak wszelka chciwość, zawiera w sobie element nienasyceń, wskutek czego nie prowadzi nigdy do rzeczywistej satysfakcji. Chciwość to otchłan bez dna, wyczerpująca wszystkie siły człowieka, który nieustannie stara się zaspokoić swe potrzeby, ale nigdy nie osiąga satysfakcji. Bliższa obserwacja pokazuje, że egoista, mimo iż jest zawsze pochłonięty gorliwie własną osobą, nigdy nie bywa usatysfakcjonowany, jest wiecznie niespokojny, wiecznie ogarnięty lękiem, czy aby dosyć zdobył, czy czegoś nie przegapia, czy nie zostanie czegoś pozbawiony. Neka go zazdrość w stosunku do każdego, kto mógłby mieć więcej.

Przyjrzywszy się dokładniej nieświadomianej dynamice zachowania egoisty, stwierdzimy, że ten typ nie tylko z zasady nie jest rozkochany w sobie, lecz głęboko siebie nie lubi.

Nietrudno rozwiązać zagadkę tej pozornej sprzeczności. Egoizm wypływa właśnie z braku miłości do siebie samego. Ten, kto się nie lubi, kto nie próbuje samego siebie, żyje w wiecznym strachu o swoje "ja". Nie posiada wewnętrznego bezpieczeństwa, które może istnieć jedynie na gruncie prawdziwej sympatii i afirmacji. A że z zasady brak mu tego poczucia bezpieczeństwa i satysfakcji, musi być pochłonięty samym sobą i chcieć wszystkiego dla siebie. To samo można sprawdzić u osoby dotkniętej narcyzmem, zajętej nie tyle zdobywaniem dla siebie rzeczy, ile podziwianiem siebie. I choć mogłoby się zdawać, że osoby te są w sobie wyraźnie zakochane, faktycznie nie lubią one siebie, a ich narcyzm - podobnie jak egoizm - jest nadkompensacją elementarnego braku miłości własnej. Freud twierdził, że narcyzm odwraca swą miłość od innych i kieruje ku swojej osobie. Chociaż pierwsza część tego twierdzenia jest prawdziwa, druga jest błędna. Narcyzm nie kocha ani drugich, ani siebie.

Powróćmy teraz do pytania, które przywiodło nas do psychologicznej analizy egoizmu. Znaleźliśmy się w obliczu sprzeczności polegającej na tym, że człowiek współczesny myśli, iż motywem jego działania jest jego własny interes, a jednak swe życie poświęca celom nie

bedacym jego własnymi celami; podobnie jak Kalwin mniemał, że jedynym celem egzystencji człowieka jest nie on sam, ale chwala Boza. Usilowalismy wykazac, że egoizm wywodzi się z braku afirmacji i miłości swego rzeczywistego "ja", tj. całej konkretnej istoty ludzkiej, wraz z wszystkimi jej dyspozycjami. "Ja", w którego interesie współczesny człowiek działa, to "ja" społeczne, w swej istocie ukonstytuowane przez rolę, którą jednostka ma odgrywać i która w rzeczywistości jest tylko subiektywną maską dla obiektywnej funkcji społecznej człowieka w społeczeństwie. Nowoczesny egoizm - to chciwość, której źródło tkwi we frustracji realnego "ja", a której obiektem jest "ja" społeczne. I choć wydaje się, że współczesnego człowieka charakteryzuje całkowite utwierdzenie jego "ja", w rzeczywistości jego "ja" uległo osłabieniu i zredukowaniu do jednego tylko wycinka - intelektu i siły woli - z wyłączeniem innych elementów pełnej osobowości.

Gdyby to nawet było prawdą, czyż w wyniku coraz większego panowania nad przyrodą nie wzrasta siła "ja" indywidualnego? Jest tak do pewnego stopnia i stanowi to pozytywną stronę jednostkowego rozwoju, czego na pewno nie chcielibyśmy pominąć. Lecz chociaż człowiek opanował w znacznym stopniu przyrodę, społeczeństwo nie zdołało roztoczyć kontroli nad siłami, które samo stworzyło. Technicznej racjonalności systemu produkcji towarzyszy jego społeczna irracjonalność. Kryzysy ekonomiczne, bezrobocie, wojna rządzą losem ludzkim. Człowiek sam zbudował swój świat; zbudował fabryki i domy, produkuje samochody i ubrania, uprawia pola i sady. Został jednak odsunięty od wytworów własnych rąk, przestał być panem świata, który zbudował; wręcz odwrotnie; ów stworzony przez niego świat stał się jego panem, przed którym człowiek uchyła czoła, który usiłuje ulagodzić albo manewrować nim możliwie najskuteczniej. Dzieło rąk własnych stało się jego Bogiem. Mogłoby się wydawać, że powoduje nim interes własny, ale w rzeczywistości całe jego "ja" wraz z wszystkimi jego dyspozycjami stało się narzędziem służącym celom mechanizmu zbudowanego jego rękami. Człowiek nie przestaje żyć złudzeń, że jest osią świata, a jednak ma intensywne poczucie własnej znikomosci i bezsily, jakiego niegdys jego przodkowie doświadczali w stosunku do Boga.

Uczucie wyizolowania i bezsilności, typowe dla współczesnego człowieka, zostało jeszcze spotęgowane przez charakter jego stosunków z innymi ludźmi. Stosunek jednej osoby do drugiej zatracił swój bezpośredni, ludzki charakter i prześlaknął duchem manipulacji instrumentalnej. Wszystkimi społecznymi i osobowymi stosunkami rządzi prawa rynku. Jest rzeczą oczywistą, że stosunki między konkurentami muszą się opierać na wzajemnej obojętności, tracąc swój aspekt ludzki, inaczej żadna ze stron nie mogłaby wykonywać swych ekonomicznych zadań ani walczyć przeciw drugiej, uciekając się w razie konieczności do ekonomicznego zniszczenia przeciwnika.

Stosunek między pracodawcą a pracownikiem przepełniony jest tym samym duchem obojętności. Cała historia zawiera się w słowie employer (pracodawca)⁴: posiadacz kapitału posługuje się (employs) drugą istotą ludzką, tak jak posługuje się maszyną. Jeden używa drugiego dla zaspokojenia swoich interesów ekonomicznych; ich wzajemne stosunki polegają na tym, że obaj są tylko środkiem do celu, obaj służą sobie nawzajem w sensie instrumentalnym. Jest to stosunek dwóch istot ludzkich, które odczuwają dla siebie jakieś zainteresowanie tylko o tyle, o ile są sobie wzajemnie użyteczne a sama instrumentalność stanowi regułą w stosunkach między kupcem a jego klientem. Nabywca jest przedmiotem manipulacji, nie zaś osobą konkretną, której potrzeby i ich zaspokojenie obchodzą kupca. Instrumentalna jest postawa wobec pracy: w przeciwieństwie do średniowiecznego rzemieślnika, nowoczesny fabrykant nie jest w zasadzie zainteresowany tym, co produkuje; produkuje głównie po to, aby mieć zysk z zainwestowanego kapitału, to zaś, co produkuje, zależy przede wszystkim od rynku, który gwarantuje mu, że określona inwestycja kapitałowa okaże się rentowna.

Nie tylko ekonomiczne, ale i osobiste stosunki między ludźmi mają ten charakter alienacji; stosunki między istotami ludzkimi przybierają charakter stosunków między rzeczami. Ale najważniejszym być może i najbardziej odstrasającym przykładem tego ducha instrumentalizmu i wyobcowania jest stosunek jednostki do własnego "ja"⁵. Człowiek sprzedaje nie tylko towary; sprzedaje siebie samego i sam czuje się towarem. Pracownik fizyczny sprzedaje swoją fizyczną energię; biznesmen, lekarz lub urzędnik sprzedają swoją osobowość. Muszą posiadać osobowość, jeśli chcą sprzedać swe wytwory albo usługi. Ta osobowość powinna być sympatyczna, ale ponadto jej posiadacz winien spełniać szereg postulatów: powinien odznaczać się energią, inicjatywą, tym, tamtym czy owym, zależnie od tego, czego wymaga się na danym stanowisku. I podobnie jak rzecz się ma z każdym innym towarem, rynek decyduje o wartości tych kwalifikacji ludzkich, ba, decyduje nawet o samym ich istnieniu. Jeśli nie ma zapotrzebowania na kwalifikacje, które dana osoba oferuje, są one niczym; zupełnie tak samo, jak nie dający się sprzedać towar jest bezwartościowy, chociaż mogłoby mieć wartość użytkową. Tak więc wiara w siebie czy w ogóle samopoczucie są tylko wskaźnikami tego, co inni myślą o danym człowieku. To nie on jest przekonany o swojej wartości, bez względu na popularność i swój rynkowy sukces. Jeśli jest na popyt, liczy się; jeśli nie jest popularny, jest po prostu niczym. Zależność poczucia godności własnej od sukcesu własnej osobowości jest powodem, dla którego popularność ma tak olbrzymie znaczenie dla człowieka współczesnego. Od niej zależy nie tylko praktyczne postępy człowieka, lecz także to, czy może on zachować wiarę w swoją wartość, czy też wpada w otchłan poczucia niszczyci⁶.

Usiłowaliśmy wykazać, że nowa wolność, którą kapitalizm przyniósł człowiekowi, pogłębiła jeszcze skutki, jakie uprzednio wywarła religijna wolność protestantyzmu. Człowiek, czując się jeszcze bardziej samotny i wyizolowany, stał się narzędziem w ręku przygniatających go zewnętrznych sił, stał się wprawdzie jednostką, ale jednostką oszołomioną i niepewną. Dzięki niektórym czynnikom to głębokie uczucie zagrożenia nie ujawniało się na zewnątrz. Przede wszystkim "ja" znajdowało oparcie w posiadaniu. Osoba posiadającego stanowiła jedno z posiadanych własności. Ubranie człowieka, jego dom stanowiły część jego "ja", tak samo jak jego ciało. Im bardziej odczuwał, że nic nie znaczy, tym większą czuł potrzebę posiadania. Brak własności albo jej utrata pozbawiały go ważnej części jego "ja", w pewnym sensie we własnych i cudzych oczach nie uchodził odtąd za osobę pełnowartościową.

Inne czynniki wzmacniające "ja" - to prestiż i władza. Częściowo są one efektem posiadania własności, częściowo - bezpośrednim rezultatem sukcesów we współzawodnictwie. Podziw bliźnich i władza nad nimi, łącznie z oparciem, jakie daje własność, podtrzymywały zagrożone indywidualne "ja".

Dla tych, którzy posiadali niewiele i nie cieszyli się wielkim prestiżem społecznym, pozostawała rodzina jako źródło prestiżu indywidualnego. W niej osobnik mógł się czuć kims. Słuchały go żona i dzieci, tu był głównym aktorem i naiwnie podejmował te role jako swe przyrodzone prawo. W układzie stosunków społecznych mógł być niczym, ale w domu był królem. Poza rodziną dumą narodową (w Europie zaś często dumą klasową) przydawała mu także poczucie wainości. Nawet jeśli osobiscie był zerem, pysznił się przynależnością do grupy, która w jego odczuciu górowała nad innymi podobnymi grupami,

Wymienione czynniki wspierające nadwątłone "ja" należy odróżnić od czynników, o których była mowa na początku rozdziału: faktycznej wolności ekonomicznej i politycznej, szans dla indywidualnej inicjatywy i wzrastającego światłego racjonalizmu. Te bowiem oczywiście wzmacniały owo "ja" i wpływały na rozwój indywidualności, niezawisłości, racjonalnego myślenia; natomiast czynniki wspierające kompensowały jedynie poczucie zagrożenia i leku.

Nie wykorzeniały go do cna, tylko je przesłaniały, sprawiając, że jednostka w swej świadomości czuła się bezpieczna; odczucie to jednak było przeważnie powierzchowne i trwało jedynie tak długo, jak długo oddziaływały owe wspierające czynniki.

Każda szczegółowa analiza dziejów Europy i Ameryki, w okresie między reformacją a dniem dzisiejszym, mogłaby ukazać, jak owe dwie przeciwstawne sobie tendencje właściwe ewolucji od wolności do wolności przebiegają równolegle - a raczej nieustannie się przeplatają. Niestety, analiza taka przekraczałaby zakres niniejszej książki i trzeba ją odłożyć do innej publikacji. Wolność ludzka w sensie pozytywnym, jako siła i godność jednostki, stanowiła w pewnych okresach i w niektórych grupach społecznych czynnik dominujący; z grubsza biorąc tak było w Anglii, Francji, Ameryce i w Niemczech, gdzie klasy średnie zwyciężyły ekonomicznie i politycznie przedstawicieli starego porządku. W swojej walce o wolność pozytywna klasy średnie mogły powoływać się na te strony protestantyzmu, która akcentowała człowieczą godność i autonomię, podczas gdy Kościół katolicki sprzymierzał się z grupami, które walczyły przeciw wyzwoleniu człowieka, aby zachować swe przywileje.

W myśli filozoficznej ery nowożytnej również odnajdujemy oba te aspekty wolności, nadal tak samo ze sobą splecione, jak w doktrynach teologicznych reformacji. I tak dla Kanta i Hegla autonomia i wolność jednostki stanowi centralny postulat ich systemów, a przecież obaj nakazują jednostce podporządkowanie się celom wszechwładnego państwa. Filozofowie epoki rewolucji francuskiej, a po nich w dziewiętnastym wieku Feuerbach, Marks, Stirner i Nietzsche znów bezkompromisowo głosili idee, że jednostka nie może być przedmiotem służącym jakimkolwiek zewnętrznym celom poza jej własnym rozwojem i szczęściem. I znów reakcyjni filozofowie tego samego wieku jawnie domagali się, aby jednostka podporządkowała się duchowym i świeckim autorytetom. Druga połowa dziewiętnastego wieku i początek wieku dwudziestego są szczytowym momentem tej walki o wolność ludzką w sensie pozytywnym. Biorą w niej udział nie tylko klasy średnie, ale działa również aktywnie klasa robotnicza, która walczy o swoje własne cele ekonomiczne a zarazem o ogólniejsze cele całej ludzkości.

Z wejściem w fazę monopolistyczną, do której kapitalizm coraz szybciej zmierzał w ostatnich dziesięcioleciach, proporcja znaczenia obu nurtów związanych z wolnością ludzką jak gdyby uległa zmianie. Czynniki prowadzące do osłabienia indywidualnego "ja" jednostki zyskały na wadze, natomiast te, które miały człowieka wzmocnić, straciły stosunkowo na znaczeniu. Wzrosło poczucie bezsily i osamotnienia, wolność człowieka od wszelkich tradycyjnych wiezów stała się jeszcze wyraźniejsza; podczas gdy szanse indywidualnych osiągnięć ekonomicznych zmalały. Człowiek czuje swe zagrożenie przez gigantyczne moce i sytuacja pod wieloma względami przypomina wiek piętnasty i szesnasty.

Najważniejszym czynnikiem tego procesu jest wzrastająca siła monopolistycznego kapitału. Koncentracja kapitału (nie bogactw) w określonych sektorach naszego systemu ekonomicznego ograniczyła szanse sukcesu dla indywidualnej inicjatywy, odwagi i inteligencji. Tam gdzie zwyciężył monopolistyczny kapitał, ekonomiczna niezależność wielu ludzi została unicestwiona. Dla tych, którzy nie przestali walczyć, szczególnie dla spornego odłamu klas średnich, walka przybiera charakter bitwy o tak nierównych szansach, że zaufanie do osobistej inicjatywy i odwagi zmieniło się w poczucie beznadziejności i bezsily. Nieliczna grupa roztacza olbrzymia, aczkolwiek tajemna władzę nad całym społeczeństwem, którego los zależy w dużej mierze od jej decyzji. Inflacja w Niemczech w 1923 roku czy amerykański krach w 1929 spotęgowały uczucie niepewności, wielu ludzi pozbawiły nadziei wybiecia się o własnych siłach i odebrały im wiarę w nieograniczone możliwości sukcesu.

Mali i średni przedsiębiorca, zagrożony wszechwładną potęgą wielkiego kapitału, może świetnie w dalszym ciągu prosperować zachowując swą niezależność, ale wiedzając nad nim

grozba wzmogła jego uczucie niepewności i niemocy w nie znanym dotąd stopniu. W walce przeciw monopolistycznej konkurencji sam rzuca swą stawkę w grze przeciw gigantom, podczas gdy dotąd zwykł walczyć z równymi. Ale i psychologiczna sytuacja tych niezależnych przedsiębiorców, którym rozwój nowoczesnego przemysłu przyniósł nowe funkcje ekonomiczne, różni się od sytuacji dawnych niezależnych ludzi interesu. Ukazmy te różnice na przykładzie niezależnego przedsiębiorcy, którego wymieniamy się czasem jako przykład istnienia i rozwoju nowego typu klasy średniej: właściciela stacji benzynowej. Wielu z nich jest ekonomicznie niezależnych. Posiadają własny interes, podobnie jak to było z właścicielem sklepu towarów mieszanych albo krawcem szyjącym męskie garnitury. Jaką jednak ogromną różnicą między starym a nowym typem niezależnego przedsiębiorcy. Właściciel sklepu kolonialnego musiał posiadać niemal umiejętności i biegłości. Miał do dyspozycji licznych hurtowników, u których kupował, i mógł wybierać między nimi, zamawiając to, co mu najbardziej odpowiadało pod względem ceny i jakości; miał licznych pojedynczych klientów, których upodobania musiał znać, którym musiał doradzać w kupnie, decydując o tym, czy może lub nie może udzielić im kredytu. Ogólnie biorąc, rola przedsiębiorcy dawnego typu była nie tylko niezależna, lecz wymagała także obrotowości, indywidualizowanych usług, wiedzy i aktywności. Tymczasem sytuacja właściciela stacji benzynowej jest zupełnie inna. Sprzedaje tylko jeden rodzaj towaru: olej i benzynę. Jego możliwość transakcji jest ograniczona przez koncerny naftowe. Mechanicznie powtarza wciąż tę samą czynność nalewania benzyny i oleju. Mniejsza tu pole dla wykazania biegłości, inicjatywy i indywidualnej aktywności niż u dawnego właściciela sklepu kolonialnego. Jego zysk wyznaczają dwa czynniki: cena, jaką musi płać za benzynę i olej, oraz ilość kierowców, którzy zatrzymują się przy jego stacji. Oba czynniki zasadniczo wymykają się jego kontroli: sam pełni jedynie funkcję pośrednika między hurtownikiem a klientem. Psychologicznie niewielką różnicę stanowi to, czy jest on pracownikiem koncernu, czy też niezależnym przedsiębiorcą; jest tylko kolkiem w ogromnej maszynie dystrybucji.

Co się tyczy nowej klasy średniej, rekrutującej się z pracowników w białych kołnierzykach, których liczba wzrosła wraz z ekspansją wielkiego biznesu, jest rzeczą jasną, że ich pozycja różni się całkowicie od pozycji małego niezależnego przedsiębiorcy starego typu. Można by dowodzić, że choć nie są już oni niezależni w sensie formalnym, to faktycznie mają równie wielką, a nawet większą szansę rozwinięcia inicjatywy i inteligencji jako podstawy sukcesu niż dawny krawiec albo właściciel sklepu kolonialnego. W pewnym sensie jest to zgodne z prawdą, chociaż trudno powiedzieć, do jakiego stopnia. Psychologicznie jednak sytuacja pracownika umysłowego jest odmienna. Jest on częścią wielkiego mechanizmu ekonomicznego, ma pracę wyspecjalizowaną; tocząc zaciętą walkę konkurencyjną z setkami podobnych do niego, zostanie bezlitośnie wyrzucony, jeśli mu się nie powiedzie. Krótko mówiąc, jeśli nawet jego szanse sukcesu są czasem większe, to niewiele mu zostało z poczucia bezpieczeństwa i niezależności dawnego przedsiębiorcy; i on bowiem został przekształcony w mały, a czasem większy tryb maszyny, która narzuca mu tempo, nie podlega jego kontroli i całkowicie go przesłania.

Psychologiczne efekty ogromnej potęgi wielkiego przedsiębiorstwa widać również u robotników. Ogiński, w małym zakładzie pracy, robotnik znał osobiście swego szefa i mógł ogarnąć całość przedsiębiorstwa; chociaż bywał najmowany i wyrzucany zgodnie z prawami rynku, między nim a szefem i firmą istniały jakieś bliższe powiązania, dające mu poczucie, że stoi na twardym gruncie. Człowiek w zakładzie pracy zatrudniającym tysiące robotników znajduje się w sytuacji odmiennej. Szef stał się postacią abstrakcyjną - robotnik nie widuje go nigdy; kierownictwo jest władzą bezimienną, z którą nie ma bezpośredniego kontaktu i dla której jako jednostka nie znaczy nic. Nadto przedsiębiorstwo osiągnęło takie rozmiary, że oprócz wąskiego wycinka związanego z jego własną wyspecjalizowaną pracą robotnik nie może już objąć wzrokiem.

Sytuacje zrownowazyła do pewnego stopnia działalność związków zawodowych. Nie tylko poprawiły one położenie ekonomiczne robotnika, lecz miały także ważny efekt psychologiczny, wzbudzając w nim - przy zetknięciu z potęgami, z którymi miał do czynienia - poczucie własnej siły i znaczenia. Niestety liczne związki rozrosły się same w olbrzymie organizacje, w których zabrakło miejsca dla inicjatywy pojedynczych członków. Robotnik płaci więc składki i od czasu do czasu glosuje, ale znowu jest tylko małym trybem ogromnej maszyny. Tymczasem jest rzeczą niezwykle ważną, by związki opierały się na czynnej współpracy wszystkich członków tak zorganizowanej, aby każdy członek mógł czynnie uczestniczyć w życiu stowarzyszenia i czuł się za wszystko odpowiedzialny.

Jednostka niewiele znaczy w naszej epoce, nie tylko jako byżnesmen, urzędnik czy pracownik fizyczny, lecz również jako klient. W ostatnich dziesięcioleciach rola klienta uległa drastycznej przemianie. Klient, który wkraczał do sklepu należącego do samodzielnego kupca, mógł być pewien, że zostanie potraktowany z osobistą atencją; dla właściciela sklepu nie było bynajmniej obojętne, co kupował; przyjmowano go jak jakąś ważną osobistość, odgadywano jego życzenia; sam fakt kupna przydawał mu uczucia ważności i godności. Jakże odmienne są stosunki klienta z domem towarowym. Przetyłoczony ogromem budynku, liczbą personelu, nadmiarem wystawionego towaru, nabywca w zestawieniu z tym wszystkim czuje się kims małym i mało ważnym. Jako jednostka nie liczy się dla domu towarowego. Jest dla niego tylko jednym z klientów. Dom nie chciałby go stracić, świadczyłoby to bowiem, że coś jest nie w porządku. To z kolei znaczyłoby, że sklep może stracić i innych klientów z tych samych powodów. Jako klient abstrakcyjny coś znaczy; jako konkretny klient nie ma żadnego znaczenia. Nie ma nikogo, kto by cieszył się na jego widok, nikogo nie obchodzi specjalnie jego życzenia. Akt kupna stał się podobny do pojęcia na pocztę i kupowania znaczków pocztowych.

Sytuacje te jeszcze bardziej podkreślają nowoczesne metody reklamy. Handlowe rozmówki starswieckiego kupca były w zasadzie rzeczowe. Znal swój towar, znalazł potrzeby klienta, handlował w oparciu o tę wiedzę. Prawde mówiąc, te handlowe rozmówki, w których, jak mógł, stosował perswazję, nie były w pełni obiektywne. Aby jednak osiągnąć cel, musiał argumentować raczej rzeczowo i racjonalnie. Inaczej rzecz się ma z ogromną częścią nowoczesnej reklamy; nie przemawia ona do rozumu, lecz do emocji; podobnie jak każdy inny rodzaj sugestii hipnotycznej, stara się oddziaływać na swoje obiekty uczuciowo, by potem ujarzmić je intelektualnie. Ten typ reklamy korzysta z wszelkich możliwych środków dla wywołania wrażenia na nabywcę: powtarzanie w kolko tej samej formuły; oddziaływanie za pomocą sugestywnego obrazu, przedstawiającego np. wytworną damę albo słynnego boksera palących określony gatunek papierosów; wabienie klienta, a jednocześnie osłabienie w nim krytycyzmu wizerunkiem ładnej dziewczyny z sex appeal'em; terroryzowanie go groźbą nieprzyjemnego zapachu lub nieswieżego oddechu albo, przeciwnie, podsycanie w nim marzeń o rozstrzygającej zmianie w życiu dzięki nabyciu określonej koszuli albo mydła. Wszystkie te metody są z zasady irracjonalne i nie mają nic wspólnego z jakością towaru; tłumia i zabijają zmysł krytyczny nabywcy działając jak narkotyk lub hipnoza. Dają co prawda nieco zadowolenia dzięki swej właściwości wywoływania snów na jawie, podobnie jak czyni to film, ale równocześnie potęgują poczucie małości i bezsily. W istocie rzeczy te metody usypiania zdolności krytycznego myślenia bardziej zagrażają naszej demokracji aniżeli bezpośrednie na nią ataki, są bardziej niemoralne - z punktu widzenia integralności osoby ludzkiej - aniżeli sprośna literatura, której publikowanie zwykłismy karać. Organizacje konsumentów usiłowały przywrócić nabywcom zmysł krytyczny, godność i poczucie znaczenia, działając w kierunku zbliżonym do ruchu związków zawodowych. Jak dotąd jednak, nie wyszły one jeszcze poza skromne zaczatki.

Podobnie jak w sferze gospodarczej, sprawy wyglądają i w sferze polityki. We wczesnym okresie demokracji powstały różnego rodzaju instytucje, w których jednostka mogła konkretnie i czynnie uczestniczyć, głosując za określoną decyzją czy za określonym kandydatem na urząd. Znała zarówno owe sprawy, jak i kandydatów; akt głosowania, odbywający się nieraz na zgromadzeniu całej ludności miasta, miał charakter konkretnego wyboru, w którym jednostka istotnie się liczyła. Dzisiaj głosujący staje w obliczu olbrzymich partii, które są równie odległe i przytłaczające, jak olbrzymie organizacje przemysłowe. Założenia programowe są skomplikowane, a rozmaite sposoby ich zaciemniania jeszcze bardziej je komplikują. Wyborca może w okresie wyborów ujrzeć na krótko swego kandydata, od czasu jednak radia nie ma szans przyglądania mu się zbyt często, traci w ten sposób jeden z ostatnich środków jego oceny. Prawda, maszyny partyjne ofiarowują głosującemu wybór między dwoma albo trzema kandydatami; ale kandydaci ci nie pochodzą z jego wyboru, on i oni niewiele wiedzą o sobie, a ich stosunek wzajemny jest równie abstrakcyjny, jak abstrakcyjna stała się większość innych stosunków.

Metody propagandy politycznej, podobnie jak wpływ reklamy na kupującego, zmierzają do wzmożenia uczucia znikomości indywidualnego wyborcy. Powtarzanie sloganów i akcentowanie czynników nic nie mających wspólnego ze sprawą paraliżują jego zmysł krytyczny. Jasne i racjonalne przemawianie do intelektu bywa raczej wyjątkiem aniżeli regułą w propagandzie politycznej - nawet w krajach demokratycznych. W konfrontacji z potęgą i wielkością partii, szczególnie podkreślanych w propagandzie, indywidualny wyborca musi nieodparcie czuć swą znikomość.

Wszystko to nie znaczy, że reklama i propaganda polityczna otwarcie głoszą nieważność jednostki. Wręcz przeciwnie; schlebiają jej, nadając jej pozór osoby ważnej i udając, że apelują do jej krytycznego osądu i umiejętności rozeznania. Ale pozory te służą głównie uspieniu podejrzeń jednostki i wmówieniu w nią, że sama podejmuje swe decyzje. Nie muszą zaznaczać, że propaganda, o której mowa, nie jest całkowicie irracjonalna i że istnieje różnica w wadze racjonalnych czynników propagandy różnych partii i kandydatów.

Do dalszego wzrostu bezsilności jednostki przyczyniły się inne jeszcze czynniki. Arena gospodarki i polityki skomplikowała się i stała się bardziej rozległą, jednostka straciła zdolność orientowania się w niej. Wzrosło także zagrożenie jednostki. Strukturalne bezrobocie wielu milionów ludzi wzmogło poczucie niepewności. Jakkolwiek pomoc dla bezrobotnych ze środków publicznych sprawiła wiele dla przeciwdziałania nie tylko ekonomicznemu, lecz także psychologicznemu skutkowi bezrobocia, pozostaje faktem, że dla olbrzymiej większości ludzi brzemię bezrobocia jest psychicznie bardzo ciężkie do zniesienia i strach przed utratą pracy rzuca cień na całe ich życie. Dla wielu ludzi mieć pracę - obojętne jaką - wydaje się być wszystkim, czego mogą żądać od życia i za co powinni być wdzięczni. Bezrobocie wzmogło także strach przed starością. W wielu zawodach pozadani są tylko młodzi, choćby i niedoświadczeni, których można jeszcze przystosować, tj. bez trudu przerobić na takie kolka maszyny, jakich wymaga dany układ.

Groźba wojny przyczyniła się również do wzmożenia uczucia bezsilności jednostki. Oczywiście i w dziewiętnastym wieku toczono wojny. Lecz od czasu ostatniej wojny możliwości zniszczenia wzrosły tak straszliwie, a krąg ludzi bezpośrednio zagrożonych tak się rozszerzył, ogarniając wszystkich bez wyjątku, że groźba wojny stała się złą, która rzuciła cień na życie jednostki i spotęgowała jej strach i poczucie bezsilności, choćby nawet ludzie nie zdawali sobie z tego sprawy aż do chwili wciągnięcia całego narodu w wojnę.

Ogólny styl epoki odpowiada naszkicowanemu przeze mnie obrazowi. Ogrom miast, w których człowiek się gubi, budowle wysokie jak góry, bezustanne bombardowanie dźwiękami radia,

wielkie naglowki, które zmieniają się trzy razy dziennie uniemożliwiając wybór rzeczy naprawdę ważnych, widowiska, w których setka dziewcząt z precyzją zegarka demonstruje zdolność wyeliminowania indywidualności i funkcjonowania jak potężna a sprawna maszyna, bijący rytm jazzu - wszystko to i wiele innych zjawisk stanowi odbicie systemu, gdzie jednostka staje twarzą w twarz z bezmiernym ogromem, wobec którego jest tylko drobna cząstka. Jedyne, co może zrobić, to wpasć w rytm, podobnie jak maszerujący żołnierz albo jak robotnik przy taśmie. Może działać - ale poczucie niezależności i znaczenia gdzieś przepadło.

Popularność filmów o Mickey Mouse świadczy wymownie o tym, jak dalece przeciętnego Amerykanina przenika to poczucie leku i braku znaczenia. Powtarza się tam zawsze jeden temat w wielu wariantach: ktoś bardzo mały bywa prześladowany i zagrożony przez kogoś bardzo potężnego, groźnego, malemu zabiciem lub pozarcie. Małe dziecko ucieka i na koniec udaje mu się wydostać z opresji albo nawet dać łupnia prześladowcy. Publiczność nie byłaby skłonna oglądać bez końca różnych odmian tego samego tematu, gdyby nie dotyczył on czegoś bardzo zbliżonego do jej przeżyć emocjonalnych. Mała istotka zagrożona przez potężnego i złego nieprzyjaciela jest najwidoczniej sam widz; może to tak odbierać i może się z tą sytuacją identyfikować. Ale, ma się rozumieć, gdyby nie było happy end'u, rzecz nie byłaby tak atrakcyjna; właśnie dzięki niemu widz, przeżywając wszystkie swe lęki i odczuwając swoją znikomą, doznaje na koniec milego wrażenia, że mimo wszystko uratuje się, a nawet pokona silniejszego. Jednak - i to jest znamienne i smutna strona happy end'u - ocalenie polega najczęściej na umiejętności ucieczki i na nieprzewidywanych wydarzeniach, które udaremniają potworowi schwytanie ofiary.

Położenie, w jakim w naszych czasach znajduje się jednostka, przewidzieli już wizjonerzy dziewiętnastego wieku. Kierkegaard opisuje bezradną istotę rozdarta i udrecona zwątpieniem, przepełniona uczuciem osamotnienia i znikomości. Nietzsche daje swą wizję nadejścia nihilizmu, zrealizowanego później przez hitlerizm, i kresli wizerunek nadczłowieka będącego zaprzeczeniem nic nie znaczącej, pozbawionej orientacji jednostki, która znalazła w rzeczywistości. Motyw bezsilności człowieka znalazł najtrafniejszy wyraz w dziele Franza Kafki. W Zamku opisuje on człowieka pragnącego zetknąć się z tajemniczymi mieszkańcami zamku; mają oni mu rzekomo powiedzieć, co ma robić, i wskazać mu jego miejsce na ziemi. Całe życie tego człowieka schodzi na obłędny wysiłek nawiązania tego kontaktu. Nie udało mu się to nigdy i pozostanie sam, z uczuciem kompletnej pustki i bezradności.

Uczucie izolacji i bezsilności szczególnie pięknie opisał Julian Green w następujących słowach:

Wiedziałem, że znamy niewiele w porównaniu z wszechświatem, wiedziałem, że jesteśmy niczym; lecz to, że jesteśmy czymś tak niezmiernie małym, wydaje się nas zarazem przytłaczać i uspokajać. Te liczby, te wymiary przekraczające zasięg myśli ludzkiej przygniatają nas całkowicie. Czy nie istnieje nic, do czego moglibyśmy przyłgnąć? Pośród chaosu złudzeń, w które rzucamy się głową naprzód, ostaje się tylko jedna prawda, a jest nią - miłość. Wszystko inne jest nicostą, pustką. Zaglądamy w olbrzymia, ciemna otchłan. I strach nas ogarnia⁷. Przeciętny, normalny człowiek nie doświadcza jednak tego ostrego poczucia izolacji i niemocy, jakiego dają wyraz wspomniani pisarze i które odczuwa wielu tzw. neurotyków. Zanim to przeraziło. Kryje to przed nim codzienna rutyna jego zajęć, oparcie i uznanie czerpane z prywatnych albo społecznych powiązań, sukces w interesach, różne rozrywki, zabawa, nawiązywanie znajomości, odwiedzanie itp. Lecz nawoływanie się w ciemności nie przynosi światła. Osamotnienie, strach, przerazenie trwają; ludzie nie mogą tego znosić wiecznie. Nie mogą dźwigać wciąż brzemienia wolności od; jeżeli nie mogą przejść od wolności negatywnej do pozytywnej, muszą spróbować całkowicie uciec od wolności. Podporządkowanie się wodzowi, jak to się stało w krajach faszystowskich, i przymusowa konformizacja, jaka obowiązuje w naszej własnej demokracji - oto główne dzisiejsze społeczne szlaki tej ucieczki. Nim

przystąpimy do opisu tych dwóch społecznych modeli ucieczki, pragnalbym naklonić czytelnika, aby rozpatrzył wraz ze mną ich złożone mechanizmy psychologiczne. Omówiliśmy już niektóre z nich w poprzednich rozdziałach; aby jednak w pełni pojąć psychologiczny sens faszyzmu i zautomatyzowanie człowieka w nowoczesnej demokracji, trzeba rozumieć psychologiczne zjawiska nie tylko w ogólnym zarysie, lecz w szczegółowej i konkretnej dynamice ich działania. Może się to wydawać dygresją; faktycznie jest nieodłączną częścią całej naszej rozprawy. I tak jak nie można należycie rozumieć problemów psychologicznych bez ich społecznego i kulturowego tła, podobnie nie można rozumieć zjawisk społecznych bez znajomości mechanizmów psychologicznych leżących u ich podłoża. W następnym rozdziale spróbujemy zanalizować owe mechanizmy, ujawnić, co się dzieje w jednostce, ukazać, jak starając się uciec przed samotnością i bezsilnością, godzimy się wyrzec naszego indywidualnego "ja" bądź to podporządkowując się nowym formom autorytetu, bądź to upodabniając się do obowiązujących wzorów.

5. Mechanizmy ucieczki.

Doprowadziliśmy nasze rozważania do doby obecnej i zamierzamy przystąpić teraz do omówienia psychologicznego sensu faszyzmu oraz znaczenia wolności zarówno w systemach autorytarnych, jak i w naszej własnej demokracji. Skoro jednak słuszność całej argumentacji zależy od trafności naszych psychologicznych przesłanek, niezbędne wydaje się przerwanie ogólnego toku wywodów i poświęcenie jednego rozdziału bardziej szczegółowym i konkretnym rozważaniom na temat wspomnianych psychologicznych mechanizmów, o których będzie mowa dalej. Przesłanki te wymagają dokładnego rozpatrzenia, ponieważ opierają się na koncepcji sił nieswiadomych i sposobu, w jaki przejawiają się one w procesie racjonalizacji oraz w rysach charakteru; koncepcji, która wielu czytelnikom wyda się jeśli nie obca, to przynajmniej zasługująca na wyjaśnienie.

W niniejszym rozdziale celowo powołuje się na psychologię indywidualną i na obserwację, które poczyniono w drobiazgowych badaniach z zastosowaniem procedury psychoanalitycznej. Wprawdzie psychoanaliza nie osiągnęła idealu, do którego w ciągu wielu lat dążyła psychologia akademicka, tj. maksymalnego przybliżenia do eksperymentalnych metod nauk przyrodniczych, niemniej jest to metoda całkowicie empiryczna, oparta na starannej obserwacji nie cenzurowanych myśli, snów i fantazji jednostki. Jedynie psychologia posługująca się koncepcją sił nieswiadomych może wnikać w głąb racjonalizacji, z którymi się stykamy, ilekroć przychodzi nam analizować jednostkę lub całą kulturę. Jeśli tylko zdecydujemy się wyrzec poglądu, że motyw, którymi ludzie powodują się w swym mniemaniu, są koniecznie tymi, które rzeczywiście kaza im działać, czuć i myśleć - od razu znika cały szereg problemów pozornie nierozwiązalnych.

Nie jeden czytelnik zada pytanie, czy wiedza zdobyta dzięki obserwacji jednostek pomaga do psychologicznego zrozumienia grup. Nasza odpowiedź na to pytanie jest stanowcze potwierdzenie. Każda grupa składa się z jednostek i tylko z jednostek, stąd też mechanizmy psychologiczne, których funkcjonowanie stwierdzamy w grupie, mogą być tylko mechanizmami działającymi w jednostkach. Biorąc psychologię indywidualną za punkt wyjścia do zrozumienia psychologii społecznej, czynimy coś, co można przyrównać do badania jakiegoś przedmiotu pod mikroskopem. Umożliwia nam to bowiem poznanie ważnych szczegółów owych mechanizmów psychologicznych, których funkcjonowanie poznaliśmy w szerszej skali w procesach społecznych. Gdybyśmy zatem naszej analizie zjawisk psychospołecznych nie oparli na szczegółowym badaniu zachowań jednostkowych, straciłaby ona charakter empiryczny, a tym samym swoją wartość.

Ale przyjmując, że badania zachowań indywidualnych mają tak wielką wagę, można by zadać sobie pytanie, czy badanie osób uchodzących powszechnie za neurotyków może być przydatne w rozważaniu zagadnień psychologii społecznej. I tym razem musi się chyba odpowiedzieć twierdząco. Zjawiska obserwowane u neurotyków nie różnią się zasadniczo od tych, które dostrzegamy u osób normalnych. Są tylko bardziej uwypakowane, wyrazistsze i często łatwiej dostępne świadomości neurotyka niż świadomości osoby normalnej, która trudno przez to byłoby uczynić przedmiotem badania.

Aby to lepiej wyjaśnić, wydaje się rzeczą pożyteczną rozpatrzyć znaczenie pojęć neurotyczny i normalny czy zdrowy.

Termin normalny lub zdrowy da się zdefiniować w dwojaki sposób. Po pierwsze, z punktu widzenia funkcjonowania społeczeństwa, można kogoś nazwać normalnym lub zdrowym, jeśli jest zdolny spełniać rolę społeczną, którą mu w danym społeczeństwie przypada. Mówiąc konkretniej, znaczy to, że jest zdolny pracować tak, jak się tego w danym społeczeństwie wymaga, a dalej, że jest zdolny uczestniczyć w reprodukowaniu społeczeństwa, tj. może założyć rodzinę. Po drugie, z punktu widzenia jednostki, przez zdrowie albo stan normalny rozumiemy optimum jej rozwoju i szczęścia.

Gdyby struktura danego społeczeństwa dawała jednostce optymalną szansę indywidualnego szczęścia, oba punkty widzenia byłyby zgodne. Nie jest tak jednak w większości znanych nam społeczeństw, nie wyłączając naszego. Choćbowiem w różnym stopniu sprzyjają one rozwojowi człowieka, to jednak zawsze zachodzi sprzeczność między dążeniem do sprawnego funkcjonowania społeczeństwa a pełnym rozwojem jednostki. Fakt ten zmusza do ostrego rozróżnienia między obiema koncepcjami zdrowia. Pierwsza z nich rządzi konieczności społeczne, druga wartości i normy, wyrażające sens jednostkowego istnienia.

Owo rozróżnienie bywa niestety często lekceważone. Większość psychiatrów uważa strukturę swego własnego społeczeństwa za rzecz tak oczywistą, że osoba niezbyt dobrze do niej przystosowana bywa przez nich określana jako mniej wartościowa. Z drugiej strony osoba dobrze przystosowana uchodzi za bardziej wartościową według kryteriów oceny ludzkich wartości. Rozumiejąc natomiast dwojako pojęcia normalny i neurotyczny dochodzimy do wniosku, że osoba, która jest normalna w sensie dobrego przystosowania, jest często mniej zdrowa niż neurotyk według kryterium ludzkich wartości. Często bywa ona dobrze przystosowana tylko kosztem ustępstw ze swojego "ja", poczynionych po to, by stać się w mniejszym lub większym stopniu kims zgodnym z tym, czego się - w jej mniemaniu - od niej oczekuje. Cała prawdziwa indywidualność i spontaniczność może się wtedy zatracić. Z drugiej strony neurotyka można scharakteryzować jako kogoś, kto nie jest gotów poddać się całkowicie w bitwie o własne "ja". Prawda, ta próba zachowania swego indywidualnego "ja" nie udaje się i zamiast stworzyć to "ja" wyrażać, szuka on ratunku w zachowaniach neurotycznych i w ucieczce w świat fantazji. Niemniej, z punktu widzenia wartości ludzkich, neurotyk jest mniej ułomny niż owa normalna osoba, która do końca zatraciła swoją indywidualność. Zbyteczne dodawać, że bywają osoby, które nie są neurotykami, a mimo to nie roztopiły swojej indywidualności w procesie przystosowania. Wydaje nam się jednak, że piętno neurotyka jest nieuzasadnione i nieusprawiedliwione w wypadku, kiedy jedynie mamy na myśli neurotyka w sensie jego społecznej sprawności.

W tym ostatnim znaczeniu termin neurotyczny nie daje się zastosować wobec całego społeczeństwa, jako że nie mogłoby ono istnieć, gdyby nie funkcjonowanie społeczne jego członków. Z drugiej strony, z punktu widzenia ludzkich wartości, można by społeczeństwo jakies nazwać neurotycznym ze względu na deformowanie rozwoju indywidualności jego członków. Ponieważ jednak terminu neurotyczny używa się często dla oznaczania złego

funkcjonowania społecznego, wolalbym, abysmy w odniesieniu do społeczeństwa nie używali tego terminu, ale mówili raczej o społeczeństwie wrogim wobec ludzkiego szczęścia i samourzeczywistnienia.

Mechanizmy, którymi zajmiemy się w tym rozdziale - to mechanizmy ucieczki wynikające z poczucia niepewności odosobnionej jednostki.

Z chwila kiedy ulegają zerwaniu pierwotne więzy zapewniające jednostce bezpieczeństwo, kiedy staje ona wobec świata zewnętrznego jako istnienie zupełnie oddzielne, otwierają się przed nią dwie drogi, na których może pokonać ów nieznosny stan bezsilności i osamotnienia. Jedną z dróg może dążyć ku wolności pozytywnej, dobrowolnie łącząc się ze światem poprzez miłość i pracę, przez autentyczną ekspresję swych emocjonalnych, zmysłowych i intelektualnych dyspozycji; w ten sposób człowiek może zjednoczyć się znowu z ludźmi, przyrodą i samym sobą, nie rezygnując z niezależności i integralności swego indywidualnego "ja". Drugim wyjściem będzie cofnięcie się, rezygnacja z wolności i próba przezwyciężenia samotności przez zasypianie szczeliny, jaka się utworzyła między indywidualnym "ja" a światem. Na tej drodze człowiek nie zjednoczy się już nigdy ze światem, tak jak to było, zanim wyłonił się jako jednostka; fakt odseparowania jest bowiem nieodwracalny; jest to tylko ucieczka przed sytuacją nie do zniesienia, która by uniemożliwiła życie, gdyby miała trwać nadal. Dlatego też ten rodzaj ucieczki ma charakter wewnętrznego przymusu, podobnie jak każda paniczna ucieczka przed groźbą; oznacza także w mniejszym lub większym stopniu rezygnację z indywidualności i nienaruszalności "ja". Tak więc rozwiązanie to nie prowadzi ani do szczęścia, ani do wolności pozytywnej; w zasadzie to właśnie rozwiązanie znaleźć można we wszystkich zjawiskach neurotycznych: usmierza uporczywe lęki i ułatwia życie powstrzymując uczucie paniki, ale nie rozwiązuje podstawowego problemu; płaci się za nie życiem, sprowadzonym jedynie do automatycznych albo przymusowych czynności. Niektóre z tych mechanizmów ucieczki mają stosunkowo niewielkie znaczenie społeczne, zauważalne są tylko u jednostek cierpiących na poważne zaburzenia umysłowe i psychiczne. W niniejszym rozdziale omówię tylko mechanizmy o znaczeniu kulturowym; ich zrozumienie jest niezbędne przesłanką do psychologicznej analizy zjawisk społecznych, którymi zajmiemy się w następnych rozdziałach; z jednej strony systemu faszystowskiego, z drugiej - nowoczesnej demokracji¹.

Autorytaryzm.

Destruktywność.

Mechaniczny konformizm.

5.1. Autorytaryzm.

Pierwszym mechanizmem ucieczki od wolności, którym się zajmę, jest tendencja do rezygnacji z niezależności swego indywidualnego "ja" i wtopienie się w kogoś albo w coś znajdującego się na zewnątrz, aby na tej drodze uzyskać siłę, której brak się odczuwa samemu. Wyrażając to inaczej, idzie o szukanie nowych, wtórnych więzów jako zastępstwa utraconej więzi pierwotnej.

Najbardziej wyraziste postaci tego mechanizmu ujawniają się w dążeniu do podporządkowania się i do dominacji albo mówiąc inaczej - w dążnościach masochistycznych i sadystycznych, które spotyka się u osób normalnych i neurotyków, oczywiście w odpowiednio różnym stopniu. Najpierw opiszemy te tendencje, po czym spróbujemy dowiedzieć, że obie są ucieczką od nieznosnego uczucia samotności.

Najczęstsze formy, w jakich przejawiają się skłonności masochistyczne, to uczucia niższości,

niemocy, znikomości jednostki. Badanie osobników nimi dotkniętych wskazuje, że co prawda świadomie skarżą się oni na owe uczucia i chcą się ich pozbyć, podświadomie jednak jakaś siła wewnętrzna kaze im czuć się kims gorszym i bez znaczenia. Uczucia te są czymś więcej aniżeli uświadomieniem sobie swoich faktycznych wad i słabości (choć zwykle bywają tak właśnie przedstawiane); osobnicy tacy przejawiają bowiem tendencje do poniżania i pomniejszania siebie oraz niezdolność do panowania nad czymkolwiek. Niemal zawsze występuje u tych ludzi znamienne zależności od sił zewnętrznych, innych osób, instytucji, natury: Nieskorzy upierają się przy własnych sprawach, nie robią tego, na co mają ochotę, lecz poddają się faktycznym albo rzekomym nakazom owych zewnętrznych sił. Często są zupełnie niezdolni doświadczyć uczucia: ja chcę albo ja jestem. Życie odbierają w całości jako coś przygniatającego i potężnego, co wymyka się ich władzy i kontroli.

W bardziej skrajnych wypadkach - a bywa ich немало - obok skłonności do umniejszania siebie i podporządkowania się siłom zewnętrznym napotykamy tendencje do zadawania sobie samemu krzywdy i cierpienia.

Może ona przybierać różne formy. Spotyka się ludzi, którzy lubują się w samooskarżaniu i samokrytyce w stopniu nieosiągalnym nawet dla ich najzawziętszych wrogów. Bywają inni, co obserwujemy na przykład w przypadku nerwicy natręctw, mający skłonność do torturowania samych siebie przy pomocy narzuconych sobie rytuałów i myśli. W innym jeszcze typie osobowości neurotycznej napotykamy tęsknotę za chorobą, świadome albo nieswiadome wyczekiwanie na chorobę, jak gdyby był to dar bogów. Nieraz osoby te powodują wypadki, które nie byłyby się wydarzyły, gdyby nie nieswiadoma tendencja do ich sprowokowania. Tendencje zwrócone przeciw samemu sobie przybierają często jeszcze mniej jawne, mniej dramatyczne formy. Istnieją na przykład osoby niezdolne odpowiedzieć na egzaminie na zadane pytania, choć w toku egzaminu i potem doskonale znają odpowiedź. Jeszcze inni wypowiadają słowa, którymi sobie zrażają drogie im osoby lub zwierzęta, chociaż faktycznie są do nich przyjaźnie usposobieni i nie mieli zamiaru nic takiego im powiedzieć; robi to wrażenie, jak gdyby słuchali rad udzielanych im przez wrogów, aby własnym zachowaniem jak najbardziej sobie zaszkodzić.

Skłonności masochistyczne bywają często traktowane jako całkowicie patologiczne albo irracjonalne. Częściej jednak uzasadnia się je racjonalnie. Masochistyczna zależność uchodzi za miłość albo wierność, poczucie niższości - za adekwatny wyraz rzeczywistych ułomności, a cierpienie - za wyłączny rezultat nie dających się zmienić okoliczności.

Ten sam rodzaj charakteru obok skłonności masochistycznych przejawia z reguły całkowite ich przeciwieństwo, mianowicie skłonności sadystyczne. Różnią się one nasileniem, są mniej lub bardziej uświadomiane, a jednak nigdy ich nie brakuje. Znamy trzy rodzaje skłonności sadystycznych, mniej lub bardziej ze sobą splecionych. Pierwszy polega na uzależnianiu innych od siebie, by mieć nad nimi absolutną i nieograniczoną władzę, by uczynić z nich tylko narzędzie i ugniatać ich jak glinę w ręku garncarza. Drugi wypływa z wewnętrznego pragnienia, aby nie tylko rządzić bezwzględnie innymi, lecz ich eksploatować, wykorzystywać, okradać, patroszyć i - że się tak wyrażę - wysysać z nich wszystko, co jadalne. Pragnienie takie może odnosić się zarówno do rzeczy materialnych, jak i niematerialnych, na przykład uczuć lub intelektu danej osoby. Trzeci rodzaj skłonności sadystycznych to chęć zadawania innym bólu albo oglądania ich cierpienia. Mogą to być cierpienia fizyczne, częściej jednak są duchowe. Idzie tu o krzywdzenie czynne, poniżanie, wprowadzanie drugich w zakłopotanie albo oglądanie ich w poniżającej czy kłopotliwej sytuacji.

Sadystyczne skłonności są zazwyczaj, ze zrozumiałych powodów, mniej uświadomiane i bardziej racjonalizowane aniżeli mniej szkodliwe społecznie skłonności masochistyczne.

Często są zupełnie zamaskowane występującym jako swoista reakcja nadmiarem dobroci lub zainteresowania dla innych. A oto niektóre z najczęściej spotykanych racjonalizacji :

Panuje nad tobą, ponieważ wiem, co jest dobre dla ciebie, a ty we własnym interesie powinienes słuchać mnie bez oporu.

Albo :

Jestem tak nadzwyczajny i jedyny w swoim rodzaju, i mam prawo oczekiwać, aby inni byli mi posłuszni.

Inna racjonalizacja często ukrywająca chęć wyzysku:

Tyle dla ciebie zrobiłem, że mam teraz prawo zabrać ci, co tylko zechcę.

Bardziej agresywny rodzaj sadystycznych impulsów znajduje najczęściej dwojaką postać racjonalizacji:

Zostałem skrzywdzony przez innych i moja chęć zadawania im cierpienia jest tylko odpłatą.

Albo:

Uderzając pierwszy, bronię siebie albo moich przyjaciół przed groźbą im krzywdy.

Istnieje pewien czynnik w stosunku sadysty do przedmiotu jego działania, który często bywa pomijany i dlatego zasługuje tu na specjalne podkreślenie: jest nim zależność sadysty od przedmiotu jego sadyzmu.

Jest oczywiste, że zależność taka zachodzi u masochisty; po sadyście natomiast oczekujemy czegoś wręcz odwrotnego : wydaje się on nam tak silny i władczy, a przedmiot jego sadyzmu tak słaby i uległy, że trudno wyobrazić sobie owego silnego w roli zależnego od ulegającej mu osoby. A jednak bliższa analiza wykazuje, że jest tak naprawdę. Sadysta potrzebuje osoby, która włada; skoro jego własne poczucie siły polega na tym, iż jest czyims panem, osoba taka jest dlań nieodzowna. Zależność może być całkiem nieuświadomiona. I tak, na przykład, mąż traktuje żonę z nieopisanym sadyzmem powtarzając ustawicznie, że może ona w każdej chwili opuścić dom i że on będzie z tego rad. Często żona będzie tak sterroryzowana, że nie odważy się odejść; w ten sposób oboje będą nadal wierzyli, że to, co mąż powiedział, jest prawdą. Lecz jeśli tylko żona zdobędzie się na odwagę, by oświadczyć mężowi, że zamierza go opuścić, wówczas może wydarzyć się coś zgoła dla obojga nieoczekiwanego; oto mąż wpadnie w rozpacz, załamie się i będzie ją błagał, by go nie porzucała; powie, że nie może bez niej żyć, że bardzo ją kocha itp. Zazwyczaj żona, w ogóle nie mając odwagi obstawać przy swoim, skłonna będzie uwierzyć, zmienić decyzję i zostać. W tym momencie zabawa zaczyna się od nowa. On znowu zachowuje się jak poprzednio, ona stwierdza, że nie sposób z nim wytrzymać, nowy wybuch, nowe załamanie się, i tak dalej, bez końca.

Istnieją miliony małżeństw i innych związków osobowych, w których cykl ten raz po raz się powtarza, a magiczny krąg nigdy nie zostaje przerwany. Czyżby on kłamał mówiąc, że kocha ją do tego stopnia, iż nie może żyć bez niej? Jeśli chodzi o miłość, wszystko zależy od tego, co to słowo znaczy. Jeśli zaś idzie o jego zapewnienie, że nie może bez niej żyć, jest to oczywiście nie dosłownie - niewątpliwie prawda. Nie może żyć bez niej - albo przynajmniej bez kogoś, w kim wyczuwa bezwzględne narzędzie w swoich rekach. Ale gdy w opisanym przypadku uczucie miłości ujawnia się dopiero wtedy, kiedy stosunek grozi zerwaniem, w wielu innych wypadkach osobnik sadystyczny zupełnie jawnie kocha tych, nad którymi czuje swą przewagę. Czy to będzie żona, dziecko, asystent, kelner czy zebrak uliczny, doznaje on uczucia miłości, a nawet wdzięczności dla wszystkich tych przedmiotów swej dominacji. Może myśleć, że pragnie dominować nad ich życiem, właśnie dlatego, że tak bardzo ich kocha. Faktycznie kocha ich, bo dominuje nad nimi. Przekupuje ich materialnie, pochwałami, zapewnieniami o miłości, popisami dowcipem i błyskotliwością albo okazywaniem zainteresowania. Gotów dać im wszystko - wszystko z wyjątkiem jednego: prawa do wolności i niezależności. Układy takie można szczególnie często odnaleźć w stosunku rodziców do dzieci. Postawa dominacji - i posiadania - bywa tu często ukrywana pod płaszczykiem tego, co wydaje się naturalnym zainteresowaniem lub potrzebą roztaczania opieki nad dzieckiem. Dziecko wstawia

sie do złotej, klatki w której może mieć wszystko pod warunkiem, że nie zechce z niej wyjść. Rezultatem tego jest często głęboki strach przed miłością u dziecka, kiedy już podrośnie; bowiem miłość kojarzy się dlań z uwięzieniem i odcięciem od poszukiwania własnych dróg wolności.

Sadyzm zdawał się wielu obserwatorom mniejszą zagadką niż masochizm. To, że ktoś chciał skrzywdzić drugich albo władać nimi, wydawało się jeśli nie czymś dobrym, to w każdym razie zupełnie naturalnym. Hobbes zakładał jako ogólną skłonność wszystkich ludzi istnienie stałego i nieznającego spoczynku pragnienia coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią.² Poządanie władzy nie ma w jego pojęciu żadnych właściwości diabolicznych, lecz jest całkowicie racjonalnym skutkiem ludzkiego pragnienia przyjemności i bezpieczeństwa. Od Hobbesa aż po Hitlera (który potrzebę dominacji traktuje jako logiczny rezultat biologicznie uwarunkowanej walki o byt pomiędzy najlepszymi) żądze władzy uważano za część natury ludzkiej, a zatem za coś oczywistego, co nie wymaga żadnego dodatkowego usprawiedliwienia. Natomiast dążności masochistyczne, tendencje skierowane przeciw sobie samemu, wydają się zagadką. Jak zrozumieć fakt, że ludzie nie tylko pragną umniejszać się, osłabiać i krzywdzić, ale nawet sprawia im to przyjemność? Czyż zjawisko masochizmu nie zaprzecza całemu obrazowi ludzkiej psychiki, zwróconej jakoby ku przyjemności i samozachowaniu? Jak wytłumaczyć, że niektórych ludzi pociąga ból i cierpienie, że skłonni są sięgnąć na siebie to, czego my tak starannie unikamy?

Istnieje jednak zjawisko, świadczące o tym, że cierpienie i słabość mogą być celami ludzkich dążeń; jest nim perwersja masochistyczna. Spotykamy tu ludzi, którzy całkiem świadomie chcą cierpieć w taki czy inny sposób i którym sprawia to przyjemność. W perwersji masochistycznej osobnik odczuwa podniecenie seksualne doświadczając bólu zadanego mu przez drugą osobę. Lecz nie jest to jedyna forma perwersji masochistycznej. Często nie szuka się cierpienia, lecz uczucia podniecenia i satysfakcji, którego się doznaje dzięki temu, że się jest fizycznie zniewolonym, bezsilnym i słabym. Często jedyną rzeczą, której masochista pragnie, to poczuć się słabym moralnie dzięki temu, że się go traktuje albo mówi do niego jak do małego dziecka, że się go karci albo na różne sposoby poniża. W perwersji sadystycznej - odwrotnie - źródłem zadowolenia jest na przykład kaleczenie innych osób, krepowanie ich powrozami lub lancuchami albo poniżanie czynem lub słowem.

Psychologowie i pisarze wcześniej zwrócili uwagę na perwersję masochistyczną z jej świadomym szukaniem przyjemności w bólu i poniżeniu, a nie na charakter masochistyczny (czy też masochizm moralny). Stopniowo jednak coraz bardziej zaczęto rozumieć, jak dalece tendencje masochistyczne w rodzaju poprzednio opisanych są spowinowaczone z perwersją seksualną, a także, że oba typy masochizmu są w swej istocie tym samym zjawiskiem.

Niektórzy psychologowie przypuszczali, że skoro zdarzają się ludzie, którzy chcą ulegać innym i cierpieć, musi istnieć jakiś odpowiedni ku temu instynkt. Niektórzy socjologowie, jak Vierkandt, doszli do tych samych wniosków. Pierwszym, który usiłował dokładniej wyjaśnić to teoretycznie, był Freud. Pierwotnie myślał on, że sado-masochizm jest zjawiskiem głównie seksualnym. Obserwując sado-masochistyczne praktyki u małych dzieci, Freud sądził, że sado-masochizm jest popędem częściowym niezmiennie występującym w procesie rozwoju instynktu płciowego. Był przekonany, że sado-masochistyczne tendencje u dorosłych należy przypisać albo utwierdzeniu się psychoseksualnego rozwoju osobnika na poziomie wczesnego okresu rozwojowego, albo późniejszemu uwstecznieniu. Z biegiem czasu Freud stawał się coraz bardziej świadom ważności owych zjawisk, które nazywał masochizmem moralnym - skłonności do cierpienia nie fizycznych, lecz moralnych. Podkreślał również fakt, że masochistyczne i sadystyczne tendencje, mimo ich pozornych sprzeczności, zawsze idą w parze. Zmienił natomiast swój pogląd teoretyczny na zjawisko masochizmu: przyjąwszy, że

istnieje biologicznie dana skłonność do niszczenia, która może być skierowana przeciw drugiemu lub przeciw sobie samemu, Freud sugerował, że masochizm jest ze swej istoty wytworem tego tak zwanego instynktu śmierci. Sugerował następnie, że ów instynkt śmierci, którego nie możemy obserwować bezpośrednio, łączy się z instynktem płciowym i w tym stopniu, jeśli zostanie skierowany przeciw własnej osobie, objawia się w postaci masochizmu, kiedy zaś kieruje się przeciw drugiemu, objawia się jako sadyzm. Przypuszczał, że właśnie to przemieszanie z instynktem płciowym chroni człowieka przed niebezpiecznym działaniem instynktu śmierci w stanie czystym. Jednym słowem, według Freuda, jeśli człowiekowi nie uda się połączyć destruktywności z popędem seksualnym, ma jedynie wybór między niszczeniem siebie albo niszczeniem innych. Teoria ta jest z gruntu odmienna od pierwotnego ujęcia sado-masochizmu u Freuda. Tam sado-masochizm był zasadniczo fenomenem seksualnym, w nowszej zaś teorii jest głównie zjawiskiem niesekualnym, natomiast obecność czynnika seksualnego należy przypisać wyłącznie połączeniu instynktu śmierci z instynktem płciowym.

Chociaż sam Freud przez wiele lat nie przykładał wagi do zjawiska niesekualnej agresji, Alfred Adler umieścił omawiane tu tendencje w centrum swojego systemu. Traktuje je jednak nie jako sado-masochizm, lecz jako poczucie niższości i żądze władzy. Adler dostrzega tylko racjonalną stronę owych fenomenów. Podczas gdy my mówimy o irracjonalnej skłonności do poniżania i pomniejszania siebie, Adler uważa poczucie niższości za adekwatną reakcję na faktyczną niższość, w rodzaju jakiegoś ułomności organicznej albo zupełnej bezradności dziecka. I kiedy my traktujemy żądze władzy jako wyraz irracjonalnego impulsu, by panować nad innymi, Adler ujmując to wyłącznie od strony racjonalnej i mówi o żądzy władzy jako o adekwatnej reakcji, której funkcja polega na ochronie osobnika przed niebezpieczeństwami wynikającymi z poczucia niepewności i niższości. Tutaj Adler, jak zawsze, nie jest zdolny dostrzec niczego poza celowymi i racjonalnymi wyznacznikami ludzkiego zachowania i chociaż wniosł on cenne spostrzeżenia do zawilej problematyki motywacji, pozostaje zawsze na powierzchni, nie schodząc nigdy w otchłan irracjonalnych impulsów, jak to czynił Freud.

W literaturze psychoanalitycznej odmienny od Freuda punkt widzenia reprezentowali Wilhelm Reich³, Karen Horney⁴ i ja⁵.

Jakkolwiek Reich opiera swe poglądy na oryginalnej freudowskiej koncepcji libido, wskazuje on, że masochista dąży w ostatecznym rachunku do przyjemności i że zadawanie sobie bólu jest produktem ubocznym, nie zaś właściwym celem. Horney pierwsza rozpoznała podstawową rolę dążeń masochistycznych w osobowości neurotycznej i dała pełny i szczegółowy opis masochistycznych rysów charakteru, które wywodziła teoretycznie ze struktury charakteru jako całości. W pismach swoich Horney, podobnie jak ja, nie wywodzi masochistycznych rysów charakteru z perwersji płciowej, lecz traktuje perwersję płciową jako seksualny wyraz psychicznych skłonności zakorzenionych w szczególnym typie struktury osobowości.

Przystępuję teraz do głównego problemu: Jakie jest źródło masochistycznej perwersji i z kolei masochistycznych rysów charakteru? A dalej - co jest wspólnym źródłem obu rodzajów skłonności, masochistycznej i sadystycznej?

Już na początku rozdziału podsunąłem myśl, gdzie należy szukać odpowiedzi: obie skłonności, masochistyczna i sadystyczna, mają pomóc jednostce w ucieczce przed nieznosnym uczuciem samotności i bezsily. Obserwacje masochistów, dokonywane zarówno przy pomocy psychoanalizy, jak i innymi empirycznymi sposobami, dostarczają obfitych dowodów (których nie mogę na tym miejscu przytoczyć, by nie przekroczyć zakresu niniejszej książki) na to, jak dalece są oni ogarnięci przerażeniem w obliczu własnej samotności i braku znaczenia. Uczucie to nie zawsze jest świadome; często bywa maskowane kompensacyjnym poczuciem ważności i doskonałości. Wystarczy jednak wniknąć głębiej w nieświadomą

dynamike danej osoby, aby bezbłędnie natrafić na oba te uczucia. Jednostka czuje się w takim wypadku wolna w sensie negatywnym, to znaczy sama ze swoim "ja" i w obliczu obcego, wrogiego świata. W tej sytuacji, jak powiada wymownie Dostojewski w Braciach Karamazow,

nie ma już ona bardziej nagłej potrzeby niż znalezienie kogoś, komu mogłaby, możliwie jak najszybciej, oddać ów dar wolności, z którym się nieszczęsna istota - urodziła.

Przerazona jednostka szuka czegoś albo kogoś, do kogo mogłaby się przywiązać, niezdolna jest już dłużej być swoim własnym, indywidualnym "ja", desperacko usiłuje pozbyć się go i poczuć się znowu bezpieczna, zrzucając to brzemie swojego "ja".

Masochizm jest jedną z dróg wiodących do tego celu. Różnorakie formy, jakie przybiera, dąży do jednego: wyzbycia się indywidualnego "ja", zgubienia samego siebie; innymi słowy - do zrzucenia brzemienia wolności. Cel ten wyraźnie występuje w tych dążnościach masochistycznych, w których jednostka pragnie podporządkować się jakiejś osobie lub władzy, w której wyczuwa wszechpotężną siłę. (Nawiasem mówiąc, należy zawsze dostrzegać względność przekonania o przewadze innej osoby: źródłem może być zarówno faktyczna siła tej osoby, jak i przekonanie o własnej całkowitej nicości i niemocy. W tym ostatnim wypadku mysz lub lis mogą również stanowić czynnik zagrożenia). Zasadniczy cel pozostaje bez zmian i w innych formach skłonności masochistycznych. Tak więc w masochistycznym uczuciu własnej małości obserwujemy tendencję wzmagającą pierwotne poczucie braku znaczenia. Jak to należy rozumieć? Czy jest możliwe, by przez potęgowanie strachu człowiek mógł starać się go zwalczyć? Tymczasem tak właśnie postępuje masochista. Póki miotam się między pragnieniem niezależności i mocy a uczuciem znikomosci i bezsily, póty popadam w dreczące konflikty. Jeśli uda mi się sprowadzić moje "ja" do zera, jeśli przezwyciężę świadomość mej odrębności jako jednostki, mogę się z tych konfliktów wybawić. Jedną z dróg do tego celu jest poczuć się zupełnie małym i bezradnym; druga - być pochłoniętym przez ból i udrękę, jeszcze inna - poddać się skutkom zatrucia. Fantazje samobójcze bywają ostatnią nadzieją tych, których zawiodło już wszystko, co miało ulżyć ich samotności.

W pewnych warunkach dążności masochistyczne osiągają w jakimś stopniu swój cel. Jeśli jednostka natrafi na wzory kulturowe, które zaspokoic mogą jej masochistyczne skłonności (np. w postaci uległości wobec wodza w ideologii faszystowskiej), jej poczucie bezpieczeństwa rośnie dzięki sprzecznięciu się z milionami innych ludzi, którzy doznają tych samych uczuć. Ale nawet wtedy masochistyczne rozwiązanie nie jest lepsze od jakichkolwiek innych reakcji neurotycznych: jednostce udaje się wyeliminować dostrzegalne objawy cierpienia, lecz nie udaje się usunąć leżącego na dnie konfliktu i poczucia cichej klęski. Kiedy jednak dążność masochistyczna nie trafi na odpowiedni wzor kulturowy albo też ilościowo przekroczy przeciętną miarę masochizmu uznawaną w danej grupie społecznej, wówczas masochistyczne rozwiązanie nie złatwia niczego nawet w sensie relatywnym. Wyrasta ono bowiem z sytuacji nie do wytrzymania, stara się ją przezwyciężyć i zostawia w końcu jednostkę w szponach nowej udręki. Gdyby zachowanie ludzi zawsze było racjonalne i celowe, masochizm byłby równie trudny do wytłumaczenia, jak wszelkie przejawy neurotyczne w ogóle. Ale badanie emocjonalnych i umysłowych zaburzeń nauczyło nas jednego: że zachowanie ludzkie bywa motywowane dążnościami spowodowanymi przez lęk albo jakiś inny trudny do zniesienia stan umysłu i że zmierzając do przezwyciężenia tego stanu, dążności owe maskują tylko jego najbardziej widoczne przejawy, często nawet i do tego nie dochodząc. Objawy neurotyczne przypominają irracjonalne zachowanie w panice. I tak, człowiek zaskoczony pozarem staje w oknie swojego pokoju i woła pomocy, zupełnie zapominając, że nikt nie może go usłyszeć i że zdążyłby jeszcze uciec przez klatkę schodową, która przecież za chwilę stanie w płomieniach. Woła, bo pragnie się uratować, i przez chwilę to jego zachowanie mogłoby się wydać krokiem na drodze ratunku - a jednak kończy się kompletna katastrofa. W ten sposób dążności masochistyczne są wywołane chęcią wyzbycia się swego indywidualnego "ja" wraz z jego wszystkimi wadami, konfliktami, wątpliwościami, z całym jego ryzykiem i nie dająca się

zniesie samotnoscia, lecz udaje im sie tylko usunac najbardziej dotkliwy bol, o ile nie wieda do jeszcze gorszych cierpien. Irracjonalnosc masochizmu, podobnie jak i innych neurotycznych przejawow, polega na calkowitej daremnosci srodkow podjetych w celu zmiany owej nieznosnej emocjonalnie sytuacji.

Z powyzzszych rozwazan wylania sie wazna roznica miedzy dzialaniem neurotycznym a racjonalnym. W tym drugim rezultat odpowiada motywacji dzialania - dziala sie tak, aby osiagnac okreslony cel. W przypadku sklonnosci neurotycznych czlowiek dziala pod wewnetrznym przymusem, ktory w swej istocie ma charakter negatywny: uciec od sytuacji nie do zniesienia. Daznosci kieruja sie wiec w strone jedynie pozornych rozwazan. Faktyczny rezultat jest sprzeczny z tym, co jednostka pragnie osiagnac; wewnetrzny nakaz, by uwolnic sie od nie dajacego sie zniesc uczucia, jest tak silny, ze osobnik wybiera w efekcie linie dzialania, prowadzaca jedynie do rozwazan pozornych.

Dla naszych rozwazan o masochizmie istotne jest w tym wszystkim to, ze jednostke ogarnia nieznosne uczucie osamotnienia i znikomosci. Jednostka usiluje wowczas przezwyciezyc owe uczucia przez wyzbycie sie swego "ja" (w sensie psychologicznym, a nie fizjologicznym) na drodze pomniejszania siebie, cierpienia, odbierania sobie wszelkiego znaczenia. Lecz bol i cierpienie nie sa tym, czego jednostka pragnie; bol i cierpienie to cena, jaka placi za cel, ktory usiluje z wewnetrznego nakazu osiagnac. Cena jest wysoka. Trzeba wiec placic coraz wiecej i podobnie jak meksykanski peon wpadac w coraz wieksze dlugi, nie osiagajac nigdy tego, za co sie placi: wewnetrznego spokoju i ukojenia.

Wspomnialem o perwersji masochistycznej, poniewaz dowodzi ona ponad wszelka watpliwosc, ze cierpienia mozna poszukiwac. Jednak cierpienie nie jest rzeczywistym celem ani w perwersji masochistycznej, ani w masochizmie moralnym; w obu wypadkach jest ono srodkiem do celu: do zapomnienia o sobie. Roznica miedzy perwersja a masochistycznymi rysami charakteru jest w zasadzie nastepujaca: w perwersji dazenie do wyzbycia sie wlasnego "ja" wyrazu sie za posrednictwem ciala i jest powiazane z uczuciami seksualnymi. O ile w masochizmie moralnym tendencje masochistyczne opanowuja calego czlowieka i zmierzaja do zniszczenia wszystkich celow, ktore swiadomosc usiluje osiagnac, o tyle w perwersji sklonnosci masochistyczne ograniczaja sie w mniejszym lub wiekszym stopniu do dziedziny fizycznej; co wiecej, dzieki polaczeniu z popedem plciowym biora udzial w rozladowaniu napiecia zachodzacego w sferze seksualnej i w ten sposob znajduja pewne bezposrednie ujscie.

Unicestwienie indywidualnego "ja" i proba przezwyciezenia tym samym nieznosnego uczucia niemocy sa tylko jednym aspektem tendencji masochistycznych. Drugi aspekt to proba wtopienia sie, wspoluczestniczenia w wiekszej i potezniejszej calosci, zewnetrznej wobec jednostki. Taka potega moze byc czlowiek, instytucja, Bog, narod, sumienie albo przymus psychiczny. Stajac sie czescia potegi, uwazanej za niewzruszenie silna, wieczna i urzekajaca, uczestniczy sie w jej mocy i chwale. Czlowiek wyrzeka sie wlasnego "ja" i rezygnuje z calej zwiazanej z tym "ja" mocy i dumy; traci swoja odrebność jako jednostka i rezygnuje z wolnosci; lecz w zamian uzyskuje nowe poczucie bezpieczenstwa i dumy z uczestniczenia w potedze, przez ktora dal sie wchlونac, a zarazem zabezpieczony zostal przed tortura zwatpienia. Osobnik masochistyczny obojetne, czy panem jego jest wladza z zewnatrz, czy tez jest ona uwewnetrzniona w postaci sumienia albo psychicznego przymusu - jest odtad wybawiony od koniecznosci decydowania i od ostatecznej odpowiedzialnosci za wlasny los, a tym samym od watpliwosci, jaka decyzje ma powziac. Koncza sie jego watpliwosci co do sensu wlasnego zycia, jak rowniez pytania, kim on jest wlasniwie. Jego zwiazek z potega, do ktorej sie przylaczył, rozwiazuje te wszystkie, problemy. Sens jego zycia i tozsamosc jego "ja" sa odtad zdeterminowane przez wieksza calosc, w ktorej owo "ja" sie pograzilo.

Wieży masochistyczne różnią się zasadniczo od wież pierwotnych. Te ostatnie to wieże istniejące przed zakończeniem procesu indywidualizacji. Jednostka jest jeszcze częścią swojego naturalnego i społecznego świata, niezupełnie jeszcze wynurzyła się ze swego otoczenia. Wieże pierwotne dają jej prawdziwe bezpieczeństwo i świadomość własnej przynależności. Wieże masochistyczne to ucieczka. Indywidualne "ja" wylonilo się, nie jest jednak zdolne urzeczywistnić swej wolności; jest pełne lęku, zwątpienia i poczucia bezsilności. Ja próbuje zatem znaleźć bezpieczeństwo w wieżach wtórnych (jak byśmy nazwali wieże masochistyczne), ale próba ta nigdy nie może się udać. Proces wylaniania się indywidualnego "ja" nie da się odwrócić: jednostka świadomie może się czuć bezpieczna i mieć złudzenie przynależenia, ale w swej istocie pozostaje nadal bezsilna drobina cierpiąca z powodu roztopienia swojego "ja". Człowiek i potęga, do której przyłgnął, nigdy nie stana się jednością: zasadniczy antagonizm trwa nadal, a wraz z nim i dążenie, czasem nawet zupełnie nieswiadome, aby przezwyciężyć masochistyczną zależność i stać się wolnym.

W czym tkwi istota popędów sadystycznych? Znowu nie jest to chęć zadawania bólu drugiemu. Wszelkie znane nam, różnorodne postaci sadyzmu sprowadzają się do jednego istotnego impulsu, mianowicie chęci całkowitego opanowania drugiej osoby, zrobienia z niej bezwolnego obiektu naszej woli, absolutnego dominowania nad nią, stania się jej Bogiem, który może uczynić z nią, co mu się żywnie podoba. Ponizyc człowieka, zrobić z niego niewolnika - oto środki do tego celu, skoro zaś nie ma większej mocy nad innym człowiekiem, jak zadawać mu ból i zmuszać go, aby poddawał się cierpieniu bez możliwości obrony, najradykałniejszym środkiem będzie sprawić, by cierpiał. Rozkosz z zupełnego opanowania drugiej osoby (lub innych żywych obiektów) jest najistotniejszą treścią popędu sadystycznego⁶.

Mogłoby się wydawać, że owa tendencja do uczynienia siebie absolutnym władcą drugiej osoby będzie przeciwieństwem tendencji masochistycznej; czy nie jest rzeczą zadziwiającą, że obie są ze sobą tak ściśle sprzęgnięte? Niewątpliwie pragnienie zależności lub cierpienia jest w praktyce przeciwieństwem chęci dominacji i zadawania cierpienia drugiemu. Ale z punktu widzenia psychologicznego obie tendencje wywodzą się z jednej fundamentalnej potrzeby, zrodzonej z niemożności znoszenia izolacji i słabości własnego "ja". Proponuję określić wspólny cel sadyzmu i masochizmu jako symbiozę: w tym psychologicznym sensie oznaczać ona będzie takie zespolenie własnego "ja" z drugim "ja" (albo z jakąś inną siłą zewnętrzną w stosunku do własnego "ja"), by każde z nich zatraciło swą integralność i stało się całkowicie zależne od drugiego. Sadysta obiekt potrzebny jest tak samo jak masochista. Tylko zamiast dać się pochłoniąć za cenę bezpieczeństwa, sadysta osiąga je dzięki temu, że sam kogoś pochłania. W obu wypadkach zanika integralność jednostkowego "ja". W pierwszym wypadku roztapiam się w zewnętrznej mocy, zatracam się. W drugim wypadku rozrastam się czyniąc inną istotę częścią samego siebie i w ten sposób zyskuje na sile, której brak odczuwam będąc niezależnym "ja". Niemożność znoszenia samotności przez moje własne "ja" sprawia, że dąże do symbiotycznego stosunku z kims innym. Tłumaczy to jasno, dlaczego masochistyczne i sadystyczne skłonności są zawsze ze sobą przemieszane. Powierzchniowo biorąc wydają się wzajemnie sprzeczne, ale z natury tkwią korzeniami w tej samej podstawowej potrzebie ludzkiej. Ludzie nie są albo sadystami, albo masochistami, lecz oscylują bezustannie między czynną i bierną stroną symbiotycznego kompleksu, tak że nieraz trudno określić, która strona działa w danej chwili. W obu wypadkach traci się indywidualność i wolność jednostki.

Myślarz o sadyzmie myśli zazwyczaj o wrogości i pedzie do niszczenia, które tak jaskrawo się z nim łączy. To prawda, że większa czy mniejsza dżo destruktywności zawsze zajeżdża się w jakiś sposób o tendencje sadystyczne. Lecz to samo dzieje się z masochizmem. Każda analiza cech masochistycznych ukazuje tę wrogość. Główna różnica polega chyba na tym, że w sadyzmie wrogość bywa zazwyczaj bardziej świadoma i wyraża się bezpośrednio w działaniu, natomiast w masochizmie bywa przeważnie nieswiadoma i znajduje wyraz pośredni. Spróbuje

wykazać później, że ped do niszczenia jest rezultatem zahamowania zmysłowej, emocjonalnej i intelektualnej ekspansywności jednostki; można zatem oczekiwać, że jest pochodną tych samych warunków, które wywołują potrzebę symbiozy. Pragnę tu podkreślić, że sadyzm nie jest identyczny z pedem do niszczenia, chociaż jest z nim w dużej mierze spleciony. Osobnik destruktywny chce zniszczyć jakiś przedmiot, np. chce go wyrzucić i pozbyć się go. Sadysta chce władać swoim przedmiotem, dlatego jeśli ów przedmiot zniknie, boleje nad stratą.

Sadyzm, w znaczeniu, jakie nadajemy temu słowu, może być zatem względnie wolny od destruktywności, a nawet połączony z przyjazną postawą wobec swego przedmiotu. Ten rodzaj kochającego sadyzmu znalazł klasyczny wyraz w Straconych złudzeniach Balzaka, w opisie, który ponadto daje wyobrażenie o szczególnym charakterze tego, co rozumiemy przez potrzebę symbiozy. W ustępie tym Balzak opisuje związek między młodym Lucjanem a galernikiem, udającym księdza. Wkrótce po poznaniu młodego człowieka, który właśnie usiłował popełnić samobójstwo, ksiądz powiada :

...Ten młody człowiek... nie ma nic wspólnego z poetą, który umarł. Wylowilem cię, wrocilem cię życiu, należysz do mnie, jak stworzenie do Stwórcy, jak w bajkach cudownych afryt do geniusza i kogłan do sultana, jak ciało do duszy. Podtrzymam cię ta oto potężna dłoń na drodze władzy; równocześnie zaś przyrzekam cię rozkosz, zaszczyty, nieustające uciechy...

Nigdy nie braknie ci pieniędzy...

Bedziesz błyszczał, bedziesz paradował, gdy ja, schylony w błocie fundamentów, będę murował błyszczący gmach twojej fortuny. Ja kocham potęgę dla potęgi ! Będę szczęśliwy twymi rozkoszami, których mi wzbroniono. Słowem, będę tobą!... Pragnę kochać moje stworzenie, ukształtować je, ulepić na swój użytek, aby je kochać jak ojciec własne dziecko. Będę się rozpierał w twoim kabriolecie, mój chłopcze, będę się delectował twymi powodzeniami u kobiet, będę sobie mówił:

Ten piękny młody człowiek to ja! Tego margrabiego de Rubempre ja stworzyłem i wprowadziłem w arystokrację; wielkość jego jest moim dziełem, myśli ma myśla, milczy moim milczeniem albo mówi moim głosem, radzi się mnie we wszystkim.

(tłum. T. Boy-Zelenski).

Często, i nie tylko w potocznej mowie, sado-masochizm myli się z miłością. Szczególnie objawy masochistyczne uważane bywają za wyraz miłości. Postawę zupełnego samozaparcia i wyrzeczenia się własnych praw i roszczeń na rzecz drugiego wielbiono jako przykłady wielkiej miłości, wydaje się bowiem, że nie ma lepszego dowodu miłości niż poświęcenie i gotowość rezygnowania z siebie dla ukochanej osoby. W rzeczywistości, w takich wypadkach miłość jest głównie rodzajem masochistycznej tęsknoty i wyrasta z potrzeb symbiotycznych. Jeżeli jednak przez miłość będziemy rozumieć namietną afirmację i aktywny związek z najgłębszą istotą drugiej osoby, jeśli będziemy rozumieć przez to złączenie z drugim człowiekiem na zasadzie niezależności i integralności obu wchodzących w grę osób, wówczas masochizm i miłość będą sobie przeciwstawne. Miłość opiera się na równości i wolności. Jeśli oprzec ją na podporządkowaniu i utracie integralności jednego z partnerów, będzie to zależność masochistyczna, bez względu na to, jak ten stosunek będzie racjonalizowany. Także sadyzm jawi się często pod maską miłości. Panowanie nad drugą osobą w sytuacji, kiedy można głosić, że dominacja ta leży we własnym interesie tej osoby, często uchodzi za wyraz miłości; jednakże zasadniczym czynnikiem jest przyjemność płynąca z panowania nad kims.

Niejednemu czytelnikowi może się w tym miejscu nasunąć pytanie: Czyżby sadyzm, tak jak go opisaliśmy, nie był identyczny z zadem władzy? Odpowiedzieć możemy na to, że jakkolwiek bardziej destruktywne formy sadyzmu, zmierzające do krzywdzenia i torturowania innych osób, nie są identyczne z zadem władzy, ta ostatnia jest najbardziej znamienitym wyrazem sadyzmu. Problem ten nabrał w dzisiejszej dobie jeszcze dodatkowego znaczenia. Od czasu Hobbesa dopatrywano się we władzy zasadniczego motywu ludzkiego zachowania; jednak

następne stulecia wzmogły wagę czynników prawa i moralności, które władze starały się poddać kontroli. Z narastaniem faszyzmu zadza władzy i przekonanie o jej prawach znów doszły do szczytu. Miliony ludzi pozostają pod wrażeniem zwycięstw władzy i uważają ją za znak siły. Istotnie, władza nad ludźmi jest wyrazem przeważającej siły w sensie czysto materialnym. Jeżeli w mej mocy leży zabicie drugiego człowieka, jestem silniejszy od niego. Lecz w psychologicznym sensie zadza władzy nie wypływa z siły, lecz ze słabości. Jest to wyraz niezdolności indywidualnego "ja" do samostanowienia i samoistnego życia. Jest to rozpaczliwe usiłowanie, by w braku siły autentycznej zyskać siłę wtórna.

Słowo moc⁷ ma dwojakie znaczenie. Jedno - to moc nad kimś, dominacja; drugie - to moc robienia czegoś, zdolność, możliwość. Drugie znaczenie nie ma nic wspólnego z dominacją; wyraża ono suwerenność w sensie możliwości. Gdy mówimy o czyjejs niemości, właśnie to drugie znaczenie mamy na myśli; nie idzie nam o osobę niezdolną władać innymi, lecz o osobę, która nie może czynić tego, czego pragnie. Tak więc moc może znaczyć jedno z dwojga: dominację lub potencję. Te dwie wartości nie tylko nie są identyczne, ale się wzajemnie wykluczają. Impotencja, że użyję tego terminu nie tylko w związku ze sferą życia płciowego, ale odnosząc go do wszystkich dziedzin ludzkich dyspozycji, przeradza się w sadystyczną dążność do dominacji; dopóki jednostka posiada potencję, czyli zdolności realizowania swych potencjalnych możliwości w oparciu o wolność, i integralność swego "ja", nie czuje potrzeby dominowania ani zadzy władzy. Moc w sensie dominacji jest perwersją ludzkiej potencji, tak samo jak sadyzm seksualny jest perwersją miłości płciowej.

Prawdopodobnie u każdego człowieka można odnaleźć pewne rysy sadystyczne i masochistyczne. Na jednym krancu znajdujemy jednostki, których cała osobowość jest przez nie zdominowana: na drugim takie, dla których owe sado-masochistyczne czynniki nie są charakterystyczne. Jedynie rozpatrując ten pierwszy typ możemy mówić o charakterze sado-masochistycznym. Używamy tutaj terminu charakter w sensie dynamicznym, podobnie jak Freud. Termin ten odnosi się zatem nie do ogólnej sumy wzorów zachowania, charakterystycznych dla danej osoby, lecz do głównych popędów, motywujących zachowanie człowieka. Przyjawszy, że podstawowe siły motywujące są natury seksualnej, Freud doszedł do koncepcji charakteru oralnego, analnego i genitalnego. Kto nie przyjmuje tych założeń, inaczej wyodrębnia różne typy charakterów, jednak koncepcja dynamiczna pozostaje ta sama. Osoba, której charakter jest zdominowany przez określone siły popędowe, nie musi o nich konieczne wiedzieć. Osoba ta może być np. całkowicie opanowana przez popędy sadystyczne, świadomie zaś żywić przekonanie, że kieruje się wyłącznie poczuciem obowiązku. Może nawet nie popełniać żadnych jawnych aktów sadyzmu, tłumić swe sadystyczne popędy do tego stopnia, że uchodzić będzie za osobę wolną od sadyzmu. Niemniej każda bliższa analiza jej zachowań, fantazji, marzeń i gestów ukazałaby sadystyczne impulsy działające w głębszych pokładach jej osobowości.

Jakkolwiek charakter osób, u których górują sado-masochistyczne popędy, może być określany jako sado-masochistyczny, osoby takie niekoniecznie muszą być neurotykami. Zależy to w dużej mierze od szczególnych zadań stojących przed ludźmi w ich społecznej sytuacji; od typu wzorów uczuć i zachowań obecnych w ich kulturze, a także od tego, czy pewien szczególny rodzaj struktury charakteru jest (czy też nie jest) neurotyczny czy normalny. Prawde powiedziawszy sado-masochistyczny charakter jest typowy dla przeważającej części niższych klas średnich w Niemczech i innych krajach europejskich, i jak wykazemy dalej, jest to ten rodzaj struktury charakteru, w którym ideologia hitlerowska znajdowała najsilniejszy odzew. Ponieważ termin sado-masochizm kojarzy się z perwersją i neurozą, zamiast mówić o charakterze sadomasochistycznym, wole - szczególnie u osobników nie neurotycznych, ale normalnych - mówić o charakterze autorytarnym. Terminologia ta jest uzasadniona tym, że charakterystycznym rysem sado-masochistycznego osobnika jest jego postawa wobec

autorytetu. Podziwia go i skłonny byłby mu ulec, ale jednocześnie sam chciałby być autorytetem i podporządkować sobie innych. Jest jeszcze jeden dodatkowy powód, dla którego wybrałem ten termin. System faszystowski sam zwie się autorytarnym w związku z dominującą rolą autorytetu w jego strukturze społecznej i politycznej. Używając terminu charakter autorytarny implikujemy, że oznacza on strukturę osobowości, która stanowi psychologiczny fundament faszyzmu.

Zanim kontynuować będziemy rozważania na temat charakteru autorytarnego, wypada wyjaśnić termin autorytet. Autorytet nie jest cechą, którą można mieć w sensie posiadania własności albo właściwości fizycznych. Pojęcie autorytetu odnosi się do takich stosunków międzyludzkich, w których jedna osoba traktuje drugą jako wyższą od siebie. Istnieje jednak podstawowa różnica między relacją wyższości-niższości, którą można by nazwać autorytetem racjonalnym, a taką, którą można by określić jako autorytet oparty na zakazie.

Przykładem wykazę, co mam na myśli. Zarówno stosunki między nauczycielem a studentem, jak i między właścicielem niewolnika a niewolnikiem opierają się na wyższości pierwszego nad drugim. Ale interesy nauczyciela i ucznia są jednokierunkowe. Nauczyciel jest zadowolony, kiedy uda mu się pomóc w postępach ucznia; jego niepowodzenie jest także niepowodzeniem tamtego. Tymczasem posiadacz niewolnika pragnie wyzyskać go jak najbardziej; im więcej z niego wycisnie, tym bardziej jest zadowolony. Równocześnie niewolnik stara się, jak tylko może, bronić swoich praw do minimum szczęścia. Interesy obu są zdecydowanie antagonistyczne; co przynosi korzyść jednemu, drugiemu szkodzi. Wyższość pełni w obu wypadkach odmienne funkcje: w pierwszym jest ona warunkiem pomocy dla osoby podporządkowanej autorytetowi; w drugim - jest warunkiem eksploatacji.

Różnie też wygląda u obu tych typów dynamika autorytetu: im więcej student się uczy, tym mniejszy jest przedział między nim a nauczycielem, tym bardziej upodabnia się on do nauczyciela. Innymi słowy, ich stosunek oparty na autorytecie sam zmierza do rozwiązania. Kiedy jednak wyższość jest podstawą eksploatacji, długie trwanie stosunku wzmacnia dystans.

W każdej z obu tych sytuacji autorytarnych sytuacja psychologiczna jest odmienna. W pierwszej przeważa czynnik miłości, podziwu lub wdzięczności. Autorytet jest jednocześnie przykładem, z którym dana osoba pragnie się częściowo albo całkowicie zidentyfikować. W drugiej sytuacji rośnie niechęć albo wrogość do wyzyskiwacza, któremu wyzyskiwany podporządkowuje się wbrew własnemu interesowi. Ale często nienawisć ta, jak w wypadku niewolnika, prowadziłaby jedynie do konfliktów, które naraziłyby go na cierpienia bez szansy wygranej. Dlatego pojawia się tendencja do tłumienia uczucia nienawisci, a czasem nawet zastąpienia go uczuciem ślepej admiracji. Pełni to dwie funkcje:

usuniecie bolesnego i niebezpiecznego uczucia nienawisci, i
złagodzenie uczucia ponizenia.

Jezeli osobnik władający mną jest tak znakomity lub doskonały, nie powinienem wstydzić się posłuszeństwa. Nie mogę być mu równy, bo jest o wiele ode mnie silniejszy, mądrzejszy, lepszy itp. W rezultacie element nienawisci bądź też irracjonalnego przeceniania i podziwu dla autorytetu będzie - w wypadku autorytetu opartego na zakazie - wzrastał. W wypadku autorytetu racjonalnego będzie on wykazywał tendencję spadkową wprost proporcjonalną do stopnia, w jakim wzrasta siła osoby poddanej władzy autorytetu, do którego tym samym osoba ta staje się coraz bardziej podobna.

Różnica między autorytetem racjonalnym a autorytetem opartym na zakazie jest tylko względna. Nawet w stosunku między niewolnikiem a panem istnieją czynniki korzystne dla niewolnika. Otrzymuje minimum pożywienia i ochrony, które umożliwiają mu przynajmniej pracę na rzecz swego pana. Z drugiej strony, tylko w idealnym układzie stosunków między

nauczycielem i uczniem nie odnajdziemy ani śladu antagonizmu ich wzajemnych interesów. Pomiedzy tymi dwoma skrajnymi przypadkami istnieje wiele sytuacji przejściowych, np. w stosunku robotnika fabrycznego do przełożonego albo syna farmera do ojca, albo pani domu do meza. Niemniej oba typy autorytetu, choć w rzeczywistości ze sobą przemieszane, zasadniczo różnią się od siebie i analiza konkretnej sytuacji autorytarnej musi zawsze określać ciężar właściwy każdego z nich.

Autorytet nie musi być ani osoba, ani instytucja powiadająca: masz robić to i to, nie wolno ci robić tego i tego. Taki rodzaj autorytetu moglibyśmy nazwać autorytetem zewnętrznym, ale bywa także autorytet wewnętrzny objawiający się jako obowiązek, sumienie albo superego. Rozwój myśli nowoczesnej, od protestantyzmu po filozofie Kanta, może być w istocie rzeczy scharakteryzowany jako zastępowanie autorytetu zewnętrznego wewnętrznym. Wraz z politycznymi zwycięstwami rosnących klas średnich autorytet zewnętrzny stracił na prestiżu, a jego miejsce zajęło sumienie człowieka. Wielu dopatrywało się w tej zmianie zwycięstwa wolności. Ulegać rozkazom z zewnątrz (przynajmniej w sprawach duchowych) wydawało się niegodne wolnego człowieka; ale ujarzmienie jego naturalnych skłonności i ustanowienie dominacji jednej strony jednostki, jej natury, przez inną, jej rozum, wolę albo sumienie zdawało się sama istota wolności. Analiza wykazuje, że sumienie sprawuje władzę z równą surowością jak autorytety zewnętrzne, a ponadto, że treść rozkazów wydawanych za pośrednictwem ludzkiego sumienia często nie wyrasta w ostatniej instancji z potrzeby indywidualnego "ja", lecz z zamówienia społecznego, które przywłaszczyło sobie godność normy etycznej. Z chwila gdy jednostka czuje, że sama wydaje sobie rozkazy, rozkazy sumienia mogą stać się nawet surowsze od rozkazów autorytetów zewnętrznych; jakże można buntować się przeciw samemu sobie?

W ostatnich dziesięcioleciach sumienie straciło wiele na znaczeniu. Wydaje się, jakoby ani autorytet zewnętrzny, ani wewnętrzny nie odgrywał już wybitnej roli w życiu jednostki. Każdy człowiek jest całkowicie wolny, o ile nie narusza słuszných praw innych ludzi. Naszym zdaniem jednak autorytet zamiast zniknąć, stał się niewidoczny. W miejsce jawnego autorytetu panuje władza autorytetów anonimowych. Ukrywa się pod maską zdrowego rozsądku, nauki, zdrowia psychicznego, normalności, opinii publicznej. Nie zada niczego poza oczywistością. Zda się posługiwać nie presją, lecz tylko łagodną perswazją. Zarówno matka mówiąca do córki:

Zapewne nie będziesz miała ochoty wyjść z tym chłopcem,
jak ogłoszenie sugerujące:

Pal tę markę papierosów - polubisz ich orzeźwiający smak
stwarzają tę samą atmosferę subtelnej sugestii, która przenika obecnie całe nasze życie społeczne. Anonimowy autorytet działa skuteczniej niż autorytet jawny, ponieważ nikt nie podejrzewa, że ukrywa się za nim nakaz i oczekiwanie posłuszeństwa. Gdy mamy do czynienia z autorytetem zewnętrznym, wiadomo, że został wydany rozkaz, i wiadomo, kto go wydał; z autorytetem tym można walczyć i w walce tej może się rozwinąć osobista niezależność i odwaga cywilna. Ale podczas gdy w uwewnętrznionym autorytecie rozkaz, jakkolwiek wewnętrzny, pozostaje widoczny, w autorytecie anonimowym i rozkaz, i rozkazodawca są niewidzialni. To tak, jak być ostrzeliwanym przez niewidocznego wroga. Nie można oddać ciosu.

Wracając do rozważań o charakterze autorytarnym, najważniejszym rysem, który należy tu wymienić, jest postawa wobec władzy. Dla autorytarnego charakteru istnieją, że się tak wyrażę, dwie plci: posiadająca władzę i pozbawiona władzy. Siła władzy, czy to osobą, czy też instytucją, wywołuje w nim automatycznie miłość, podziw i gotowość podporządkowania się. Władza fascynuje go, nie dla szczególnych wartości, jakie może reprezentować, lecz wyłącznie dlatego, że jest władza. I tak jak władza automatycznie wywołuje w nim miłość, tak ludzie lub

instytucje pozbawione władzy automatycznie wywołują jego pogardę. Sam widok osoby bezsilnej budzi w nim chęć atakowania, dominacji, poniżania. Podczas gdy człowieka o odmiennym typie charakteru przeraża myśl o atakowaniu bezbronnego, autorytarny charakter czuje się tym bardziej pobudzony, im słabsza jest jego ofiara.

W charakterze autorytarnym tkwi jeszcze pewien rys, który wielu badaczy wprowadził w błąd: tendencja do przeciwstawiania się autorytetowi i stawiania czoła każdemu naciskowi od góry. Czasami ta buntowniczość zaciemnia cały obraz, usuwając w cień skłonność do uległości. Osoby należące do tego typu będa stale buntowały się przeciwko wszelkiemu autorytetowi, nawet takiemu, który faktycznie sprzyja ich sprawom i nie posługuje się żadnym naciskiem. Niekiedy postawa wobec autorytetu bywa dwoista. Osoby takie gotowe są walczyć przeciw jakimś zespołowi autorytetów, szczególnie jeśli są zawiedzione z powodu jego słabości, a jednocześnie lub później - ulegają innej grupie autorytetów, która dzięki większej sile, bądź też więcej obiecując, zaspokoic mogłaby ich masochistyczne tęsknoty. Istnieje wreszcie typ charakteru, w którym buntownicze tendencje zostają całkowicie stłumione i wychodzą na jaw tylko wtedy, kiedy słabnie świadoma kontrola; można je także rozpoznać ex posteriori, w budzącej się nienawiści do autorytetu, kiedy jego władza ulega osłabieniu i zaczyna się chwiać. W odniesieniu do osobników pierwszego typu, u których buntownicza postawa jest punktem centralnym obrazu, człowiek skłonny jest wierzyć, że ich struktura charakteru jest prostym przeciwieństwem uległego, masochistycznego typu. Wygląda to bowiem tak, jak gdyby owe osoby opierały się każdemu autorytetowi na zasadzie skrajnej niezawisłości; jak gdyby w oparciu o swą własną siłę wewnętrzną i integralność toczyły walkę z siłami stojącymi na drodze ich wolności i niezależności. A jednak walka charakteru autorytarnego przeciw władzy jest ze swej istoty tylko buntem. Jest usiłowaniem utwierdzenia samego siebie i przezwyciężenia własnego poczucia bezsilności za pomocą zwalczania autorytetu, mimo że pragnienie uległości - świadome lub nieswiadome - trwa w dalszym ciągu. Charakter autorytarny nigdy nie bywa rewolucyjny, nazwałbym go raczej rebelianckim. Istnieje wiele jednostek oraz ruchów politycznych, które powierzchownemu obserwatorowi mogą się wydawać zagadką w związku z niewytłumaczalnym przekształceniem się radykalizmu w skrajną autorytarność. Psychologicznie biorąc, są to typowi ludzie buntu.

Postawę charakteru autorytarnego wobec życia, całą jego filozofię determinują jego skłonności emocjonalne. Autorytarny charakter lubi warunki ograniczające ludzką wolność, lubi poddawać się losowi. Od jego pozycji społecznej zależy przy tym, co znaczy w jego pojęciu los. Dla żołnierza może to znaczyć wola lub kaprys przełożonego, któremu się chętnie podporządkowuje. Dla drobnego biznesmena losem są prawa ekonomiczne. Kryzys i prosperity nie są w jego pojęciu zjawiskami społecznymi, na które ludzie mogą wpływać, ale wyrazem wyższej mocy, której trzeba się poddać. Nie inaczej jest z ludźmi u szczytu piramidy. Różnica leży jedynie w rozmiarach i zasięgu władzy, której się ulega, a nie w samym uczuciu zależności.

Nie tylko siły wpływające bezpośrednio na czyjeś życie, lecz również siły, które zdają się determinować życie w ogóle, odczuwa się jako niezmiennie zrzadzenie losu. Zrzadzeniem losu są wojny i to, że jedna część ludzkości musi rządzić drugą. Zrzadzeniem losu suma cierpienia zawsze była taka sama i nigdy nie może zmaleć. Los może być filozoficznie racjonalizowany w postaci prawa naturalnego albo przeznaczenia człowieka, może być racjonalizowany religijnie jako wola Boga, etycznie - jako obowiązek, ale dla charakteru autorytarnego będzie to zawsze siła wyższa, stojąca na zewnątrz jednostki, siła, której jednostka może tylko ulec. Autorytarny charakter wielbi przeszłość. Co było zawsze, będzie wiecznie. Chcieć czegoś albo pracować w imię tego, czego jeszcze nie było, jest zbrodnią albo szaleństwem. Cud tworzenia - a tworzenie zawsze jest cudem - leży poza zasięgiem jego emocjonalnego doświadczenia.

Schleiermacher określił przeżycie religijne jako doświadczenie absolutnej zależności i w tym określeniu tkwi definicja masochistycznego doświadczenia w ogóle; szczególna zaś rola w tym uczuciu zależności odgrywa grzech. Dla doświadczenia autorytarnego typowa jest koncepcja grzechu pierwotnego, który ciąży na wszystkich przyszłych pokoleniach. Moralny upadek, podobnie jak każdy inny, staje się zrzadzeniem losu, od którego nie można uciec. Ktokolwiek raz zgrzeszył, jest na wieki żelaznym łańcuchem przykuty do swojego grzechu. Raz popełniony czyn staje się siłą, która włada człowiekiem i spod której nigdy się on nie wyzwoli. Skutki winy dadzą się złagodzić pokutą, lecz pokuta nigdy nie zmaże winy⁹. Słowa Izajasza:

Choćby były grzechy wasze jako szkarłat, jako śnieg zbieleją,
wyrażają skrajne przeciwieństwo filozofii autorytarnej.

Rysem wspólnym wszelkiej autorytarnej myśli jest przekonanie, że życie jest zdeterminowane przez siły stojące na zewnątrz własnego "ja" człowieka, jego interesów i pragnień. Jedyne możliwe szczęście leży w poddaniu się tym siłom. Niemoc ludzka to motyw przewodni filozofii masochistycznej. Uczuciu temu dał nader przejrzysty wyraz jeden z ideologicznych ojców hitleryzmu, Moeller van der Bruck.

Konserwatysta wierzy raczej w katastrofę - pisze on - i w bezsilność człowieka pragnącego jej uniknąć; wierzy w jej nieuchronność i w straszne rozczarowanie uwiedzionego optymisty¹⁰. W pismach Hitlera znajdziemy więcej obrazów w tym duchu.

Autorytarnemu charakterowi nie brak aktywności, odwagi czy wiary. Cechy te znaczą dlań jednak coś zupełnie innego niż dla osoby, która nie pragnie być uległą. Aktywność autorytarnego charakteru wyrasta z fundamentalnego uczucia bezsilności i chęci jej przezwyciężenia. Aktywność w tym sensie oznacza działanie w imię czegoś wyższego niż własne "ja". Można działać w imię Boga, przeszłości, natury lub obowiązku, nigdy jednak w imię przyszłości, w imię czegoś jeszcze nie narodzonego albo nie posiadającego władzy, lub też w imię samego życia. Autorytarny charakter zdobywa siłę działania dzięki oparciu o siłę wyższą. Tej ostatniej nie da się nigdy pokonać ani odmienić. Brak władzy jest dla niego zawsze nieomyślnym znakiem winy i niższości; jeżeli autorytet, w który wierzy, zdradza oznaki słabości, jego miłość i szacunek przeobrażają się w pogardę i nienawiść. Brak mu tej ofensywnej potencji, która potrafi zaatakować ustaloną władzę bez uprzedniego podporządkowania się innej, silniejszej władzy.

Odwaga autorytarnego charakteru jest w istocie odwaga znoszenia wszystkiego, co los lub ktoś los reprezentujący, albo wódz przeznaczył. Najwyższą cnotą jest cierpieć bez skargi - nie zaś mieć odwagę zwalczania cierpienia albo przynajmniej zmniejszania ich. Nie zmieniać losu, lecz mu się poddać - oto heroizm charakteru autorytarnego.

Wierzy on w autorytet, dopóki ten jest silny i władczy. Jego przekonania rodzą się z jego zwątpień i stanowią próbę ich kompensaty. Lecz nie posiada wiary, jeżeli pod tym słowem rozumiemy ufnosć w realizację tego, co na razie istnieje tylko jako potencjalna możliwość. Autorytarna filozofia jest w swej istocie relatywistyczna i nihilistyczna, mimo że nieraz głosi z pasją, iż przezwyciężyła relatywizm, i demonstruje swoją aktywność. Wyrasta ze skrajnej depresji, całkowitego braku wiary i prowadzi do nihilizmu, do zaprzeczenia życia¹¹.

W filozofii autorytarnej nie istnieje koncepcja równości. Zdarza się, że autorytarny charakter używa słowa równość bądź to konwencjonalnie, bądź dlatego, że odpowiada to jego zamiarom. Nie ma to jednak dla niego realnego znaczenia ani wagi, ponieważ dotyczy czegoś leżącego poza zasięgiem jego emocjonalnych doświadczeń. W jego pojęciu świat składa się z ludzi obdarzonych siłą i pozbawionych jej. Na gruncie swoich sado-masochistycznych dążeń doświadcza tylko dominacji albo uległości, nigdy jednak solidarności. Różnice płci czy rasy mają dla niego znaczenie tylko jako oznaki wyższości czy też niższości. Różnica pozbawiona

takiej konotacji nie istnieje dla niego.

Powyższy opis dążeń sado-masochistycznych i charakteru autorytarnego odnosi się do najskrajniejszych form bezsilności i odpowiednio najskrajniejszych form ucieczki od nich na drodze symbiotycznego stosunku do przedmiotu czci albo dominacji.

Wprawdzie skłonności do sado-masochizmu występują powszechnie, ale tylko pewne jednostki i grupy społeczne można uważać za typowo sado-masochistyczne. Istnieje jednak łagodniejsza forma uległości, tak powszechna w naszej kulturze, że wolne od niej są tylko wyjątki. Uległość ta nie posiada niebezpiecznych i namietnych cech sado-masochizmu, jest jednak na tyle ważna, że nie możemy jej tu pominąć.

Mam na myśli ten rodzaj osób, których całe życie pozostaje - na sposób subtelny - przywiązane do pewnej władzy leżącej na zewnątrz ich samych¹². Wszystko bez wyjątku, co robią, czują albo myślą, niejako odwołuje się do tej władzy. Oczekują od niej ochrony, pragną, żeby ona roztaczała nad nimi opiekę, czynią ją odpowiedzialną za wszystko, cokolwiek miałyby wynikać z ich własnych poczynań. Często osobnik taki nie jest wcale świadom tej zależności. Nawet jeśli ma niejasną świadomość jakiejś zależności, osoba albo władza, od której zależy, pozostaje ukryta za mgłą. Nie istnieje żadne określone wyobrażenie, które by się kojarzyło z ową władzą. Jej główną właściwością jest pełnienie określonej funkcji, a mianowicie ochrony, pomocy i rozwijania jednostki, trwania przy niej i niezostawiania jej nigdy samej. Owego "X", który odznacza się tymi właściwościami, moglibyśmy nazwać magicznym pomocnikiem. Oczywiście ow magiczny pomocnik podlega personifikacji: jako Bog, jako zasada moralna albo jako osoba realna, np. jako jedno z rodziców, mąż, żona lub przełożony. Należy pamiętać, że realne osoby, biorąc na siebie rolę magicznego pomocnika, zostają wyposażone we właściwości magiczne, a całe ich znaczenie wypływa odtąd z faktu, że tego magicznego pomocnika uosabiają. Proces personifikacji magicznego pomocnika daje się często zaobserwować w tak zwanym zakochaniu. Osoba zajmująca tego rodzaju postawę wobec magicznego pomocnika stara się go odnaleźć w jakiejś istocie z krwi i kości. Z tych czy innych powodów - nieraz popartych seksualnym poządaniem - ktoś drugi przybiera w jej oczach owe magiczne właściwości i przekształca się w istotę, z którą ta osoba się wiąże i od której odtąd zależy całe jej życie. Nie zmienia obrazu fakt, że owa druga osoba postępuje często tak samo z pierwszą. Utwierdza to jeszcze bardziej wrażenie, że ten rodzaj związku jest jedyną prawdziwą miłością.

Potrzebę magicznego pomocnika można studiować niejako eksperymentalnie podczas zabiegów psychoanalitycznych. Często zdarza się, że osoba poddająca się psychoanalizie głęboko przywiązuje się do psychoanalityka i całe jej życie, wszystkie poczynania, myśli i uczucia z nim się wiąże. Świadomie albo podświadomie zadaje sobie pytanie: czy to aby będzie się jemu (psychoanalitykowi) podobało, czy nie; czy zgadzałby się z tym, czy zganilby mnie za to? W stosunkach miłosnych fakt, że się wybiera tę albo tamtą osobę jako partnera, służy za dowód, że kocha się tę osobę dlatego, że to ona właśnie; jednakże w sytuacji psychoanalitycznej złudzenie to nie wytrzymuje próby. Najroźnorodniejszego rodzaju osoby objawiają te same uczucia wobec najroźnorodniejszych typów psychoanalityków. Stosunek ten wygląda na miłość; towarzyszy mu nieraz seksualne poządanie; jest to jednak w swej istocie stosunek do personifikowanego magicznego pomocnika; rola, która najwidoczniej psychoanalityk, podobnie jak inne określone osoby cieszące się pewnym autorytetem (lekarze, księża, nauczyciele), jest zdolny odegrać ku pełnej satysfakcji osoby szukającej takiego właśnie upersonifikowanego magicznego pomocnika.

Powody, dla których jakaś osoba wiąże się z pomocnikiem magicznym, są w zasadzie te same, jakie odkryliśmy u źródeł popędów symbiotycznych: niezdolność do życia samemu i do

pełnego wyrażania swoich własnych indywidualnych możliwości. Przy sado-masochistycznych skłonnościach niezdolność ta prowadzi do chęci pozbycia się własnego "ja" przez uzależnienie się od pomocnika magicznego; w łagodniejszej postaci, o której mówię obecnie, prowadzi ona jedynie do pragnienia kontroli i opieki. Intensywność związku z magicznym pomocnikiem jest odwrotnie proporcjonalna do zdolności spontanicznego wyrażania własnych intelektualnych, emocjonalnych i zmysłowych dyspozycji. Innymi słowy, ma się nadzieję, że wszystko, czego się od życia oczekuje, otrzyma się z rąk magicznego pomocnika, bez osobistej inicjatywy. Im wyraźniej zachodzi taki przypadek, tym bardziej ośrodek życia przesuwa się od własnej osoby ku magicznemu pomocnikowi i jego personifikacjom. Odtąd pytanie nie brzmi już: jak żyć samemu? - lecz jak nim manipulować, aby go nie stracić, jak postępować z nim, aby czynił to, czego się pragnie, a nawet jak przekazać mu odpowiedzialność za to, za co jest się samemu odpowiedzialnym?

W wypadkach skrajniejszych całe życie osobnika polega niemal wyłącznie na usiłowaniu manipulowania nim; różni ludzie stosują tu różne sposoby; dla jednych głównym ośrodkiem manipulowania jest posłuszeństwo, dla niektórych dobroć, dla innych - cierpienie. Widzimy zatem, że nie istnieje tu uczucie, myśl czy wzruszenie, które nie byłoby zabarwione tą potrzebą manipulowania; inaczej mówiąc, żaden psychiczny akt nie jest naprawdę spontaniczny ani wolny. Zależność ta, wynikająca z zahamowania spontaniczności, a jednocześnie do niego zmierzająca, dostarcza wprawdzie pewnego bezpieczeństwa, lecz prowadzi także do uczucia słabości i skrepowania. W takim właśnie wypadku osoba zależna od magicznego pomocnika czuje się - choć raczej nieswiadomie - przez niego ujarzmiona i w większym lub mniejszym stopniu przeciw niemu się buntuje; z kolei bunt przeciw osobie, w której się pokładało nadzieję, że zapewni bezpieczeństwo i szczęście, stwarza nowe konflikty. Jeśli więc nie chce się go utracić, buntownicze uczucia należy stłumić; niemniej ukryty na dnie antagonizm zagraża odtąd stale bezpieczeństwu, które było celem tego związku.

Jeżeli pomocnika magicznego uosabia realny człowiek, rozczarowanie, które następuje, kiedy okaże się, że nie spełnił on pokładanych w nim nadziei - a że nadzieje te są iluzoryczne, każdy rzeczywisty człowiek musi je zawiesić - łączy się z urazą wynikłą z dobrowolnego oddania się w niewolę temu człowiekowi i prowadzi do ustawicznych konfliktów. Kończy się one czasem tylko rozstaniem, po czym następuje wybór innego obiektu, od którego oczekuje się spełnienia wszystkich nadziei związanych z magicznym pomocnikiem. Jeżeli i ten związek okaże się fiaskiem, można go znowu zerwać albo dojść do wniosku, że takie jest życie, i dać za wygraną; nie dostrzega się przy tym faktu, że istota niepowodzenia nie jest skutkiem niewłaściwego wyboru osoby magicznej, lecz jest bezpośrednim rezultatem próby osiągnięcia manipulacją magiczną tego, co jednostka może zyskać tylko własną, spontaniczną działalnością.

Freudowi znane było zjawisko wiecznej zależności od zewnętrznego obiektu. Interpretował je jako kontynuację wczesnych - w zasadzie seksualnych i całe życie trwających - więzi z rodzicami. Zjawisko to przykuło jego uwagę do tego stopnia, że zaczął twierdzić, iż kompleks Edypa jest zalazkiem wszelkich nerwicy; a w szczęśliwym przewyciezeniu go upatrywał główny dylemat normalnego rozwoju.

Uważając kompleks Edypa za centralne zjawisko psychologii, Freud dokonał jednego z najważniejszych odkryć psychologicznych. Nie udało mu się go jednak odpowiednio zinterpretować; choć bowiem zjawisko seksualnego pociągu między rodzicami a dziećmi istnieje, a wynikające stąd konflikty biorą niekiedy udział w rozwoju nerwicy, to ani pociąg seksualny, ani wynikłe z nich konflikty nie grają istotnej roli w przywiązaniu dzieci do rodziców. Póki dziecko jest małe, jest ono w całkiem naturalny sposób zależne od rodziców, lecz zależność ta niekoniecznie zawiera w sobie ograniczenie własnej spontaniczności dziecka. Kiedy jednak rodzice, działając jako reprezentanci społeczeństwa, zaczynają tłumić jego

spontaniczność i niezależność, dziecko, w miarę jak rośnie, czuje się coraz bardziej niezdolne do tego, by stanąć na własnych nogach; dlatego rozgląda się za magicznym pomocnikiem i często personifikuje go w osobach swych rodziców. Z czasem jednostka przelewa te uczucia na kogoś innego, np. na nauczyciela, meza lub na psychoanalityka. Znowu widzimy, że potrzeba związania się z tego rodzaju symbolem autorytetu nie jest wynikiem kontynuacji pierwotnego pociągu płciowego do ojca lub matki, lecz efektem wstrzymania ekspansji i spontaniczności dziecka oraz wynikającego stąd leku.

To, co się da zaobserwować u początków każdej nerwicy, podobnie jak i u źródeł normalnego rozwoju, to walka o wolność i niezależność. Dla wielu normalnych ludzi walka ta zakończyła się zupełną rezygnacją z własnego "ja", tak że są oni w swoisty sposób dobrze przystosowani i uchodzą za normalnych. Neurotyk to człowiek, który nie zrezygnował z walki przeciw zupełnej uległości, ale równocześnie pozostał przykuły do postaci magicznego pomocnika, jakkolwiek przybrałby on formę czy kształt. Jego nerwice należy zawsze traktować jako chybioną próbę rozwiązania konfliktu między ową podstawową zależnością a pragnieniem wolności.

5.2. Destruktywność.

Wspominalismy już, że skłonności sado-masochistyczne należy odróżnić od destruktywności, chociaż przeważnie jedno łączy się z drugim. Nie zmierzając ani do czynnej, ani do biernej symbiozy, lecz do eliminacji swojego przedmiotu, destruktywność jest jednak czymś odmiennym. Ale i ona ma swoje źródło w niemożności znoszenia jednostkowej bezsilności i izolacji. Może uniknąć poczucia swojej bezsilności wobec świata zewnętrznego przez zniszczenie go. Co prawda, jeśli uda mi się go usunąć, pozostanę samotny i odosobniony, lecz będzie to moja splendid isolation i przytłaczająca moc przedmiotów zewnętrznego świata nie będzie mogła mnie zmiążdżyć. Zniszczenie świata jest ostatnią, rozpaczliwą niemal próbą ratowania się przed grozą z jego strony. Sadyzm zmierza do wcielenia swego przedmiotu, destruktywność do jego usunięcia. Sadyzm dąży do wzmocnienia zatowiszowanej jednostki przez dominację nad innymi, zadrza zniszczenia - przez likwidację wszelkiego zagrożenia od zewnątrz.

Ktokolwiek śledzi stosunki międzyludzkie na naszej społecznej scenie, nie może nie być pod wrażeniem rozmiarów panoszącej się wszędzie zadrzy niszczenia. Najczęściej nie jest ona uświadomiona, lecz bywa na różne sposoby racjonalizowana. Nie ma doprawdy takiego argumentu, którego by nie użyto dla uzasadnienia destruktywności. Miłość, obowiązki, sumienie, patriotyzm były i są pretekstem do niszczenia drugich albo samego siebie. Musimy jednak rozróżnić dwa rodzaje destruktywnych tendencji. Istnieją tendencje destruktywne, które wynikają ze specyficznych okoliczności jako reakcja na zagrożenie własnego lub cudzego życia i integralności albo na zagrożenie idei, z którymi człowiek się identyfikuje. Ten rodzaj destruktywności to naturalny i nieodłączny element afirmacji własnego życia.

Ale interesująca nas destruktywność nie jest owa wyżej wspomniana racjonalna - czy też jakby chciało się powiedzieć reaktywna - wrogością, lecz stale obecna w człowieku skłonnością, która niejako czeka tylko na okazję, aby się ujawnić. Jeśli nie istnieje obiektywna przyczyna ujawnienia skłonności destruktywnych, nazywamy daną osobę umysłowo albo psychicznie chora (mimo że ona sama posługuje się zazwyczaj swoistą racjonalizacją). Najczęściej jednak destruktywne impulsy są zrationalizowane w taki sposób, że zawsze się znajdzie co najmniej kilku ludzi, a nawet cała grupa społeczna, dzielących te racjonalizacje; dzięki czemu w oczach członka owej grupy może ona uchodzić za realistyczną. Przedmioty irracjonalnej zadrzy

niszczenia i szczególne powody, dla których zostały one wybrane, są drugorzędnej wagi; destrukttywne impulsy mają charakter namietności i zawsze uda im się znaleźć jakiś obiekt. Kiedy z jakiegos przyczyny inne osoby nie mogą stać się obiektem destruktywności jednostki, przedmiotem tym staje się jej własne "ja". Przy nadmiernym nasileniu tego zjawiska następstwem bywa często choroba fizyczna, a nawet usiłowanie samobójstwa.

Przyjeliśmy, że destruktywność jest ucieczką przed nie dającym się znieść uczuciem niemocy, gdyż dąży do usunięcia wszystkich obiektów, z którymi jednostka musiałaby się zmierzyć, lecz wobec olbrzymiej roli, jaką skłonności destruktywne odgrywają w ludzkim zachowaniu, interpretacja ta nie wydaje się być dostatecznym wytłumaczeniem; już same czynniki odosobnienia i bezsily są odpowiedzialne za dwa inne źródła destruktywności: uczucia leku i zablokowania życia. Co do leku, nie ma potrzeby rozwodzić się na ten temat. Każde zagrożenie witalnych (materialnych i emocjonalnych) interesów budzi lek¹³, a tendencje destruktywne są najpowszechniejszą reakcją na takie leki. Zagrożenie zawsze daje się sprowadzić do określonych osób i określonych okoliczności. Wtedy destruktywność zwraca się w stronę tych osób. Może to być również stały - acz niekoniecznie świadomy - lek, zrodzony z równie stalego poczucia zagrożenia ze strony świata zewnętrznego. Ten rodzaj bezustannego leku jest wynikiem sytuacji jednostki izolowanej i bezsilnej; stanowi on jeszcze jedno źródło potęgujące w niej ładunek destruktywności.

Innym ważnym efektem tej samej podstawowej sytuacji jest to, co przed chwilą nazwałem zablokowaniem życia. Izolowana i bezsilna jednostka jest zahamowana w realizacji swoich zmysłowych, emocjonalnych i intelektualnych możliwości. Brak jej wewnętrznego bezpieczeństwa i spontaniczności, które warunkują taką realizację. To wewnętrzne zahamowanie spotęgowane jest przez kulturowe tabu dotyczące przyjemności i szczęścia, podobne bardzo do tych, które cechowały religie i obyczaje klasy średniej od czasów reformacji. W obecnej dobie zewnętrzne tabu właściwie znikło, jednak zahamowania wewnętrzne są nadal silne, pomimo iż świadomie próbuje się zmysłowe przyjemności.

Problemem związku między zablokowaniem życia a destruktywnością zajmował się także Freud; omawiając jego poglądy na ten temat wyrazimy i nasze własne sugestie.

Freud zdawał sobie sprawę z tego, że zlekceważył znaczenie destruktywnych impulsów, głosząc pierwotnie, że popęd płciowy i instynkt samozachowawczy stanowią dwie podstawowe pobudki ludzkiego zachowania. Nabrawszy z czasem przekonania, że destruktywne tendencje są równie ważne, jak tendencje seksualne, doszedł z kolei do wniosku, że w człowieku istnieją dwa podstawowe popędy: popęd skierowany w stronę życia i będący mniej lub więcej tożsamy z seksualną libido oraz instynkt śmierci, którego celem jest całkowite zniszczenie życia. Freud sądził, że ten ostatni może stopić się z energią seksualną i skierować bądź to przeciw własnemu "ja", bądź też przeciw przedmiotom zewnętrznym. Przypuszczał dalej, że instynkt śmierci wyrasta z biologicznej właściwości wszystkich żywych organizmów i dlatego jest koniecznym i niezmiennym składnikiem życia.

Hipoteza instynktu śmierci jest o tyle zadowalająca, że uwzględnia w pełni znaczenie tendencji destruktywnych, które Freud pominął w swych wcześniejszych teoriach. O tyle jednak nie zadowala, że ucieka się do wyjaśnienia biologicznego, nie dość uwzględniając fakt, iż nasilenie destruktywności różni się ogromnie w zależności od jednostek i grup społecznych. Gdyby hipoteza Freuda była słuszną, musielibyśmy przyjąć, że miara destruktywności wobec drugich lub wobec samego siebie jest mniej więcej stała. Tymczasem obserwujemy coś wręcz przeciwnego. Oto nasilenie ządzy niszczenia w naszej kulturze nie tylko waha się poważnie w zależności od jednostki, ale bywa nierówne w obrębie różnych grup społecznych. Tak np. nasilenie destruktywności w charakterze członków niższych klas średnich w Europie jest

zdecydowanie większe aniżeli w klasie robotniczej i w klasach wyższych. Dzięki studiom antropologicznym zapoznaliśmy się z pewnymi ludami, których rysem charakterystycznym jest szczególnie wysoki poziom destruktywności, gdy tymczasem inne ludy odznaczają się równie wyraźnym jej brakiem, niezależnie, czy dotyczy to wrogości wobec innych, czy wobec samych siebie.

Wydaje się, że wszelkie próby dotarcia do źródeł niszczycielskiej zadzy należy zacząć od uwzględnienia tych właśnie różnic; następnie zaś zastanowić się, czy nie istnieją jeszcze jakieś inne różnicujące czynniki i czy nie one właśnie stanowią o różnicach w nasileniu destruktywności.

Problem ten nastrecza tak wielkie trudności, że wymagałby oddzielnego i szczegółowego studium. Niemniej, rad bym podszepnąć, gdzie przypuszczalnie należy szukać odpowiedzi. Wydaje się, że miara destruktywności u człowieka jest proporcjonalna do stopnia okrojenia jego życiowej ekspansywności. Nie rozumiemy przez to indywidualnej frustracji z powodu niezaspokojenia tego czy owego instynktownego pragnienia, lecz zablokowanie całego życia człowieka, zahamowanie spontaniczności jego rozwoju i odjęcie mu szansy wyrażania zmysłowych, emocjonalnych i intelektualnych możliwości. Życie posiada własny, wewnętrzny dynamizm; dąży ono do rozwoju, do znalezienia swego wyrazu, do spełnienia się. Wydaje się, że jeżeli tendencja ta zostaje udaremniona, wówczas energia skierowana w stronę życia ulega procesowi rozkładu i przemienia się w energię skierowaną ku zniszczeniu. Innymi słowy, pęd do życia i pęd do niszczenia nie są czynnikami wzajem od siebie niezależnymi, lecz pozostają wobec siebie w odwrotnej wzajemnej zależności. Im bardziej pęd ku życiu zostaje zablokowany, tym silniejszy jest pęd ku zniszczeniu; im bardziej życie się spełnia, tym słabszy jest w nim czynnik destruktywny. Destruktywność jest wynikiem nie spełnionego życia. Warunki jednostkowe i społeczne, które tłamszą życie, rodzą zadę niszczycielskie, która staje się swego rodzaju punktem wyjścia dla wrogich tendencji skierowanych bądź przeciw innym, bądź przeciw sobie.

Rozumie się samo przez się, jak ważną rzeczą jest nie tylko uświadomienie sobie aktywnej roli destruktywności w procesach społecznych, lecz również poznanie specyficznych warunków wpływających na jej nasilenie. Zwrociliśmy już uwagę na wrogość przenikająca klasy średnie w epokę reformacji i znajdująca wyraz w niektórych ideach protestantyzmu; szczególnie w duchu ascezy i w kalwińskim wizerunku bezlitosnego Boga, któremu sprawia przyjemność skazywanie części rodzaju ludzkiego na wieczne potępienie za nie popełnione winy. Wtedy, jak i później, klasy średnie wyrażały swoją wrogość przeważnie pod maską moralnego oburzenia, które stanowiło racjonalizację ostrej zawisci wobec tych, co mieli środki, aby korzystać z życia. W świecie współczesnym destruktywność niższych klas średnich stała się ważnym czynnikiem sprzyjającym narodzinom hitleryzmu, który apelował do skłonności niszczycielskich tych klas i skorzystał z nich w walce ze swymi wrogami. Źródło destruktywności niższych klas średnich łatwo doszukać się - pisaliśmy już o tym - w izolacji i stłumieniu ekspansywności jednostki; jedno i drugie występuje w większym nasileniu w niższych klasach średnich aniżeli w klasach stojących wyżej lub niżej.

5.3. Mechaniczny konformizm.

Ukazane wyżej mechanizmy polegają na tym, że jednostka przezwycięza swe poczucie znikomosci wobec wszechogarniającej siły świata zewnętrznego bądź to przez wyrzeczenie się swej jednostkowej integralności, bądź też przez takie niszczenie innych ludzi, aby świat przestał jej zagrażać.

Do odmiennych mechanizmów ucieczki należy tak całkowite wycofanie się ze świata, że przestaje on być groźny (podobny obraz znajdujemy w niektórych stanach psychotycznych)¹⁴, oraz psychologiczny przerost własnej osobowości, osiągający taki stopień, że w porównaniu z nią świat zewnętrzny maleje. Choć wymienione mechanizmy ucieczki są dla psychologii indywidualnej dość ważne, ich znaczenie kulturowe jest niewielkie. Nie będę ich przeto w dalszym ciągu omawiał, lecz zajmę się innym mechanizmem. ucieczki, mającym ogromne znaczenie społeczne.

Ten właśnie mechanizm jest rozwiązaniem, które większość normalnych ludzi znajduje w nowoczesnym społeczeństwie. Krótko mówiąc, jednostka przestaje być sobą; w pełni adoptuje ten rodzaj osobowości, który oferuje jej wzory kulturowe; dzięki temu staje się zupełnie podobna do innych, taka, jaka ci inni spodziewają się zobaczyć. Znika rozbieżność między "ja" i światem, a wraz z nią świadomy lęk przed samotnością i bezsilą. Mechanizm ten można porównać z ochronną barwą, jaką przybierają niektóre zwierzęta. Tak dalece upodabniają się do otoczenia, że z trudem można je odróżnić. Osoba, która rezygnuje ze swego indywidualnego "ja" i staje się automatem, identycznym z milionem innych otaczających go automatów, nie musi już czuć się samotna i zalekniona. A jednak cena, jaką za to płaci - utrata samego siebie - jest wysoka.

Pogląd, że normalnym sposobem przezwyciężenia samotności jest stać się automatem, przeczy jednemu z najbardziej rozpowszechnionych przekonań co do miejsca człowieka w naszej kulturze. Większość z nas ma rzekomo stanowić jednostki, które mogą myśleć, czuć, działać, jak im się podoba. Co więcej, nie jest to tylko ogólna opinia na temat nowoczesnego indywidualizmu; każdy poszczególny osobnik wierzy szczerze, że on jest on i że jego myśli, uczucia i pragnienia są jego. Ale choć są między nami prawdziwe indywidualności, przekonanie to jest w większości wypadków złudzeniem i to złudzeniem niebezpiecznym, ponieważ przeszkadza w usunięciu warunków sprzyjających takiemu stanowi rzeczy.

Mamy tu do czynienia z jednym z najbardziej fundamentalnych problemów psychologicznych, który najłatwiej wprowadzić zadając serię pytań. Co to jest "ja"? Jaka jest natura owych aktów, które jedynie ludzka, iż są własnymi aktami danej osoby? Co to jest spontaniczność? Co to jest oryginalny akt psychiczny? A w końcu: co to wszystko ma wspólnego z wolnością? W niniejszym rozdziale spróbujemy ukazać, w jaki sposób uczucia i myśli wywołane od zewnątrz mogą być subiektywnie przeżywane jako własne; a także, jak stłumione własne uczucia i myśli mogą przestać być częścią naszego "ja". Rozmyślenia te będziemy kontynuować w rozdziale o Wolności i demokracji.

A teraz przystąpmy do naszych rozważań starając się zanalizować znaczenie owego przeżycia, które ubrane w słowa brzmi: ja czuję, ja myślę, ja chcę. Kiedy mówimy ja myślę, wydaje się nam, że stwierdzenie to jest jasne i niedwuznaczne. Wydaje się, że jedynym problemem jest, czy to, co ja myślę, jest słuszne lub niesłuszne, a nie czy to ja tak myślę. A przecież jeden konkretny eksperyment od razu pokazuje, że odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej tak oczywista, jak nam się zdaje. Przypatrzmy się jakiemuś doświadczeniu z hipnozą¹⁵. Oto hipnotyzer B wprowadza podmiot A w sen hipnotyczny i sugeruje mu, że po obudzeniu z tego snu zechce on czytać tekst, który, jak będzie sądził, przyniosł ze sobą; że będzie szukał tego tekstu i go nie znajdzie, że wówczas posadzi inną osobę, C, o ukradzenie go i bardzo się na nią pogniewa. Hipnotyzer mówi jeszcze, że podmiot zapomni, iż wszystko to zasugerowano mu w czasie snu hipnotycznego. Trzeba dodać, że C jest osobą, do której A nigdy nie żywił urazy i nie ma najmniejszego powodu jej odczuwać; co więcej, faktycznie nie przyniosł on ze sobą żadnego tekstu.

Co się dzieje? A budzi się i po krótkiej rozmowie na jakiś temat powiada :

Nawiasem mówiąc, to mi przypomina coś, o czym pisałem w moim tekście. Zaraz wam to przeczytam.

Rozgląda się dookoła, nie znajduje tekstu, po czym zwracając się do C sugeruje, że ten musiał mu go zabrać. A kiedy C stanowczo zaprzecza, A wybuch gniewem i wręcz oskarża C o kradzież rękopisu. Mało tego. Przytacza argumenty, na dowód, że C jest złodziejem. Słyszał od innych - powiada - że C potrzebował tego tekstu, że miał doskonałą okazję zabrania go itd. Słyszymy nie tylko oskarżenie C, lecz różne racjonalizacje, które nadają oskarżeniu pozory wiarygodności. (Oczywiście, wszystko to jest nieprawda i A nigdy przedtem o czymś podobnym nie myślał).

Przyjmijmy, że w tym momencie inna osoba wchodzi do pokoju. Nie miałaby ona najmniejszej wątpliwości, że A mówi to, co myśli i co czuje; jedyne pytanie, jakie zrodziłoby się w jej umyśle, to czy oskarżenie jest słuszne, czy nie, tj. czy treść myśli A pokrywa się z rzeczywistymi faktami. Nas jednak, którzy byliśmy świadkami całego wydarzenia od samego początku, bynajmniej nie obchodzi kwestia, czy oskarżenie było słuszne. Wiemy, że nie o to idzie, ponieważ jesteśmy pewni, że to, co A obecnie czuje i myśli, to nie są jego uczucia i myśli, lecz obce elementy podsuniete mu przez kogoś innego.

Konkluzja, do jakiej dojdzie osoba, która weszła w połowie przeprowadzonego eksperymentu, może być mniej więcej taka:

Oto stoi przed nami A, który wyraźnie stwierdza, że wszystko to są jego myśli. Jest zarazem tym, który wie najlepiej, co myśli, i nie ma lepszego dowodu na to, co czuje, niż jego własne stwierdzenie. Są tu jeszcze inne osoby, które twierdzą, że myśli A zostały mu narzucone i stanowią obce elementy, przekazane z zewnątrz. Uczciwie przyznaje, że nie potrafi rozstrzygnąć, kto tu ma rację; każda ze stron może się mylić. A że wypada dwóch na jednego, być może słuszność jest raczej po stronie większości.

My jednak, świadkowie całego eksperymentu, nie mogliśmy mieć takich wątpliwości; tak jak nie miałby ich nowo przybyły, gdyby był obecny przy innych doświadczeniach z hipnozą. Przekonałby się wówczas, że ten typ eksperymentu może być powtarzany niezliczone razy z różnymi osobami i z wprowadzeniem różnych wątków. Hipnotyzer może zasugerować, że surowy ziemniak jest smacznym ananasm, i podmiot będzie zjadał ziemniak gustując w nim tak, jakby spożywał ananas. Albo zasugeruje, że podmiot nie może niczego widzieć i podmiot ślepie. Albo jeszcze, że zdaniem podmiotu świat jest płaski, a nie okrągły, i podmiot będzie gorąco przekonywał, że świat jest płaski.

O czym świadczy eksperyment hipnotyczny - a szczególnie posthipnotyczny? Dowodzi tego, że moiemy żywić myśli, uczucia i pragnienia, a nawet doznawać wrażeń zmysłowych, które subiektywnie odczuwamy jako nasze; a jednak, mimo że przeżywamy owe myśli i uczucia, zostały nam one narzucone z zewnątrz, są zasadniczo obce i nie są tym, co myślimy, czujemy itd.

Czego dowodzi ten specyficzny eksperyment z hipnozą, od którego zaczęliśmy?

Podmiot chce czegoś, chce mianowicie odczytać swój rękopis, myśli coś, a mianowicie, że C go zabrał, i czuje coś, a mianowicie gniew do C.

Widzieliśmy, że wszystkie te trzy akty psychiczne - jego impuls woli, jego myśl i jego uczucie - nie są jego własne w tym sensie, że nie są rezultatem jego własnej psychicznej aktywności; nie zrodziły się w nim, lecz zostały mu wszczepione z zewnątrz i subiektywnie są przez niego odczuwane jako własne. Podmiot wypowiada przy tym szereg myśli, których nie narzucono mu w toku hipnozy, a mianowicie owe racjonalizacje, przy pomocy których wyjaśnia swój domysł, że C skradł mu rękopis. A jednak myśli te są tylko w formalnym sensie jego własne. Chociaż

wydają się usprawiedliwiać podejrzenie, my wiemy, że na przód było podejrzenie, a myśli racjonalizujące powstały jedynie po to, aby nadać temu uczuciu wiarygodność; niczego nie wyjaśniają naprawdę, lecz jawia się post factum.

Zaczeliśmy od eksperymentu z hipnozą, ponieważ ukazuje on niezbicie, że niezależnie od przekonania o spontaniczności naszych psychicznych aktów, w rzeczywistości w określonych sytuacjach mogą być one efektem wpływu innej osoby. Ale ze zjawiskiem takim bynajmniej nie spotykamy się tylko przy hipnozie. Fakt, że treści naszego myślenia, uczuć i aktów woli wywodzą się z zewnątrz i nie są autentyczne, jest powszechny do tego stopnia, że owe pseudoakty robią wrażenie reguły, gdy przeciwnie, autentyczne, naturalne akty psychiczne stanowią wyjątek.

Pozorny charakter, jaki może przybierać myślenie, jest lepiej znany niż to samo zjawisko w sferze woli i uczuć. Dlatego najlepiej zacząć nasze rozważania od różnicy, jaka zachodzi między myśleniem prawdziwym a pozornym. Przypuszcmy, że znajdujemy się na wyspie, gdzie przebywają rybacy i letnicy z miasta. Chcemy dowiedzieć się, jakiej pogody możemy się spodziewać, i pytamy o to rybaka oraz dwóch gości z miasta, wiedząc, że wszyscy trzej wysłuchali w radio komunikatu meteorologicznego. Rybak, mając duże w tym względzie doświadczenie i od dawna zainteresowany problemem pogody, zaczyna się teraz zastanawiać; przyjmujemy bowiem, że przed zadaniem mu pytania nie miał jeszcze zdania na ten temat. Orientując się co do kierunku wiatru, temperatury, wilgotności i tym podobnych czynników stanowiących podstawę prognozy pogody, rozważa je odpowiednio i dojdzie do mniej lub bardziej definitywnego poglądu. Prawdopodobnie przypomni sobie prognozę radiową i przytoczy ją dla poparcia albo przeciwstawienia własnej opinii; jeżeli okaza się sprzeczne, będzie szczególnie uważał przy wyrażaniu swych racji; ale - i to jest rzecz istotna - będzie to jego opinia, przekazany nam rezultat jego myślenia.

Pierwszy z dwóch letników to człowiek, który zapytany o opinie na ten temat, zdaje sobie sprawę, że nie bardzo zna się na pogodzie, nie czuje się też w obowiązku znać się na niej. Odpowiada tylko:

Nie potrafię powiedzieć. Wiem tylko tyle, że zapowiedź w radio jest taka a taka.

Drugi letnik jest zupełnie innym typem. Wydaje mu się, że bardzo dobrze zna się na pogodzie, chociaż faktycznie wie o tym bardzo niewiele. Jest to typ człowieka, któremu się zdaje, że musi odpowiedzieć na każde pytanie. Przez chwile namyśla się, a potem wypowiada swoją opinie, która de facto jest identyczna z prognozą radiową. Zapytany, na czym opiera swoje twierdzenie, mówi nam, że doszedł do tego biorąc pod uwagę kierunek wiatru, temperaturę itp. Zachowanie tego człowieka, widziane od zewnątrz, jest takie samo jak rybaka. Jeśli jednak zanalizujemy je dokładniej, stanie się jasne, że słyszał prognozę radiową i przyjął ją do wiadomości. Czując się jednak w obowiązku mieć na ten temat własny pogląd, zapomina, że po prostu powtarza czyjąś autorytatywną opinie, i wierzy, że doszedł do niej sam dzięki własnemu myśleniu. Wyobraża sobie, że argumenty, które nam przytacza, poprzedzały jego opinie; lecz jeżeli przyjrzymy się jego racjom, przekonamy się, że nie mogłyby one żadną miarą doprowadzić go do wniosków na temat pogody, gdyby nie był urobił sobie zdania przedtem. W rzeczywistości są to więc tylko pseudoracje, których funkcja polega na tworzeniu pozorów, że opinia człowieka jest rezultatem jego własnego myślenia. Doznaje on złudzenia, że sam do niej doszedł; ale w rzeczywistości przyswoił sobie jedynie opinie pewnego autorytetu, nie będąc świadom tego procesu. Mogłoby się nawet zdarzyć, że to on miałby rację co do pogody, a rybak byłby w błędzie; lecz i w tym wypadku trafna opinia nie byłaby jego opinia, chociażby rybak istotnie pomylił się w swojej opinii.

To samo zjawisko można zauważyć, badając opinie ludzi na różne inne tematy, np. polityczne. Spytajmy przeciętnego czytelnika gazet, co myśli o danym problemie politycznym. Poda nam

swoja opinie, zdając mniej lub więcej dokładną relację z tego, co czytał; a jednak - i to jest istotne - będzie wierzył, że to, co mówi, jest rezultatem jego własnego myślenia. Jeżeli czytelnik owego żyje w małej społeczności, gdzie opinie polityczne przechodzą z ojca na syna, ciążący autorytet surowego ojca może wywierać wpływ na jego własne opinie w stopniu o wiele większym, niż przypuszcza. Opinia innego czytelnika może być rezultatem chwili zakłopotania, obawy, aby nie być posadżonym o ignorancję - stąd myśl jest tylko fasadą, a nie rezultatem naturalnego związku doświadczenia, pragnień i wiedzy. To samo zjawisko można odnaleźć w sadach estetycznych. Przeciętny osobnik, który idzie do muzeum i ogląda obraz słynnego malarza, np. Rembrandta, sądzi, że obraz ten jest piękny i sugestywny. Analizując tę ocenę, stwierdzimy, że nie tyle sam obraz znajduje w nim jakiś szczególny oddźwięk, ile osobnik owego myśli, że obraz jest piękny, ponieważ wie, że powinien tak myśleć. To samo zjawisko zachodzi z reguły w sadach o muzyce, a także w odniesieniu do samego aktu postrzegania. Wiele osób patrzy na słynny z malowniczości pejzaż, de facto podstawia sobie na jego miejsce obraz widziany niezliczone razy np. na pocztówkach; wierząc, że widzi owego pejzaż, ma tamte obrazy przed oczyma. Inne osoby, będąc świadkiem wypadku, widzą i słyszą całą sytuację w kategoriach sprawozdania z gazety, które antycypują. Faktem jest, że dla wielu ludzi przeżycia związane z występem artystycznym lub zebraniem politycznym, na którym są obecni, stają się czymś realnym dopiero po przeczytaniu o tym w prasie.

Tłumienie krytycznego myślenia zaczyna się zazwyczaj we wczesnym wieku. Pięcioletnia dziewczynka może już zdawać sobie sprawę z obłudy swej matki, czy to odczuwając niejasno, że matka mówi ustawicznie o miłości i przyjaźni, a naprawdę jest zimna i samolubna, czy też - brutalniej - spostrzegając, że matka ma romans z innym mężczyzną, choć nie przestaje mówić o moralności. Dziecko odczuwa tę rozbieżność. Jest dotknięte w swym poczuciu sprawiedliwości i prawdy, ale zależy od matki, która nie dopuściłaby do najmniejszej krytyki, i - powiedzmy - mając słabego ojca, na którym nie może polegać, dziecko musi stłumić swój krytycyzm. Wkrótce w ogóle nie będzie już widziało, że matka jest nieszczerą i niewierną. Zatraci zdolność krytycznego myślenia, skoro okaże się, że jest ono równie beznadziejne, jak niebezpieczne. Jednocześnie formuła szczeroci i uczciwości matki oraz małżeńskiego szczęścia rodziców została dziecku narzucona z zewnątrz z taką siłą, iż będzie ono skore przyjąć tę myśl za własną.

We wszystkich powyższych przykładach pseudomyślenia problem polega na tym, czy myśl jest wynikiem własnej operacji myślowej, tj. własnej aktywności jednostki, nie zaś na tym, czy myśl ta jest słuszną, czy też nie. Jak już zauważyliśmy w wypadku rybaka przepowiadającego pogodę, jego opinia może być nawet błędna, a opinia tego, który tylko powtarza narzuconą mu myśl, może być trafna. Pseudomyślenie może także być idealnie logiczne i racjonalne. Jego pozorny charakter niekoniecznie objawia się w braku logiki. Można to przesledzić na racjonalizacjach, które zmierzają do uzasadnienia jakiegoś działania albo uczucia opierając się na podłożu racjonalnym i realistycznym, mimo że to działanie czy uczucie jest faktycznie zdeterminowane przez czynniki irracjonalne i subiektywne. Zdarza się, że racjonalizacja pozostaje w niezgodzie z faktami albo z regułami logicznego myślenia. Często jednak sama w sobie bywa logiczna i racjonalna: jej irracjonalność polega wówczas tylko na tym, że fakt, który ma rzekomo uzasadnić działanie, nie jest jego rzeczywistym motywem.

Przykładem irracjonalnej racjonalizacji jest znany dowcip o kims, kto pożyczył od sąsiada dzbanek i stłukł go; kiedy sąsiad poprosił o zwrot, tamten odpowiedział:

Po pierwsze już go oddałem; po drugie, w ogóle go nie pożyczałem; a po trzecie, już był stłuczony, kiedyś mi go pożyczał.

Z przykładem racjonalnej racjonalizacji mamy do czynienia, kiedy osobnik A, znalazłszy się w kłopotliwej sytuacji materialnej, prosi swego krewnego B o pożyczenie mu pewnej sumy

pieniędzy. B odmawia, ponieważ - jak twierdzi - pożyczając pieniądze poparłby tylko nieodpowiedzialne poczynania A i zachcił go do liczenia na pomoc drugih. Otoż rozumowanie takie może brzmieć nader przekonująco, niemniej będzie ono jedynie racjonalizacją; bowiem B w żadnym wypadku nie chce dać A pieniędzy, a chociaż wierzy, że powoduje się jedynie troską o dobro A, faktycznie powodowany jest swym własnym skapstwem.

Dlatego to z samego określenia stopnia logiczności czyichś wypowiedzi nie potrafimy wywnioskować, czy mamy do czynienia z racjonalizacją, i musimy także wziąć pod uwagę działające w danym wypadku motywacje psychologiczne. Momentem decydującym jest nie to, co się myśli, lecz jak się myśli. Idea będąca rezultatem aktywnego myślenia jest zawsze nowa i oryginalna - oryginalna niekoniecznie w tym sensie, że inni nie myśleli o tym uprzednio, lecz że osoba, która myśli, posłużyła się myśleniem jako narzędziem umożliwiającym jej odkrycie czegoś nowego w świecie zewnętrznym lub wewnętrznym. Racjonalizacjom z zasady brak tej właściwości wynalazczej i odkrywczej; potwierdzają one tylko emocjonalne uprzedzenie tkwiące w człowieku. Racjonalizowanie nie jest narzędziem poznania rzeczywistości, lecz próbą harmimizowania post factum własnych pragnień z istniejącą rzeczywistością.

Podobnie jak w sferze myśli, tak i w sferze uczuć musimy rozróżniać między prawdziwym uczuciem, które bierze źródło z nas samych, a pseudouczuciem, które w rzeczywistości nie jest naszym własnym, choć za takie je uważamy.

Weźmy jakiś przykład z życia codziennego, typowy dla pozornego charakteru naszych uczuć w zetknięciu z innymi ludźmi. Przypatrzmy się mężczyźnie będącemu na towarzyskim przyjęciu. Jest wesół i uśmiechnięty, prowadzi rozmowy w przyjaznym tonie; w sumie wydaje się szczęśliwy i zadowolony. Zegnąc się uśmiecha się serdecznie, mówi, jak miło spędził wieczór... Drzwi zamykają się za nim - i oto moment, by starannie mu się przyjrzeć. Zauważmy, jak nagle zmienia się na twarzy. Przestaje się uśmiechać; oczywiście można się było tego spodziewać, skoro nie ma przy nim nikogo, kto by mógł wywołać uśmiech. Jednak zmiana, o której mowa, to więcej niż zniknięcie uśmiechu. Na jego twarzy pojawia się wyraz głębokiego smutku, niemal rozpacz. Wyraz ten trwa, być może, tylko parę sekund, po czym twarz przybiera zwykłą maskę; mężczyzna wsiada do swego wozu, myśli o minionym wieczorze, zastanawia się, czy zrobił dobre wrażenie, i odpowiada na to pozytywnie. Lecz czy w czasie przyjęcia on był szczęśliwy i wesół? Czy przelotny wyraz smutku i rozpacz, któryśmy podchwycili na jego twarzy, był tylko chwilowa reakcja bez szczególnego znaczenia? Nie sposób prawie o tym rozstrzygnąć, nie znając bliżej tego człowieka. Jeden jednak szczegół może stanowić klucz do zrozumienia, czym było jego rozbawienie podczas przyjęcia.

Tej nocy śni mu się, że jest wojna, a on służy znowu w amerykańskim korpusie ekspedycyjnym w Europie. Dostał rozkaz, aby przedostać się przez linie nieprzyjacielskie do głównej kwatery wroga. Wkłada na siebie mundur oficerski, który zdaje się być niemiecki, i nagle znajduje się w grupie niemieckich oficerów. Zdumiewa go, że kwatera główna jest tak komfortowo urządzona i że wszyscy odnoszą się do niego tak przyjaźnie, lecz coraz bardziej ogarnia go strach na myśl, że odkryją w nim szpiega. Jeden z młodszych oficerów, do którego Amerykanin czuje szczególną sympatię, podchodzi doń mówiąc:

Wiem, kim jesteś. Masz tylko jedno wyjście. Zaczynaj opowiadać kawały, śmieć się i rozbawiać innych, tak by ubawieni twoimi dowcipami nie zwracali na ciebie uwagi. Wdzieczny za te rady, Amerykanin zaczyna dowcipkować i śmiać się. W końcu dowcipkowanie to urasta do takich rozmiarów, że budzi podejrzenia oficerów, a im bardziej ich podejrzenia rosną, tym bardziej wymuszone wydają się jego dowcipy. Wreszcie opanowuje go uczucie takiego przerażenia, że dłużej nie wytrzymuje, zrywa się nagle z krzesła i wszyscy

gonia za nim. Potem następuje zmiana scenerii, oto siedzi w tramwaju, który zatrzymuje się tuż przed jego domem. Ma na sobie zwykle ubranie do pracy i doznaje uczucia ulgi na myśl, że wojna już się skończyła.

Przypuszcmy, że mamy nazajutrz możliwość zapytania tego mężczyzny o to, co kojarzy mu się z poszczególnymi elementami snu. Odnotujmy tu tylko niektóre skojarzenia, wybitnie znaczące dla zrozumienia głównego wątku naszych rozważań. Oto mundur niemiecki przypomina mu, że jeden z gości na wczorajszym przyjęciu mówił z wyraźnie niemieckim akcentem. Pamięta też, że gość ów zirytował go, nie zwrócił bowiem na niego specjalnej uwagi, mimo że opowiadający wychodził z siebie, aby zrobić dobre wrażenie. Błądząc myślami wokół tych incydentów, z kolei przypomina sobie, jak przez błysk sekundy doznał na przyjęciu uczucia, że człowiek z niemieckim akcentem kpil sobie z niego i na jakiś jego uwagę uśmiechnął się impertynencko. Zastanawiając się nad komfortowym pomieszczeniem kwatery głównej, widzi pewne jej podobieństwo do pokoju, w którym zeszłego wieczoru siedział na przyjęciu, ale okno tego pomieszczenia bardziej przypominało mu pokój, gdzie raz odpadł przy egzaminie. Zaskoczony tym skojarzeniem, przypomniał sobie w dalszym ciągu, że wybierając się na przyjęcie, zastanawiał się, jakie zrobi tam wrażenie, po części dlatego, że jeden z gości był bratem dziewczyny, która chciała z nim zainteresować się, a po części dlatego, że pan domu miał duży wpływ na pewną osobę, od której opinii zależało jego powodzenie zawodowe. Mówiąc o tej wysoko postawionej osobistości powiada, jak bardzo jej nie lubi, jak bardzo czuje się upokorzony, kiedy musi okazywać jej przyjazne uczucia; dodaje, że żywi także pewną antypatię do gospodarza, chociaż dotąd ledwie zdawał sobie z tego sprawę. A oto jeszcze inne z jego skojarzeń; mianowicie opowiadał jakąś wesołą historyjkę o mężczyźnie z łysiną, a potem się z lekką zaniepokojonością, czy nie uraził pana domu, który akurat był łysawy. Tramwaj zdziwił go, bo nie było śladu szyn. Mówiąc o nim, przypomina sobie tramwaj, którym jako chłopiec jeździł do szkoły, a potem jeszcze jeden szczegół, mianowicie, że zajął w tramwaju miejsce motorniczego i pomyślał sobie, że prowadzenie wozu tramwajowego zdumiewająco mało różni się od prowadzenia samochodu. Jest oczywiste, że tramwaj oznacza jego własny wóz, którym jechał do domu, i że powrót do domu przypominał mu powroty do domu ze szkoły.

Każdemu, kto przyzwyczajony jest rozumieć znaczenie marzeń sennych, wnioski płynące z tego snu oraz towarzyszących mu skojarzeń wydadzą się teraz jasne, chociaż przytoczyliśmy tylko część skojarzeń i nie właściwie nie powiedzieliśmy o strukturze osobowości, o przeszłości i obecnej sytuacji tego człowieka. Sen odsłania prawdziwe uczucia, jakich doznawał na przyjęciu ubiegłego wieczoru. Był zaniepokojony, obawiał się, że nie uda mu się zrobić dobrego wrażenia, jak tego pragnął; zły był na kilka osób, które go oniesmiały i którym nie bardzo się spodobał. Sen ukazuje, że swoją wesołością starał się pokryć lek i złość, a jednocześnie zjednać sobie ludzi, którzy go irytowali. Cała jego wesołość była tylko maską; nie zrodziła się w nim, lecz zakrywała to, co rzeczywiście czuł: lek i gniew. To z kolei sprawiło, że pozycja jego była tak niepewna, że czuł się jak szpieg w nieprzyjacielskim obozie, którego w każdej chwili mogą zdemaskować. Przelotny wyraz smutku i rozpacz, który uchwyciliśmy, kiedy wychodził, znajduje teraz uzasadnienie i wytłumaczenie: w momencie tym twarz jego wyrażała to, co on rzeczywiście czuł, chociaż było to uczucie, z którego on nie zdawał sobie sprawy. Sen wyraził uczucie w sposób dramatyczny i dobitny, chociaż nie odniósł go otwarcie do określonych osób.

Człowiek ten nie jest ani neurotykiem, ani nie znajdował się w hipnotycznym transie; jest to osobnik raczej normalny, a jego lęki i potrzeba uznania są typowe dla współczesnego człowieka. Przywykły odczuwać to, co powinien w określonej sytuacji odczuwać, nie zdawał sobie sprawy, że jego wesołość nie jest jego; byłby to raczej wyjątek niż reguła, gdyby sobie uświadomił, że coś tu jest dziwnego.

To, co powiedzieliśmy o myśleniu i odczuwaniu, odnosi się również do aktów woli. Większość ludzi jest przekonana, że póki nie są jawnie zmuszeni przez jakąś zewnętrzną siłę do zrobienia czegoś, ich decyzje należą do nich; jeśli chcą czegoś, to oni są tymi, którzy tego chcą. Jest to jednak jedno z wielkich złudzeń, jakie żyjemy w odniesieniu do nas samych. Wiele naszych decyzji w rzeczywistości nie jest naszymi decyzjami, lecz sugestiami z zewnątrz; udało się nam przekonać siebie samych, że to my podjęliśmy decyzję, kiedy faktycznie, powodowani strachem przed izolacją, a bardziej jeszcze bezpośrednim zagrożeniem naszego życia, wolności i wygody - spełniamy tylko oczekiwania innych.

Kiedy dzieci zapytane, czy chcą codziennie chodzić do szkoły, odpowiadają:

Naturalnie, że chcemy,
czy odpowiedź ta jest szczerą? Na pewno w wielu wypadkach nie. Dziecko często może chcieć iść do szkoły, o wiele częściej jednak wolałoby się bawić albo zająć się czymś innym. Jeśli odczuwa:

Chce codziennie chodzić do szkoły

- tłumy tym, być może, swoją niechęć do regularnych zajęć szkolnych. Dziecko czuje, że się od niego oczekuje chęci codziennego uczeszczenia do szkoły, i presja ta jest dostatecznie mocna, by stłumić uczucie, że jeśli chodzi tak często do szkoły, to tylko dlatego, że musi. Dziecko poczułoby się o wiele szczęśliwsze, gdyby mogło sobie uświadomić, że czasem chce iść do szkoły, a czasem idzie tylko dlatego, że trzeba. Jednakże presja poczucia obowiązku jest na tyle silna, że dziecko doznaje uczucia, iż to ono chce tego, czego od niego oczekują, by chciało. Powszechnie sądzi się, że większość mężczyzn żeni się dobrowolnie. Niewątpliwie zachodzą wypadki świadomego ożenku z poczucia obowiązku lub w wyniku zobowiązania. Zdarzają się też wypadki, kiedy mężczyzna żeni się, ponieważ to on naprawdę tego pragnie. Bywają jednak również wcale liczne wypadki, w których mężczyzna (lub kobieta) z całą świadomością wierzy, że chce zawrzeć związek małżeński z określoną osobą, podczas gdy w rzeczywistości został wprzęgnięty w ciąg wydarzeń prowadzących do małżeństwa, z którego zdaje się nie być wyjścia. Przez cały czas poprzedzający małżeństwo żywi niezłomne przekonanie, że to on pragnie się ożenić, a pierwsza i raczej spóźniona oznaka, że rzecz się ma inaczej, jest fakt, że w dzień ślubu ogarnia go panika i chęć ucieczki. Jeżeli jest rozsądny, uczucie to trwa zaledwie kilka minut, po czym na pytanie, czy pragnie zawrzeć ślub, odpowie z niewzruszonym przekonaniem - tak.

Moglibyśmy w nieskończoność przytaczać przykłady z życia codziennego, kiedy to ludziom wydaje się, że podejmują decyzje i pragną czegoś; a tymczasem ulegają wewnętrznemu albo zewnętrznemu przymusowi, który każe im chcieć tego, co mają zrobić. W rzeczy samej, gdy obserwujemy zjawisko ludzkich decyzji, uderza nas, jak dalece ludzie się mylą, uważając za swoje decyzje to, co w istocie jest uleganiem konwencji, obowiązkom albo zwyczajnej presji. Wydaje się niemal, że autentyczna decyzja jest stosunkowo rzadką rzeczą w społeczeństwie, które w decyzji indywidualnej chciałoby widzieć fundament swojej egzystencji.

Pragnąłbym dorzucić jeszcze jedną szczegółową ilustrację przypadku pseudowoli, z którym stykamy się często podczas badania osób wolnych od jakichkolwiek objawów nerwicowych. Czynie tak dlatego, że choć ten indywidualny przypadek ma niewiele wspólnego z ogólną problematyką kultury, która zajmujemy się w niniejszej książce, dostarcza on czytelnikowi, nie obeznanemu z działaniem sił podświadomych, dodatkowej okazji do zapoznania się z tym zjawiskiem. Ponadto przykład ten zwraca uwagę na sprawę, która - mimo że była już o niej pośrednio mowa - powinna być dobitniej uwypuklona; chodzi o związek między tłumieniem a problemem czynów pozornych (pseudoaktów). Wprawdzie tłumienie rozpatruje się przeważnie z punktu widzenia funkcjonowania stłumionych sił w zachowaniu neurotycznym, w snach itp., ale wydaje się rzecz ważną podkreślenie faktu, że każda represja eliminuje część

rzeczywistego "ja" i wymusza zastąpienie uczucia tłumionego uczuciem pozornym.

Przypadek, który pragnę niniejszym przedstawić, odnosi się do dwudziestodwuletniego studenta medycyny. Interesuje się swoją pracą i jego stosunki z ludźmi układają się dość normalnie. Nie jest szczególnie nieszczęśliwy, chociaż często odczuwa nieznaczne zmęczenie i nie cieszy się specjalnie życiem. Powód, dla którego pragnie poddać się analizie, jest czysto teoretyczny, chce bowiem zostać psychiatrą. Jedyne na co się uzala, to niejaki trudności w studiach medycznych. Nieraz nie może zapamiętać tego, co przeczytał, wykłady niezwykle go męczą, a egzaminy zdaje stosunkowo słabo. Zdumiewa go to, bo w innych dziedzinach zdaje się mieć o wiele lepszą pamięć. Nie wątpi, że pragnie studiować medycynę, często jednak ma bardzo poważne wątpliwości co do swoich zdolności w tym kierunku.

Po kilku tygodniach badań opowiada swój sen, w którym znajduje się na szczycie zbudowanego przez siebie drapacza chmur i spogląda na inne budowle z lekkim uczuciem tryumfu. Nagle budynek wali się, a on sam zostaje pogrzebany pod ruinami. Zdaje sobie sprawę z wysiłków podjętych, aby usunąć gruzy i go uwolnić, i słyszy wyraźnie, jak ktoś mówi o nim, że jest poważnie kontuzjowany i że lekarz zaraz nadejdzie. Wydaje mu się jednak, że na jego przyście musi czekać nieskonczenie długo. W końcu lekarz się pojawia, ale stwierdza, że zapomniał zabrać ze sobą instrumentów, wobec czego nie może mu udzielić pomocy. Uniesiony gniewem na lekarza, nagle widzi, że wstał o własnych siłach i uprzytamnia sobie, że wcale nie jest ranny. Szydzi z doktora i w tym momencie budzi się.

Z niewielu skojarzeń związanych z tym snem przytoczmy najbardziej znaczące. Rozmyślając nad zbudowanym przez siebie drapaczem chmur napomyka przygodnie, że interesowała go zawsze architektura. W dzieciństwie jego ulubioną zabawą było budowanie z klocków, a kiedy miał siedemnaście lat, zamyslał zostać architektem. Kiedy wspominał o tym ojcu, ten po przyjacielsku zauważył, że, oczywiście, może sam decydować o wyborze swojej kariery, ale że on, ojciec, jest przekonany, iż ten pomysł to pozostałość po jego dziecińczych marzeniach, w rzeczywistości bowiem woli studiować medycynę. Młody człowiek pomyślał, że ojciec ma rację, i odtąd nigdy już nie poruszył przy ojcu tego tematu, lecz rozpoczął - jako rzecz zupełnie oczywista - studia medyczne. Skojarzenia dotyczące doktora, który się spóźnił i zapomniał zabrać ze sobą narzędzi lekarskich, były raczej mełe i ubogie. W toku opowiadania tej części snu uprzytamnia sobie jednak, że przesunięto mu godzinę badania i gdy godził się na tę zmianę bez zastrzeżeń, w rzeczywistości odczuwał ostrą złość. Czuje, jak w miarę mówienia o tym, złość przybiera na sile. Oskarża analityka o samowolę i w końcu dodaje :

I tak nie mogę robić tego, co chcę.

Z kolei jest zaskoczony, że się tak uniosł i że to powiedział, ponieważ nigdy dotąd nie odnosił się wrogo do analityka ani do samego badania.

Po jakimś czasie ma inny sen, z którego pamięta tylko fragment: ojciec jest ranny w wypadku samochodowym. On sam jest lekarzem i ma się zająć ojcem. Kiedy próbuje go zbadać, czuje, że jest kompletnie sparalizowany i nie może nic zrobić. Przerazony, budzi się.

Opowiadając o swoich skojarzeniach niechętnie wspomina, że w ciągu ostatnich kilku lat nawiedzały go myśli, iż ojciec jego mogłby nagle umrzeć, i myśli te napawały go strachem. Czasem nawet myślał o spadku, który by odziedziczył, i o tym, co by począł z pieniędzmi. Nie zapuszczał się zbyt daleko w te fantazje, tłumił je bowiem z chwilą, gdy się pojawiały. Kiedy porównuje ten sen z opisanym poprzednio, uderza go, że w obu wypadkach lekarz nie jest zdolny udzielić skutecznej pomocy. Wyraźniej niż kiedykolwiek przedtem uświadamia sobie, że czuje, iż nigdy nie będzie z niego pociechy jako lekarza. Kiedy zwraca mu się uwagę, że w pierwszym śnie doznaje zdecydowania uczucia gniewu i drwi z bezsilności lekarza, przypomina sobie, że często, czytając albo słysząc o wypadkach, kiedy to lekarz nie był w

stanie pomoc pacjentowi, doznaje swoistego uczucia tryumfu, którego dotychczas nie był świadomy.

W dalszym toku badania wylaniają się owe treści do tej pory stłumione. Ku własnemu zdumieniu pacjent odkrywa silne uczucie wściekłości wobec ojca; a dalej, że jego indolencja lekarska jest częścią ogólniejszego uczucia niemocy, które przenika całe jego życie. Dotychczas sadił powierzchownie, że ułożył sobie życie zgodnie z własnymi planami, teraz jednak czuje, że w głębi duszy jest pełen rezygnacji. Uświadamia sobie, że już dawniej był przekonany, iż nie może robić tego, co chce, lecz musi dostosować się do tego, czego się od niego oczekuje. Widzi coraz jasniej, że nigdy właściwie naprawdę nie chciał zostać lekarzem i to, co wydawało mu się brakiem zdolności, było po prostu wyrazem biernego oporu.

Powyższy przypadek jest typowym przykładem stłumienia rzeczywistych pragnień człowieka i takiego przyswojenia sobie przezeń oczekiwań innych osób, że wydaje mu się, iż są to jego własne życzenia. Moglibyśmy powiedzieć, że pierwotne pragnienie zostało tu zastąpione przez pragnienie pozorne.

Owo zastąpienie pierwotnych aktów myślenia, odczuwania i woli przez pseudoakty prowadzi w końcu do zastąpienia pierwotnego "ja" przez pseudo-"ja". Pierwotne "ja" jest autorem czynności psychicznych i umysłowych. Pseudo-"ja" jest tylko pośrednikiem, reprezentującym rolę, jaką dana osoba powinna odgrywać; czyni to jednak pod firmą "ja". Co prawda, jedna osoba może grać wiele ról, żywiąc subiektywne przekonanie, że jest sobą w każdej z nich. Faktycznie w każdej z tych ról człowiek jest tylko takim, jakim w jego przekonaniu chcą go widzieć inni; i u wielu, jeśli nie u większości ludzi, pierwotne "ja" jest całkowicie zduszone przez pseudo-"ja". Czasami, we śnie, w fantazjach albo pod działaniem alkoholu, może pojawić się coś z pierwotnego "ja" - uczucia i myśli, których człowiek nie doświadczał od lat. Często są to myśli i uczucia naganne; zostały stłumione, ponieważ człowiek się ich bał albo wstydził. Czasami jednak jest to jego najlepsza część, którą człowiek stłumił w sobie, bo bał się, że się ośmieszy albo narazi na ataki¹⁶.

Przez utratę własnego "ja" i zastąpienie go przez "ja" pozorne jednostka popada w stan intensywnego zagrożenia. Prześladują ją wątpliwości, stając się bowiem w istocie odbiciem oczekiwań innych ludzi, zatraciła w pewnej mierze swoją tożsamość. Aby przezwyciężyć paniczny strach, spowodowany taką utratą tożsamości, jednostka zmuszona jest dostosowywać się, szukać swojej tożsamości w ustawicznej aprobacie i uznaniu drugich. Skoro nie wie, kim jest, przynajmniej inni będą wiedzieli, pod warunkiem, że będzie postępowała zgodnie z ich oczekiwaniami; jeśli zaś oni wiedzą, ona także będzie wiedzieć, skoro im tylko uwierzy.

Automatyzacja jednostki we współczesnym społeczeństwie wzmogła bezradność i poczucie niepewności przeciętnego człowieka. W tym stanie rzeczy jest on skłonny podporządkować się nowym autorytetom, które obiecują mu bezpieczeństwo i wyzbycie się wątpliwości. Następny rozdział ukazuje specyficzne warunki, które były potrzebne, aby właśnie Niemcy przyjęły te propozycje; wykazemy w nim, że dla jądra hitlerowskiego ruchu - niższych klas średnich - najbardziej charakterystycznym rysem był mechanizm autorytarny. Ostatni rozdział niniejszej książki stanowić będzie kontynuację naszych rozważań na temat człowieka zautomatyzowanego na kulturowym tle naszej rodzimej demokracji.

6. Psychologia hitleryzmu.

W poprzednim rozdziale skupiliśmy naszą uwagę na dwóch typach psychologicznych: charakterze autorytarnym i człowieku zautomatyzowanym. Sadzę, że rozważania te pomogą nam teraz w zrozumieniu problemów poruszanych w niniejszym i następnym rozdziale, tj. psychologii hitleryzmu oraz nowoczesnej demokracji.

Podając problem psychologii hitleryzmu musimy najpierw rozważyć wstępne kwestie - przydatność czynników psychologicznych dla zrozumienia hitleryzmu. W naukowych, a jeszcze bardziej w popularnych rozprawkach o hitleryzmie spotykamy najczęściej dwa przeciwstawne poglądy: pierwszy, że psychologia nie daje żadnego wytłumaczenia dla takiego zjawiska ekonomiczno-politycznego, jakim jest faszyzm; drugi - że faszyzm stanowi wyłącznie problem psychologiczny.

Zgodnie z pierwszym poglądem, hitleryzm jest bądź to wynikiem wyjątkowej dynamiki ekonomicznej, w postaci ekspansywnych tendencji niemieckiego imperializmu, bądź też, jako zjawisko czysto polityczne - zamachem stanu dokonany przez jedną partię polityczną, popartą przez przemysłowców i junkrów; słowem, zwycięstwo hitleryzmu uważa się za rezultat oszukania i zniewolenia większości narodu przez mniejszość.

Natomiast w myśl drugiego poglądu hitleryzm można wytłumaczyć jedynie w kategoriach psychologicznych albo raczej psychopatologicznych. Hitlera uważa się za szaleńca albo za neurotyka, a jego zwolenników za równie szalonych albo niezrównoważonych psychicznie. Zgodnie z tym tłumaczeniem, jak to głosi L. Mumford, prawdziwych źródeł faszyzmu należy się doszukiwać w duszy ludzkiej, nie zaś w ekonomii. I dalej:

Nie w traktacie wersalskim, nie w nieudolności Republiki Weimarskiej znajdziemy wytłumaczenie faszyzmu, lecz w przemożnej pysze, w upajaniu się okrucieństwem, w neurotycznej dezintegracji¹.

Naszym zdaniem żadne wyjaśnienie, które kładzie tak silny nacisk na polityczne i ekonomiczne czynniki; że wyklucza czynniki psychologiczne - i vice versa - nie jest słuszne. Hitleryzm jest problemem psychologicznym, ale czynniki psychologiczne same zostały ukształtowane przez czynniki socjoekonomiczne; hitleryzm jest problemem ekonomicznym i politycznym, ale wpływ, jaki wywiera na cały naród, musi istnieć podłoże psychologiczne. W niniejszym rozdziale zajmiemy się właśnie tym psychologicznym aspektem hitleryzmu, jego ludzka baza. Natykamy się od razu na dwa zagadnienia: struktury charakteru ludzi, do których hitleryzm apelował, oraz psychologicznych właściwości ideologii, które w odniesieniu do tych ludzi uczyniły ją tak skutecznym narzędziem.

Nim przystąpimy do rozważań nad psychologiczną podstawą sukcesów hitleryzmu, musimy na wstępie przeprowadzić pewne zróznicowanie: oto część ludności niemieckiej ugięła się przed hitlerowskim reżimem, nie stawiając silniejszego oporu, ale nie dając się też przekonać do hitlerowskiej ideologii ani hitlerowskich praktyk politycznych. Druga część, urzeczona nową ideologią, fanatycznie łączyła się do tych, którzy ją głosili. Pierwsza grupa stanowiła głównie klasa robotnicza oraz liberalna i katolicka burżuazja. Pomimo znakomitej organizacji, szczególnie wśród klasy robotniczej, grupy te, choć od samego początku aż po rok 1933 nie przedstawiały wrogo odnosić się do hitleryzmu, nie okazały wewnętrznego oporu, jakiego należało oczekiwać zgodnie z ich politycznymi przekonaniami. Ich wola oporu szybko osłabła i odtąd niewiele sprawiały one kłopotów reżimowi (z wyjątkiem oczywiście niewielkiej mniejszości, która cały czas bohatercko walczyła z hitleryzmem.). Ta gotowość poddania się hitlerowskiemu reżimowi da się psychologicznie wytłumaczyć głównie stanem wewnętrznego zmęczenia i rezygnacji, co - jak to wykazemy w następnym rozdziale - jest rysem charakterystycznym jednostki w obecnej dobie nawet w krajach demokratycznych. W Niemczech, jeśli chodzi o klasę robotniczą, odgrywała rolę jeszcze jedna okoliczność, a mianowicie klęska, jaką klasa ta poniosła po

pierwszych zwycięstwach rewolucji 1918 roku. Klasa robotnicza wstąpiła w okres powojenny pełna niezłomnych nadziei na realizację socjalizmu, a przynajmniej na umocnienie swej politycznej, ekonomicznej i społecznej pozycji; tymczasem - obojętne z jakich powodów - była świadkiem nieprzerwanej serii porażek, co sprawiło, że straciła wszelką nadzieję. W początkach 1930 roku owoce pierwszych zwycięstw zostały prawie całkowicie zniweczone, a efektem było głębokie uczucie rezygnacji, utrata wiary w przywódców, zwątpienie w wartość jakiegokolwiek organizacji i działalności politycznej. Pozostali nadal członkami swoich partii i świadomie wyznawali dalej swe polityczne doktryny; w głębi duszy jednak wielu z nich straciło wiarę w skuteczność politycznego działania.

Dodatkowym bodźcem skłaniającym do lojalności wobec rządu narodowych socjalistów stało się dla szerokich rzesz ludności objęcie władzy przez Hitlera. Dla milionów ludzi rządy Hitlera stały się identyczne z Niemcami. Z chwilą objęcia przezeń władzy zwalczanie go oznaczało wykluczenie siebie ze społeczności niemieckiej; i kiedy inne partie polityczne przestały istnieć, tylko partia hitlerowska stanowiła Niemcy, a wszelka opozycja wobec niej oznaczała opozycję wobec Niemiec.

Zdaje się, iż dla przeciętnego człowieka nie ma rzeczy trudniejszej do zniesienia niż uczucie, że nie jest identyfikowany z szerszą grupą. Choćby obywatel niemiecki był nawet zjadłym wrogiem zasad hitleryzmu, mając do wyboru między odosobnieniem a poczuciem przynależności do Niemiec, w większości wybrał to drugie. W wielu wypadkach można zauważyć, jak osoby nie będące hitlerowcami bronią hitleryzmu przed krytyką cudzoziemców, czują bowiem, że atakowanie hitleryzmu jest atakowaniem Niemiec. Strach przed izolacją i względna słabość zasad moralnych pomagają każdej partii w uzyskaniu lojalnego poparcia szerokiego odłamu ludności, z chwilą kiedy partia ta zagarnie władzę.

Z rozważań tych wynika ważne dla problematyki propagandy politycznej twierdzenie, że wszelki atak na Niemcy jako takie, wszelka zniesławiająca propaganda w odniesieniu do Niemca (jak pojęcie Hun w czasie ostatniej wojny) wzmaga tylko lojalność ludzi, którzy nie w pełni utożsamiają się z systemem hitlerowskim. Problemu tego w gruncie rzeczy nie da się jednak rozwiązać za pomocą zrecznej propagandy, lecz wyłącznie przez zwycięstwo we wszystkich krajach podstawowej prawdy, że zasady etyczne są wyższe ponad istnienie narodu i że akceptując te zasady, jednostka przystaje do społeczności tych wszystkich, którzy podzielali, dzielą i podzielą tę owa wiarę.

W przeciwieństwie do postawy negacji lub rezygnacji, jaką przybrała klasa robotnicza oraz liberalna i katolicka burżuazja, niższe warstwy klas średnich, składające się z drobnych kupców, rzemieślników i niższych urzędników, gorąco powitały hitlerowską ideologię². W tych warstwach członkowie starszej generacji stanowili raczej bierne oparcie hitleryzmu; ich synowie i córki wzięli bardziej aktywny udział w walce. Ideologia hitlerowska - jej duch ślepego posłuszeństwa wodzowi i nienawisci do rasowych i politycznych mniejszości, jej zadza podboju i panowania, jej wywyższanie narodu niemieckiego i rasy nordyckiej - oddziaływała z niezwykłą siłą na ich emocje, pociągnęła ich i zrobiła z nich zarliwych wyznawców i bojowników hitleryzmu. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego hitlerowska ideologia tak przekonująco przemówiła do niższych klas średnich, należy szukać w ich charakterze społecznym. Różnił się on wyraźnie od charakteru społecznego klasy robotniczej, od wyższych warstw klas średnich i arystokracji sprzed 1914 roku. Faktem jest, że pewne rysy były już dla tej części klas średnich charakterystyczne w ciągu całych jej dziejów: umiłowanie siły i nienawisc wobec słabych, małostkowość i wrogość, wyrachowanie zarówno w uczuciach, jak i w sprawach pieniężnych, a ponad wszystko aśceza. Odznaczała się ciasnym światopoglądem, podejrzewali i nienawidzili obcych, w stosunku do znajomych przejawiali ciekawość i zawziętą racjonalizowaną jako oburzenie moralne; całe ich życie opierało się na skąpstwie tak w sferze

ekonomicznej, jak psychologicznej.

To, że niższe klasy średnie różniły się w swym społecznym charakterze od klasy robotniczej, nie oznacza, że klasie robotniczej owa struktura charakteru była zupełnie obca. O ile jednak dla niższych klas średnich była ona typowa, o tyle w klasie robotniczej spotykamy ją w tak czystej postaci tylko wyjątkowo. Niemniej poszczególne rysy, właściwe tej strukturze, np. nadmierny szacunek dla władzy albo kult oszczędzania, choć mniej intensywnie, występowały również u większości członków niemieckiej klasy robotniczej. Z drugiej strony wydaje się, że znaczna część niższych urzędników przypuszczalnie większość - bardziej przypominała pod tym względem pracowników fizycznych (szczególnie pracujących w dużych fabrykach) niż dawna klasa średnia, która nie partycypowała we wzroście monopolistycznego kapitalizmu i której żywotnym interesom ten kapitalizm zagrażał³.

Chociaż jest prawda, że społeczny charakter niższych klas średnich był taki sam, jak na długo przed wojną 1914 roku, prawda jest również, że powojenne wydarzenia wzmocniły te właśnie cechy, do których tak mocno przemawiała ideologia hitlerowska: tęsknotę za uległością i zadaniem władzy.

Przed rewolucją 1918 roku w Niemczech pozycja ekonomiczna niższych warstw dawnych klas średnich - drobnego, niezależnego kupca i rzemieślnika - była już zachwiana, lecz nie była beznadziejna i pewne czynniki prowadziły do jej stabilizacji.

Autorytet monarchii nie podlegał wątpliwości, więc opierając się na nim i identyfikując się z nim, członek niższych klas średnich doznawał uczucia bezpieczeństwa i narcystycznej dumy. Podobnie mocno zakorzeniony był autorytet religii i tradycyjnej moralności. Rodzina była w dalszym ciągu nienaruszona i stanowiła bezpieczne schronienie we wrogim świecie. Człowiek miał poczucie przynależności do ustabilizowanego systemu społecznego i kulturowego, w którym zajmował określone miejsce. Uległość i lojalność wobec istniejących autorytetów dostatecznie zaspokajała jego masochistyczne popędy; nie dochodził w tym jednak do zupełnego wyrzeczenia siebie i zachowywał poczucie znaczenia własnej osobowości. Osobisty brak dynamizmu i poczucia bezpieczeństwa kompensowała mu potęga władzy, której się podporządkował. Krótko mówiąc, jego ekonomiczna pozycja była wciąż jeszcze dostatecznie solidna, by dawać mu poczucie względnego bezpieczeństwa i dobrego samopoczucia, a władza, na której się opierał, była dość silna, by zapewnić mu dodatkowe bezpieczeństwo, którego nie dawała mu jego własna pozycja.

Okres powojenny zmienił poważnie te sytuacje. Po pierwsze ekonomiczny upadek dawnych klas średnich postępował teraz w szybkim tempie; upadek ten przyspieszyła jeszcze inflacja 1923 roku, która niemal bez reszty pochłonęła wszystkie oszczędności, plon wieloletniej pracy.

Jeśli nawet lata 1924-1928 przyniosły niższym klasom średnim ekonomiczną poprawę i nowe nadzieje, to zyski te stopniały w czasach kryzysu po roku 1929. I tu, podobnie jak w okresie inflacji, klasy średnie, wcisnięte między robotników a klasy wyższe, okazały się spośród wszystkich grup najbardziej bezbronnie i dlatego najbardziej dotknięte⁴.

Obok czynników ekonomicznych sytuację pogarszały względy psychologiczne. Jednym z nich była klęska poniesiona w wojnie i upadek monarchii. Monarchia i państwo były tą niewzruszoną opoką, na której, w sensie psychologicznym, drobnomieszczań zbudował swoją egzystencję; ich upadek i klęska wstrząsnęły fundamentem jego istnienia. Skoro można było publicznie wyszydząć kaiserza i atakować oficerów, skoro państwo musiało zmienić swoją formę i akceptować czerwonych agitatorów jako ministrów, a siodlarza w charakterze prezydenta - komu szary człowiek miał odtąd zaufać? Na swoją poddańcza modłę utożsamiał się

z wszystkimi wymienionymi instytucjami; co miał poczwać ze sobą teraz, kiedy przestały istnieć?

Również inflacja odegrała podwójną rolę, ekonomiczną i psychologiczną. Była śmiertelnym ciosem zarówno w zasadzie oszczędzania, jak i w autorytecie państwa. Jeżeli wieloletnie oszczędności, dla których wyrzekano się tylu drobnych przyjemności, można było stracić bez własnej winy, jakże był w ogóle cel oszczędzania? Skoro państwo mogło nie dotrzymywać gwarancji wydrukowanych na własnych banknotach i kuponach pożyczki, czym obietnicom można było oddać wierzyc?

Nizsze klasy średnie nie tylko coraz szybciej traciły po wojnie swoją pozycję ekonomiczną, lecz podupadał również ich społeczny prestiż. Przed wojną drobnomieszczanin mógł się uważać za coś lepszego od robotnika. Po rewolucji społeczny prestiż klasy robotniczej wzrósł poważnie i w konsekwencji prestiż niższych klas średnich odpowiednio się obniżył. Nie było już nikogo, na kogo można było patrzeć z góry - przywilej, który był dotąd zawsze jednym z najsilniejszych atutów życia drobnych kupców i im podobnych.

Do wymienionych czynników dołączył się jeszcze jeden: ostatnia twierdza bezpieczeństwa klas średnich - rodzina także została rozbita. Rozwój powojenny, w Niemczech może jeszcze bardziej niż w innych krajach, podważył autorytet ojca oraz moralność dawnych klas średnich. Młode pokolenie robiło, co mu się żywnie podobało, i nie dbało już o to, czy rodzice będą to postępowanie pochwalali.

Przyczyny tego zjawiska są zbyt wielorakie i złożone, by je tu szczegółowo roztrząsać. Wspomnę tylko o niektórych. Upadek dawnych społecznych symboli autorytetu, takich jak monarchia i państwo, wpłynął na los autorytetów indywidualnych - mianowicie rodziców. Skoro bowiem tamte autorytety, wobec których rodzice wpajali respekt młodej generacji, okazały się słabe, to i sami rodzice musieli stracić prestiż i autorytet. Innym czynnikiem było to, że w zmienionych warunkach, szczególnie pod wpływem inflacji, starsze pokolenie czuło się zagubione i oszłomione i o wiele trudniej naginało się do nowej sytuacji niż bardziej rzutka młodsza generacja. Tak więc młode pokolenie czuło swoją przewagę nad starszymi i nie mogło już brać zbyt serio ani ich samych, ani ich pouczeń. Wreszcie ekonomiczny upadek klas średnich odebrał rodzicom możliwość materialnego zabezpieczenia przyszłości dzieci.

Zgorzknienie i rozczarowanie starszej generacji niższych klas średnich wzrastało, ale miało charakter bierny; młodsze pokolenie rwało się do czynu. Jego sytuację ekonomiczną pogarszał fakt, że znikła podstawa niezależnej egzystencji ekonomicznej, jaką mieli rodzice; rynek pracy zawodowej był nasycony, a szanse urządzenia sobie życia w charakterze lekarza albo adwokata - znikome. Ci, którzy walczyli na froncie, czuli, że mogą rościć sobie prawo do lepszych warunków materialnych niż te, które stały się ich udziałem. Szczególnie cała rzesza niższych oficerów, przywykła latami do dowodzenia i - siłą faktu - do sprawowania władzy, nie mogła pogodzić się z pozycją urzędnika czy komiwojazera.

W wyniku frustracji społecznej nastąpiła pewna projekcja psychologiczna, która stała się jednym z ważnych źródeł narodowego socjalizmu: ekonomiczny i społeczny los dawnych klas średnich interpretowany był przez członków tej klasy w kategoriach losu narodu. Klęska narodowa i traktat wersalski stały się symbolami, w które wtłoczono rzeczywiste frustracje społeczne.

Powiadano nieraz, że sposób traktowania Niemców przez zwycięzców z 1918 roku był jednym z powodów powstania hitleryzmu. Stwierdzenie to wymaga komentarza. Większość Niemców uważała, że traktat pokojowy był niesprawiedliwy, lecz podczas gdy klasy średnie przeżywały

to nad wyraz gorzko, o wiele mniej goryczy wzbudzał traktat wersalski wśród robotników. Byli przeciwnikami starego reżimu i przegrana wojna utożsamiała z porażką tego reżimu. Zdawali sobie sprawę, że bili się dzielnie i nie mają powodów do wstydu. Z drugiej strony zwycięstwo rewolucji, możliwe jedynie po obaleniu monarchii, przyniosło im zyski ekonomiczne, polityczne i czysto ludzkie. Oburzenie na traktat wersalski miało główne źródło w klasach średnich; nacjonalistyczny uraz był racjonalizacją, w której dokonywała się projekcja społecznego uposzczenia na uposzczenie narodowe.

Owa projekcja uwidacznia się jaskrawo w osobistym rozwoju Hitlera. Był on typowym przedstawicielem niższych warstw klas średnich, zerem bez szans i bez przyszłości. Odczuwał niezwykle dotkliwie swoją rolę wyrzutka. W *Mein Kampf* nieraz mówi o sobie w młodości: zero, człowiek nieznany, Lecz choć wynikało to z jego własnej pozycji społecznej, potrafił to racjonalizować w języku symboli narodowych. Urodzony poza granicami Rzeszy, czuł się wyłączony nie tyle społecznie, co narodowo, a Wielka Rzesza Niemiecka, do której powrócić mogliby wszyscy jej synowie, stała się dla niego symbolem społecznego prestżu i bezpieczeństwa.

Bezsilność, lek i izolacja społeczna dawnych klas średnich, a także destruktywność wynikająca z tej sytuacji, nie były jedynym psychologicznym źródłem hitleryzmu. Chłopi czuli niechęć do swych miejskich wierzycieli, a robotnicy byli po pierwszych zwycięstwach w 1918 roku głęboko zawiedzeni i zniechęceni przez ustawiczne odwróty polityczne, dokonywane pod dowództwem, które zatraciło kompletnie strategiczną inicjatywę. Olbrzymia większość ludzi ogarnęła poczucie indywidualnej bezsilności i znikomości, które określiliśmy jako typowe dla ery monopolistycznego kapitału w ogóle.

Owe psychologiczne warunki nie stanowiły przyczyny hitleryzmu - stworzyły one jego ludzką bazę, bez której nie mógłby się rozwinąć; lecz analizując całość zjawiska narodzin i zwycięstwa hitleryzmu trzeba uwzględnić zarówno warunki ściśle ekonomiczne i polityczne, jak psychologiczne. Z uwagi na to, że istnieje już literatura na ten temat, a także ze względu na odrębny cel niniejszej książki, nie muszę tu zajmować się problematyką ekonomiczną i polityczną. Pozwalam sobie jedynie przypomnieć czytelnikowi rolę, jaką przedstawiciele wielkiego przemysłu i na wpół zbankrutowane junkierstwo odegrało w zwycięstwie hitleryzmu. Bez ich pomocy Hitler nigdy by nie był doszedł do władzy, z tym że poparcie ich wynikało znacznie bardziej ze zrozumienia własnych interesów ekonomicznych aniżeli z przyczyn psychologicznych.

Wspomniane klasy posiadające stany w obliczu parlamentu, w którym 40 procent deputowanych stanowili socjaliści i komuniści, reprezentujący grupy niezadowolone z istniejącego systemu społecznego; ponadto w parlamencie rosła liczba posłów hitlerowskich, którzy również reprezentowali klasy stojące w zacieklej opozycji do najpotężniejszych przedstawicieli niemieckiego kapitalizmu. Parlament, który w swej większości reprezentował tendencje skierowane przeciwko ich ekonomicznym interesom, kapitaliści uznali za niebezpieczny. Oświadczyli, że demokracja nie działa, choć po prawdzie można by powiedzieć, że działała aż nadto dobrze. Parlament niemal idealnie reprezentował interesy różnych klas ludności niemieckiej i z tego właśnie powodu nie można było dłużej godzić systemu parlamentarnego z koniecznością zachowania przywilejów ciężkiego przemysłu i polfeudalnych właścicieli ziemskich. Przedstawiciele tych uprzywilejowanych grup spodziewali się, że hitleryzm nada inny bieg emocjonalnym urazom, które im zagrażały, a jednocześnie zaprzecnie narod w służbę ich własnych ekonomicznych interesów. Na ogół nie zawiedli się. Co prawda, pomylili się w szczegółach. Hitler i jego aparat - to nie były narzędzia, którym Thyssenowie i Kruppowie mogli komenderować; trzeba było podzielić się władzą z tym aparatem, a często mu się podporządkowywać. Lecz choć hitleryzm okazał się

dla wszystkich innych klas ekonomicznie szkodliwy, faktem jest, że popierał interesy najpotężniejszej grupy niemieckiego przemysłu. Hitlerowski system stał się usprawnioną, unowocześnioną wersją niemieckiego przedwojennego imperializmu, podejmując to, w czym monarchia zawiodła. (Republika nie przeszkodziła dalszemu rozwojowi monopolistycznego kapitału niemieckiego, lecz wsparła go wszystkimi środkami, jakimi dysponowała.)

W tym punkcie może się niejednemu czytelnikowi nasunąć pytanie, jak można pogodzić stwierdzenie, że psychologiczna baza hitlerizmu były dawne klasy średnie, ze stwierdzeniem, że hitlerizm działał w interesie niemieckiego imperializmu? Odpowiedź na powyższe pytanie będzie w zasadzie taka sama jaką dałoby się na pytanie dotyczące roli miejskiej klasy średniej w okresie powstania kapitalizmu. W erze powojennej monopolistyczny kapitał zagroził właśnie klasom średnim, w szczególności niższym klasom średnim. Napelniało je to lekiem, a tym samym nienawiscia; wpadły w panikę, a jednocześnie wraz z władzą nad słabymi ogarnęła je tęsknota za podporządkowaniem się. Zupełnie inna klasa wykorzystała te emocje dla stworzenia reżimu, który miał pracować dla jej własnych interesów. Skutecznym narzędziem do tego celu okazał się Hitler, ponieważ łączył w sobie charakterystyczne cechy zawziętego, pełnego nienawisci drobnomieszczanina, z którym niższe klasy średnie mogły się uczuciowo i społecznie utożsamiać - z rysami oportunisty skłonnego do służenia interesom niemieckich przemysłowców i junkrów. Pierwotnie pozował na Mesjasza dawnych klas średnich, przyrzekał znieść domy towarowe, złamać dominację bankowego kapitału itd. Fakty mówią same za siebie. Obietnice te nigdy nie zostały spełnione. Nie miało to jednak znaczenia. Hitlerizm nie miał nigdy uczciwych zasad ani w ekonomii, ani w polityce. Trzeba zrozumieć, że prawdziwa zasada hitlerizmu jest jego radykalny oportunizm. Ważne było, że setkom tysięcy drobnomieszczań, w normalnych warunkach mających małe szanse zdobycia pieniędzy czy władzy, teraz, jako członkom hitlerowskiego aparatu, dostał się niemalże kęs bogactw i prestiżu, którymi wyższe klasy zmuszone były z nimi się podzielić. Inni, którzy nie byli członkami hitlerowskiej maszyny, dostawali zajęcia odebrane Żydom i przeciwnikom politycznym; co do reszty, chociaż nie dostali więcej chleba, nie zabrakło dla nich igrzysk. Emocjonalne zaspokojenie dostarczane przez sadystyczne spektakle oraz ideologia dająca im uczucie wyższości nad resztą rodzaju ludzkiego mogły zrekompensować - przynajmniej na jakiś czas - fakt, że życie ich zubożało zarówno pod względem ekonomicznym, jak i kulturalnym.

Przekonałoby się zatem, że pewne socjoekonomiczne zmiany, a mianowicie upadek klas średnich i wzrost władzy kapitału monopolistycznego, miały głębokie skutki psychologiczne. Te skutki jeszcze się pogłębiły albo usystematyzowały dzięki określonej ideologii politycznej - odgrywającej tu podobną rolę, jak ideologie religijne w szesnastym wieku; rozbudzone tym sposobem siły psychiczne zaczęły działać w kierunku wręcz przeciwnym niż ten, w którym leżały pierwotne interesy ekonomiczne klas średnich. Hitlerizm odrodził psychologicznie niższą warstwę klas średnich, współdziałając równocześnie w zniszczeniu jej dawnej socjoekonomicznej pozycji. Zmobilizował jej emocjonalną energię, aby zrobić z niej ważną siłę składową walki o ekonomiczne i polityczne cele niemieckiego imperializmu.

Postaram się na najbliższych stronicach wykazać, że osobowość Hitlera, jego nauki oraz system hitlerowski wyrażają skrajną formę struktury charakteru, którą nazwalibyśmy autorytarną, i że dzięki temu właśnie zdołał on tak potężnie przemówić do tych grup ludności, które były obdarzone mniej więcej podobną strukturą charakteru.

Autobiografia Hitlera jest, jak mało która, znakomita ilustracja charakteru autorytarnego, a że jest w dodatku najbardziej reprezentatywnym dokumentem literatury narodowosocjalistycznej, w analizie psychologii hitlerizmu posłuży się nią jako głównym źródłem.

Istote autorytarnego charakteru okресliliśmy jako jednoczesna obecność popędów sadystycznych i masochistycznych. Przez sadyzm rozumieliśmy dążenie do nieograniczonej władzy nad drugą osobą, połączone z mniej lub bardziej wyraźną tendencją niszczenia; przez masochizm - chęć roztopienia się w jakiejś wszechogarniającej potęgzie i uczestniczenia w jej mocy i chwale. Źródłem obu tendencji, zarówno sadystycznej, jak masochistycznej, jest niezdolność izolowanej jednostki do samotnej egzystencji i jej potrzeba symbiotycznych związków, które tę samotność przezwyciężają.

Sadystyczne pożądanie władzy znajduje w *Mein Kampf* wieloraki wyraz. Charakterystyczny jest stosunek Hitlera do mas niemieckich, którymi gardzi i które kocha w sposób typowo sadystyczny, a także do politycznych przeciwników, wobec których ujawnia owe destruktywne elementy, będące tak ważnym składnikiem jego sadyzmu. Mówi o satysfakcji, jaką masy znajdują w dominacji:

To, czego chcą to zwycięstwo silniejszego, a unicestwienie albo bezwarunkowe poddanie się słabszego... Jak kobieta..., która woli poddać się silnemu mężczyźnie, aniżeli gorować nad cherlakiem tak masy kochają raczej pana aniżeli sługę i zadowolą się znacznie bardziej doktryną nie tolerującą opozycji niż przyznanie im liberalnej wolności; często są w kłopotach, nie wiedząc, co z nią począć, a nieraz nawet czują się zagubione. I nie zdają sobie bynajmniej sprawy ani z tego, jak bezczelnie się je duchowo terroryzuje, ani jak bezwstydnie ogranicza się ich ludzkie prawa, bowiem ani świąta im myśl, że to sama doktryna je oszukuje.

Hitler określa łamanie woli audytorium przy pomocy przemożnej siły mowy jako zasadniczy czynnik propagandy. Nie waha się nawet przyznać, że fizyczne zmęczenie słuchaczy jest najbardziej pożądanym warunkiem ich podatności na sugestie. Zastanawiając się nad tym, która pora dnia jest najodpowiedniejsza dla masowych wieców politycznych, powiada:

Wydaje się, że rano, a nawet w ciągu dnia ludzka siła woli buntuje się najenergiczniej przeciw próbom narzucenia jej cudzej woli i cudzej opinii. Wieczorem jednak ludzie łatwiej ulegają dominującej woli silniejszego. Bo każdy taki wiec to naprawdę mecz zapasniczy dwóch przeciwstawnych sił. Wybitny talent oratorski odznaczający się despotyczną naturą apostoła potrafi teraz łatwiej pozyskać dla nowej wiary ludzi, których siła oporu osłabła w sposób jak najbardziej naturalny, aniżeli ludzi w pełni rozporządzających energią ducha i siłą woli.

Hitler, zdając sobie doskonale sprawę z warunków, które rodzą tęsknotę za uległością, kreśli doskonały opis sytuacji jednostki biorącej udział w masowym wiecu:

Wiece masowe są potrzebne choćby z tego powodu, że jednostka, która przystając do nowego ruchu czuła się samotna i która łatwo ogarniał lek przed samotnością, teraz po raz pierwszy staje w obliczu większej wspólnoty, co na większość ludzi działa krzepiąco i dodaje im odwagi. Kiedy człowiek, który po raz pierwszy wychodzi ze swego małego warsztatu albo wielkiej fabryki, gdzie czuje się bardzo mały, trafia na masowy wiec, gdzie otaczają go setki i tysiące ludzi o tych samych przekonaniach... wtedy sam ulega magicznemu wpływowi tego, co nazywamy zbiorową sugestią.

W tym samym tonie opisuje masy Goebbels:

Ludzie nie pragną niczego innego poza tym, żeby nimi przyzwoicie rządzić - pisze w swej powieści Michael. Są dla niego niczym więcej niż kamień dla rzeźbiarza. Wódz i masy - to nic innego niż malarz i farby."

W innej książce Goebbels daje dokładny opis zależności osobnika sadystycznego od jego obiektów; jak bardzo czuje się słaby i pusty, jeśli nie ma nad kim władzy, i jak bardzo władza ta przydaje mu nowych sił. A oto relacja Goebbelsa o tym, co się rozgrywa w nim samym: Czasem opada człowieka głęboka depresja. Można ją przezwyciężyć jedynie, jeżeli stanie się znowu w obliczu mas. Ludzie to źródło naszej mocy.

Wymowne są relacje niemieckiego przywódcy tak zwanego Frontu Pracy - Leya, na temat tego szczególnego rodzaju władzy nad ludźmi, który hitlerowcy zważyli na wodzostwem. Omawiając cechy wymagane od hitlerowskiego przywódcy oraz sposoby kształcenia przywódców, pisze

on:

Chcemy wiedzieć, czy ludzie ci posiadają wolę dowodzenia i panowania, jednym słowem, rządzenia... Chcemy rządzić i cieszyć się tym... Bedziemy uczyć tych ludzi jazdy konnej... aby dać im uczucie absolutnej dominacji nad żywym stworzeniem.

To samo akcentowanie mocy znajdujemy również w sformułowaniu Hitlera dotyczącym celów wychowania. Twierdzi on, że

całość wychowania i rozwoju ucznia powinna zmierzać do przekonania go, że bezwzględnie goruje nad innymi.

To, że w innym miejscu Hitler oświadcza, iż chłopca należy uczyć znosić niesprawiedliwość bez protestu, nie zaskoczy już - mam nadzieję - czytelnika. Sprzeczność ta jest typowa dla sado-masochistycznej ambiwalencji władzy i dążenia do uległości.

Chęć posiadania władzy nad masami dopinguje członków elity, przywódców hitlerowskich. Jak tego dowodzą przytoczone cytaty, przejawiają oni tę dążność władzy ze zdumiewającą niemal szczerością. Czasami ujmuje to w sposób mniej agresywny, podkreślając, że to same masy pragną, aby nimi rządzono. Czasami konieczność schlebienia masom, a tym samym ukrywania cynicznej pogardy, jaka się dla nich żywi, prowadzi do takich wybiegów jak u Hitlera, kiedy ten mówi o instynkcie samozachowawczym, który u niego, jak się później przekonamy, znaczy mniej więcej tyle co dążność władzy, powiada, że u Aryjczyków instynkt samozachowawczy osiągnął najszlachetniejszą formę, ponieważ Aryjczyk dobrowolnie podporządkowuje swoje ego życiu społeczności, a jeśli nadejdzie taka chwila, gotów także złożyć je w ofierze.

Podczas gdy przywódcy przede wszystkim upajają się władzą, masy nie są bynajmniej pozbawione sadystycznych uciech. Obiektami ich sadyzmu stają się rasowe i polityczne mniejszości w Niemczech, a także i inne narody, określane jako słabe albo chylące się do upadku. Kiedy Hitler i jego biurokracja rozkoszuje się władzą nad niemieckimi masami, te same masy uczą się rozkoszowania władzą nad innymi narodami i kierowania się dążnością do panowania nad światem.

Hitler nie waha się przedstawić chęci władania światem jako celu swojego lub swojej partii. Wykpiwając pacyfizm mówi:

Istotnie, pacyfistyczno-humanitarna idea może być wcale niezła, jeśli tylko uprzednio człowiek na najwyższym poziomie zdobędzie i ujarzmi świat, tak że będzie jedynym panem tego globu. I dalej:

Panstwo, które w epoce rasowego zatrucia poświęca się pielęgnowaniu swoich najlepszych elementów rasowych, musi pewnego dnia stać się panem świata.

Hitler usiłuje zazwyczaj uzasadniać i usprawiedliwiać swoją dążność do władzy. Oto jego główne racjonalizacje:

jego panowanie nad innymi ludami ma na celu własne dobro oraz dobro światowej kultury; dążność do władzy jest zakorzeniona w odwiecznych prawach natury, on zaś jedynie uznaje i przestrzega tych praw; sam działa na rozkaz siły wyższej - Boga, Losu, Historii, Natury; jego dążność do panowania to tylko obrona przed usiłowaniami innych, aby zapanować nad nim i nad narodem niemieckim, sam bowiem pragnie tylko pokoju i wolności.

Przykładem pierwszego typu racjonalizacji jest następujący ustęp z Mein Kampf :

Gdyby naród niemiecki w swoim historycznym rozwoju osiągnął taką zbiorową jedność, jaka cieszyły się inne narody, to Rzesza Niemiecka byłaby dziś zapewne pania tego świata.

Opanowanie świata przez Niemców mogłoby, zdaniem Hitlera, doprowadzić do pokoju opartego nie na palmowej gałązce pacyfistycznych płaczków, lecz na zwycięskim mieczu narodu panów, który pchnie świat w służbę wyższej kultury.

Zapewnienia Hitlera, że nie tylko dobrobyt Niemiec jest jego celem, ale że jego działalność służy najlepszym interesom cywilizacji w ogóle, były w ostatnich latach dobrze znane każdemu

czytelnikowi gazet.

Druga racjonalizacja, gloszaca, ze jego zadza wladzy wywodzi sie z praw natury, jest czymś więcej niż tylko racjonalizacja; wynika ona także z pragnienia podporządkowania się jakiejś sile zewnętrznej, co wyraziło się szczególnie jaskrawo w prymitywnej popularyzacji darwinizmu. W instynkcie zachowania gatunku" Hitler dostrzega pierwszą przyczynę formowania się ludzkiej wspólnoty.

Ten instynkt samozachowawczy prowadzi silniejszego do walki o władzę nad słabszym, na koniec zaś - w sensie ekonomicznym - do przetrwania najlepszych. Identyfikowanie instynktu samozachowawczego z władzą nad innymi znajduje szczególnie uderzający wyraz w twierdzeniu Hitlera, że początki kultury z pewnością mniej zależały od oswajania zwierząt, a bardziej od posłużenia się niższym rodzajem ludzi. Dokonuje on projekcji swojego własnego sadyzmu na przyrodę, która jest okrutną królową wszelkiej mądrości, a jej prawo samozachowawczości jest sprzęgnięte ze spiszowym prawem konieczności i słuszności zwycięstwa najlepszych i najsilniejszych na świecie.

Jest rzeczą interesującą, że opierając się na tym prymitywnym darwinizmie socjalista Hitler występuje w obronie liberalnych zasad nieograniczonego współzawodnictwa. Polemizując z ideą współdziałania różnych nacjonalistycznych ugrupowań powiada:

Na skutek takich kombinacji wolna gra sił jest skrepowana, walka o wybór najlepszego zahamowana, a w konsekwencji niezbędne końcowe zwycięstwo zdrowszego i silniejszego - udaremnione na zawsze.

W innym miejscu mówi o wolnej grze sił jako mądrości życia.

Oczywiście, teoria Darwina jako taka nie była wyrazem uczuć charakteru sado-masochistycznego. Wręcz przeciwnie, u wielu swych zwolenników budziła nadzieje na dalszą ewolucję ludzkości ku wyższym szczeblom kultury. Dla Hitlera jednak była ona jednocześnie wyrazem i usprawiedliwieniem jego własnego sadyzmu. Z całą naiwnością odsłania on psychologiczne znaczenie, jakie miała dla niego teoria Darwina. Kiedy mieszkał w Monachium, ciągle jeszcze nie znany, zwykł budzić się o piątej rano. Miał wtedy zwyczaj rzucania chleba albo twardych okruszków myszkom, które harcowały po niewielkim pokoju, by potem przyglądać się, jak te wesole stworzenia biegając wydzierają sobie odrobiny smakoliku. Ta zabawa to była darwinowska walka o byt na małą skalę. Dla Hitlera stanowiła drobnomieszczanska namiastkę cyrku rzymskich cesarzy i wstęp do historycznych cyrków, których miał stać się autorem.

Ostatnia z racjonalizacji własnego sadyzmu - przedstawianie go jako obrony przed atakami innych - pojawia się wielokrotnie w pismach Hitlera. On i naród niemiecki są zawsze niewinni, wrogowie zaś to brutalni sadyści. Spora część tej propagandy to umyślne, świadome kłamstwa, część jednak odznacza się emocjonalną szczerością, tak typową dla oskarżeń paranoidalnych. Oskarżenia te z reguły spełniają funkcję obronną, chroniącą przed ujawnieniem własnego sadyzmu albo zadzy niszczyelskiej. Sformułowane bywają z reguły tak:

to ty masz sadyistyczne intencje i dlatego ja jestem niewinny.

U Hitlera ów mechanizm obronny jest skrajnie irracjonalny, gdyż oskarża on swoich wrogów o te same rzeczy, co do których otwarcie się przyznaje, że są jego własnymi celami. I tak oskarża Żydów, komunistów i Francuzów dokładnie o to, co, jak sam twierdzi, stanowi najbardziej słuszny cel jego własnej działalności. Niewiele dba o to, by pokryć te sprzeczności jakąś racjonalizacją. Oskarża Żydów o ściąganie francuskich wojsk kolonialnych z Afryki nad Ren z zamiarem zniszczenia białej rasy przez nieuchronną bastardyzację, by w ten sposób zdobyć z kolei pozycję panów. Hitler musiał odkryć sprzeczność w potępianiu innych za to, co

sam uznał za najszlachetniejszy cel własnej rasy; usiłował też wytłumaczyć tę sprzeczność mówiąc o Żydach, że ich instynktowi samozachowawczemu brak idealistycznego charakteru, który znajdujemy w dążeniu Aryjczyków do panowania.

Te same oskarżenia zostają skierowane pod adresem Francuzów. Hitler oskarża ich o chęć zdławienia Niemiec i odarcia ich z potęgi. Używając tego oskarżenia jako argumentu, że należy zniweczyć dążenie Francuzów do hegemonii w Europie, przyznaje, że postępowałby jak Clemenceau, gdyby był na jego miejscu.

Komunistów oskarża o brutalność, a sukces marksizmu przypisuje jego politycznemu woluntaryzmowi i brutalnemu aktywizmowi. Równocześnie jednak oświadcza:

Czego Niemcom brakowało, to ściślejszej współpracy brutalnej władzy i subtelnych idei politycznych.

Kryzys czeski w 1938 roku i obecna wojna przyniosły wiele przykładów tego samego typu. Nie było aktu hitlerowskiej przemocy, którego by Hitler nie tłumaczył jako obrony przed cudzą agresją. Można założyć, że oskarżenia te były czystym wymysłem i nie zawierały w sobie paranoicznej szczerości, jaką Hitler zabarwić mógł kłamstwa wymierzone przeciw Żydom i Francuzom. Niemniej mają one ciągle jeszcze wyraźną wartość propagandową i część ludności uwierzyła w nie; dotyczy to szczególnie niższych klas średnich, dzięki własnej strukturze charakteru podatnych na podobne paranoiczne oskarżenia.

Pogarda Hitlera dla słabych wychodzi szczególnie jaskrawo, kiedy mówi on o ludziach, których cel polityczny - walka o narodowe wyzwolenie - przypomina cele, do których sam zmierzał. Nigdzie może nieszczerosc zainteresowań Hitlera wolnością narodu nie jest bardziej jaskrawa niż w jego pogardzie dla pozbawionych władzy rewolucjonistów. Ironicznie i pogardliwie mówi np. o małej grupie narodowych socjalistów, do których przystał na samym początku w Monachium. Oto jego wrażenie z pierwszego zebrania, w którym wziął udział:

Straszne, straszne; to było zebranie klubowe w najgorszym stylu i rodzaju. Czyżbym i ja miał wstąpić teraz do takiego klubu? Potem zaczęto omawiać sprawę nowych członków, czyli że złapali i mnie.

Nazywa ich cudaczna mała organizacja, z której ma się tylko te korzyści, że daje ona realną szansę osobistego działania. Hitler powiada, że nigdy nie wstąpiłby do którejś z istniejących wielkich partii i postawa taka jest niezwykle dla niego charakterystyczna. Wolał zaczynać w grupie, co do której wyczuł, że jest podrzędna i słaba. Układ stosunków, w którym musiałby zwalczać istniejącą władzę albo współzawodniczyć z równymi sobie, nie pobudziłby jego inicjatywy ani odwagi.

Te same pogardy dla słabych widac w tym, co pisze o indyjskich rewolucjonistach. Ten sam człowiek, który dla swoich celów posługiwał się sloganem o wyzwoleniu narodowym częściej niż ktokolwiek inny, ma jedynie słowa pogardy dla takich rewolucjonistów, którzy nie dysponując dostateczną siłą osmielili się zaatakować potężne Imperium Brytyjskie.

Pamiętam - wspomina Hitler - jakichś azjatyckich fakirow czy może innych indyjskich bojowników o wolność mniejsza z tym jakich - którzy objeżdżali wówczas Europę i z powodzeniem faszerowali wcale skądinąd inteligentnych ludzi ideą, że Imperium Brytyjskie, którego kluczem są Indie, właśnie znajduje się na skraju upadku... Ale buntownicy indyjscy nigdy tego nie osiągnęli... Jest to po prostu niemożliwe, aby banda paralityków miała szturmować potężne państwo. Nie wolno mi, choćby dzięki wiedzy o ich rasowej niższości, wiązać losu mego własnego narodu z losem tak zwanych narodów uciskanych.

Miłość do mających władzę i nienawiść do pozbawionych jej, tak typowe dla sadomasochistycznego charakteru, w dużej mierze tłumaczy polityczne poczynania Hitlera i jego popleczników. Rząd republiki sądził, że traktując hitlerowców oględnie, zdola ich ulagodzić; tymczasem nie tylko ich nie ulagodził, ale wzmógł jeszcze ich nienawiść właśnie przez swój

brak siły i stanowczości. Hitler nienawidził Republiki Weimarskiej, ponieważ była słaba, a żywił podziw dla potentatów przemysłowych i przywódców wojskowych, ponieważ mieli władzę. Nigdy nie podejmował walki z siłami skonsolidowanymi, a zawsze wybierał ugrupowania, które uważał za zdecydowanie słabe. Rewolucja Hitlera, a zatem także i Mussoliniego, dokonywała się pod patronatem istniejących sił, a jej ulubionymi obiektami stawiali się ci, którzy nie byli zdolni się bronić. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że postawa Hitlera wobec Wielkiej Brytanii determinował, między innymi, ten właśnie psychologiczny kompleks. Póki Hitler sądził, że Wielka Brytania jest wszechwładna, poty kochał ją i podziwiał. W swej książce daje wyraz tej miłości. Kiedy przekonał się o słabości pozycji brytyjskich przed i po Monachium, miłość zmieniła się w nienawiść i w żądze zniszczenia. Z tego punktu widzenia łagodzenie było polityką, która w takim człowieku jak Hitler musiała rozbudzać nie przyjaźń, ale nienawiść.

Tyle o sadystycznej stronie ideologii hitlerowskiej. Poza stroną sadystyczną ma ona jednak - jak to widzieliśmy omawiając charakter autorytarny - również stronę masochistyczną. W charakterze tym, obok chęci sprawowania władzy nad bezbronnymi istotami, tkwi pragnienie podporządkowania się miążdzącej przemocy i unicestwienia samego siebie. Ta masochistyczna strona hitlerowskiej ideologii i praktyki widoczna jest najlepiej w odniesieniu do mas. Bez przerwy powtarza im się: jednostka jest niczym i nie liczy się. J jednostka powinna uznać, że osobście nie znaczy nic, powinna roztopić się w gorzącej nad nią potęgę i być dumna ze swego uczestnictwa w sile i chwale tej potęgi. Hitler wyraża jasno tę myśl w swoim określeniu idealizmu:

Tylko idealizm prowadzi ludzi do dobrowolnego uznania pierwszeństwa siły i mocy, sprawiając, że stają się oni drobina pyłu w owym porządku, który tworzy i kształtuje wszechświat.

Goebbels daje podobną definicję tego, co nazywa socjalizmem:

Być socjalistą - pisze - znaczy pojęcie <<ja>> podporządkować pojęciu <<ty>>; socjalizm poświęca jednostkę całosci.

Poswiecenie jednostki i zredukowanie jej do drobiny, do atomu, pociąga za sobą - według Hitlera - wyrzeczenie się przez jednostkę prawa do wypowiadania własnej opinii; bronięcia własnych interesów i własnego szczęścia. Owo wyrzeczenie stanowi istotę organizacji politycznej, w której jednostka wyrzeka się przedstawiania swojej osobistej opinii i swoich interesów... Hitler sławi bezinteresowność i poucza, że w pogoni za własnym szczęściem ludzie jeszcze łatwiej spadają z nieba do piekła. Celem wychowania jest uczyć jednostkę przekreszania swojego "ja". Już w szkole chłopak musi uczyć się nie tylko inilczec, kiedy go się słuszenie zgani, lecz także znosić w milczeniu niesprawiedliwość, jeśli zajdzie tego potrzeba.

Odnosnie zaś do swego ostatecznego celu, pisze:

W państwie ludowym musi w końcu zwyciężyć ludowy pogląd na życie, musi nadejść ta szlachetniejsza era, w której ludzie nie będą już głównie troszczyć się o lepszą rasę psów, koni i kotów, ale o dźwignięcie wzwyż rodzaju ludzkiego, era, w której jeden świadomie i milczaco się wyrzeka, a drugi daje i ochoczo się poświęca.

Zdanie to jest trochę zaskakujące. Należałoby oczekiwać, że po opisie typu człowieka, który świadomie i milczaco się wyrzeka, nastąpi opis jego przeciwieństwa, być może takiego, który przewodzi, ponosi odpowiedzialność czy coś w tym rodzaju. Tymczasem Hitler określa ten drugi typ również poprzez jego zdolność do poświęceń. Trudno zrozumieć różnicę między milczaco się wyrzeka a ochoczo się poświęca. Jeśli wolno zgadywać, wydaje mi się, że Hitler w rzeczywistości miał na myśli rozróżnienie między masami, które powinny się wyrzekac, a władcą, który powinien panować. Ale choć czasem zupełnie otwarcie przyznaje się, że on i jego elita pragną władzy, jednocześnie często temu zaprzecza. W powyższym zdaniu najwidoczniej nie chciał być tak szczery i dlatego zastąpił pragnienie władzy" pragnieniem, by dawac i ochoczo się poświęcac.

Hitler zdaje sobie jasno sprawę, że jego filozofia samozaparcia i poświęcenia przeznaczona jest

dla tych, ktorym polozenie ekonomiczne nie pozwala byc szczesliwymi. Nie chce wprowadzac porzadku spolecznego, ktory by dawal szanse osobistego szczescia kazdej jednostce; chce wyzyskac wlasnie ubostwo mas, aby uwierzily w jego ewangelie samounicestwienia. Oswiadcza calkiem bez ogradek:

Zwracamy sie do wielkiej armii tych, ktorzy sa tak biedni, ze ich osobiste zycie nie jest bynajmniej najwiekszym skarbem na ziemi.

Cale to kazanie o samoposwieceniu ma wyrazny cel: jesli pragnienie wladzy ze strony wodza i elity ma sie ziscic, masy musza ulec i wyrzec sie samych siebie. Lecz te masochistyczna tesknote mozna znalezc takze u samego Hitlera. Najwyzsza wladza, ktorej sam sie podporzadkowuje, jest dla niego Bog, Los, Koniecznosc, Historia, Natura. W istocie wszystkie te wyrazy znacza u niego mniej wiecej to samo - sa to symbole miazdzaco poteznej wladzy. Swoja autobiografie zaczyna od uwagi, ze bylo szczesciem, iz Los wyznaczyl Braunau nad Innem na miejsce mojego urodzenia. Nastepnie powiada, ze caly narod niemiecki musi sie zjednoczyc w jedno panstwo, poniewaz dopiero wtedy, kiedy panstwo to okaze sie dla nas male, koniecznosc da mu moralne prawo do uzyskania nowych ziem i terytoriow.

Kleska w wojnie 1914-1918 to w jego pojeciu zasluzona kara w postaci wiecznej odpłaty. Narody, ktore miesza sie z innymi rasami, grzesza przeciw woli Wieczystej Opatrzności albo - jak to formuluje innym razem - przeciw woli Wiecznego Stworcy. Stworca Wszechswiata powierzyl Niemcom misje. Niebo goruje nad ludzmi, bowiem ludzi - na szczescie - mozna oszukiwac, ale Nieba przekupic nie mozna.

Sila, ktora prawdopodobnie wywiera na Hitlerze wieksze wzrazenie nizeli Bog, Opatrzność i Los - to Natura. Podczas gdy historyczny rozwoj w ostatnich czterystu latach zmierzal do tego, aby zastapic dominacje nad ludzmi panowaniem nad przyroda, Hitler z uporem glosi, ze mozna i trzeba rzadzic ludzmi, lecz nie mozna sprawowac rzadow nad Natura. Przytoczylem juz jego powiedzenie, ze historia rodzaju ludzkiego prawdopodobnie nie zaczela sie od oswojenia zwierzat, lecz od owladniecia ludzmi nizszego rodzaju. Szydzi z mysli, ze czlowiek moglby ujarzmic przyrode i osmiesza tych, ktorzy wierza, ze osiagna zwyciestwo nad Natura, a tymczasem nie maja do swojej dyspozycji zadnej broni poza jakas tam idea. Twierdzi, ze czlowiek nie panuje nad Natura, lecz opierajac sie na znajomosci kilku jej praw i tajemnic, urosł do pozycji wladcy pozostalych istot zyjacych, pozbawionych tej wiedzy. Znajdujemy tu znowu te sama idee: Natura jest wielka potega, ktorej musimy sie poddac, lecz co do istot zyjacych - nad tymi powinniśmy dominowac.

Usilowalem ukazac dwie tendencje w pismach Hitlera, okreslone juz uprzednio jako podstawowe cechy charakteru autorytarnego: zadze wladzy nad ludzmi i pragnienie podporzadkowania sie wszechogarniajacej, silnej wladzy zewnetrznej. Idee samego Hitlera pokrywaja sie tu mniej wiecej z ideologia partii hitlerowskiej. Mysli przedstawione w swojej ksiazce wypowiadal w niezliczonych mowach, ktorymi przyciagal masy do swej partii. Ideologia ta zrodzila sie z osobowosci, ktora wskutek poczucia nizszosci, nienawisci do zycia, ascezy i zazdrosci wobec cieszacych sie zyciem jest gleba sado-masochistycznych sklonnosci; ideologia ta zwracala sie do ludzi, ktorzy na skutek podobnej struktury charakteru owe nauki pociagaly i fascynowaly i ktorzy stali sie zarliwymi wyznawcami czlowieka wyrazajacego ich uczucia. Lecz nie tylko sama ideologia hitleryzmu dawala zadowolenie nizszym klasom srednim; praktyka polityczna urzeczywistniala to, co ideologia przyrzekala. Powstala hierarchia, w ktorej kazdy mial nad soba kogos, komu mial sie podporzadkowac, i kogos pod soba, nad kim mogl czuc swoja wladze; czlowiek u samej gory, wodz, mial nad soba Los, Historie, Nature, jako potege, ktorej mogl sie powierzyc. Tak wiec ideologia hitleryzmu i jej praktyka zaspokajaly pragnienia wynikajace ze struktury charakteru czesci ludnosci, wskazujac zarazem droge i kierunek tym, ktorzy, nieskorzy ani do wladzy, ani do uleglosci, byli zrezygnowani i zatracili wiare w zycie, we wlasne postanowienia, w cokolwiek.

Czy rozważania powyższe mogą być kluczem do prognozy na temat utrwalenia się hitleryzmu w przyszłości? Nie czuję się powołany do głoszenia przepowiedni. Jednak kilka zagadnień wynikających z psychologicznych przesłanek przez nas już omówionych można by już dziś rozważyć. Tak więc - czy hitleryzm w określonych warunkach psychologicznych nie zaspokaja emocjonalnych potrzeb ludności i czy ta psychologiczna funkcja nie stanowi głównego czynnika sprzyjającego jego stabilizacji?

Na podstawie wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, jest rzeczą jasną, że odpowiedź na to pytanie będzie negatywna. Faktu indywiduacji człowieka i zniszczenia wszystkich jego pierwotnych więzi nie da się odwrócić. Proces rozpadu średniowiecznego świata trwał czterysta lat i dopełnia się w naszej epoce. Jeśli tylko cały system przemysłowy, cały sposób produkcji nie ulegnie zniszczeniu i nie wróci do poziomu preindustrialnego, człowiek pozostanie nadal jednostką, która całkowicie wynurzyła się z otaczającego ją świata. Przekonał się, że człowiek nie może znieść tej wolności negatywnej; że próbuje uciec w nowe więzy, mające zastąpić mu więzi pierwotne, których się wyrzekł. Jednak te nowe więzy nie sprzymierzają go naprawdę ze światem. Człowiek osiąga więc swoje nowe bezpieczeństwo za cenę rezygnacji z integralności swojego "ja". Nie znika faktyczna dychoemia między nim a nowymi siłami, które udaremniają i paralizują jego życie, choćby nawet z własnej woli świadomie im uległ. Równocześnie świat, w którym żyje, nie tylko zatomizował człowieka, lecz także wyposażył go we wszelkie potencjalne szanse stania się jednostką. Nowoczesny system przemysłowy jest bowiem zdolny nie tylko do produkowania środków, które mogłyby zapewnić człowiekowi życie bezpieczne pod względem ekonomicznym, ale także do stworzenia materialnej podstawy jego pełnego rozwoju pod względem intelektualnym, zmysłowym i emocjonalnym, skracając mu przy tym znacznie czas pracy.

Funkcja autorytarnej ideologii i praktyki podobna jest do funkcji symptomów neurotycznych. Funkcje te wynikają z trudnych do zniesienia sytuacji psychologicznych, a równocześnie przynoszą rozwiązania, które umożliwiają życie. Nie są to jednak rozwiązania, dzięki którym osiąga się szczęście lub rozwój osobowości; pozostawiają one bowiem bez zmiany sytuację, która zmusza do neurotycznych rozwiązań. Dynamizm natury człowieka jest ważnym czynnikiem, który skłania go jeśli to w ogóle możliwe - do poszukiwania rozwiązań bardziej zadowalających. Samotność i bezsilność jednostki, jej dążenie do realizacji rozbudzonych w niej możliwości, obiektywny fakt narastających zdolności wytwórczych nowoczesnego przemysłu - oto dynamiczne czynniki, które stanowią oparcie dla coraz intensywniejszych dążeń do wolności i szczęścia. Ucieczka w symbiozę może na jakiś czas ulżyć cierpieniom, ale ich nie usuwa. Historia rodzaju ludzkiego - to historia coraz silniejszego wyodrębniania się jednostki, ale zarazem i historia zwiększającej się wolności. Dążenie do wolności to nie siła metafizyczna i nie można go tłumaczyć prawami natury; jest to nieuchronny rezultat procesu indywiduacji i rozwoju kultury. System autorytarny nie może zmienić podstawowych warunków, które sprzyjają dążeniom do wolności, ani nie może zdławić dążeń do wolności, które w tych warunkach mają swoje źródło.

7. Wolność i Demokracja.

Złudzenie indywidualności.
Wolność i spontaniczność.

7.1. Wolność i Demokracja.

W poprzednich rozdziałach starałem się wykazać, że pewne czynniki w nowoczesnym systemie przemysłowym, a szczególnie w jego fazie monopolistycznej, rozwijają osobowość w takim kierunku, że jednostka czuje się bezsilna i samotna, wylekniona i niepewna. Omówiłem też specyficzne warunki w Niemczech, sprawiające, że część ludności staje się podatnym gruntem dla ideologii i polityki, które apelują do charakteru określonego przeze mnie jako autorytarny.

Lecz jak się sprawa ma z nami? Czy naszej demokracji zagraża jedynie faszyzm zza Atlantyku lub piąta kolumna we własnych szeregach? Gdyby tak było, sytuacja byłaby poważna, ale nie krytyczna. Ale jakkolwiek nie można lekceważyć zewnętrznej i wewnętrznej groźby faszyzmu, nie ma większego błędu i niebezpieczeństwa niż niedostrzeżenie, że w naszym własnym społeczeństwie stoimy w obliczu tego samego zjawiska, które wszędzie jest urodzajną glebą dla powstania faszyzmu: bezsilności i znikomości jednostki.

Powyższe stwierdzenie jest wyzwaniem rzuconym konwencjonalnemu pogładowi, że uwalniając jednostkę od wszelkich zewnętrznych ograniczeń nowoczesna demokracja doprowadziła do prawdziwego indywidualizmu. Dumni jesteśmy, że nie ulegamy żadnemu zewnętrznemu autorytetowi, że mamy swobodę wyrażania swoich myśli i uczuć, i uważamy za sprawę przesadzoną, iż wolność ta niejako automatycznie gwarantuje nam naszą indywidualność. Tymczasem prawo do wyrażania myśli wyłącznie wtedy coś znaczy, kiedy jesteśmy zdolni mieć myśli własne; wolność od zewnętrznego autorytetu tylko wtedy jest trwałym nabytkiem, kiedy wewnętrzne warunki psychiczne pozwalają nam ukonstytuować naszą własną indywidualność. Czy osiągnęliśmy ten cel, a przynajmniej czy zbliżyliśmy się do niego? W książce tej zajmujemy się czynnikiem ludzkim; jej zadaniem jest więc krytyczna analiza tej właśnie sprawy. Czyniąc tak, podejmujemy wątki zaniechane w początkowych rozdziałach. Kiedy rozpatrywaliśmy dwa aspekty wolności człowieka współczesnego, wskazaliśmy na warunki ekonomiczne, które prowadzi do wzrastającej izolacji i bezsilności jednostki w naszej dobie; omawiając psychologiczne tego efekty wykazaliśmy, że bezsilność prowadzi albo do swojego rodzaju ucieczki, typowej dla charakteru autorytarnego, albo do przymusowego niejako konformizmu, w którym to procesie izolowana jednostka staje się automatem, zatracając swoje "ja", jakkolwiek świadomie uważa się za istotę wolną i tylko samej sobie podległą.

Jest rzeczą ważną przyjrzeć się, na ile nasza kultura sprzyja tej konformistycznej tendencji, chociaż musimy się tu ograniczyć do zaledwie kilku jaskrawych przykładów. Stłumienie spontanicznych uczuć, a tym samym rozwoju prawdziwej indywidualności, zaczyna się bardzo wcześnie, właściwie od najwcześniejszego okresu wychowania dziecka¹. Oczywiście, jeśli prawdziwym celem wychowania jest pobudzenie wewnętrznej niezależności i indywidualności dziecka, jego rozwoju i integralności, to proces uczenia wcale nie musi nieuchronnie prowadzić do stłumienia spontaniczności. Ograniczenia, które taki rodzaj wychowania narzuca rosnącemu dziecku, to jedynie przejściowe środki, które faktycznie wspomagają procesy rozwoju i ekspansji. Lecz w naszej kulturze wychowanie zbyt często kończy się na eliminowaniu spontaniczności i na zastąpieniu oryginalnych aktów psychicznych przez uczucia, myśli i pragnienia cudze. (Powtórzmy, że przez oryginalny nie rozumiemy, iż ktoś przedtem nie wpadł już na tę myśl, lecz że zrodziła się ona w danej jednostce jako rezultat jej własnej aktywności i w tym sensie jest to jej myśl.) Jedno z najwcześniejszych tłumionych uczuć - że posługuje się dość dowolnym przykładem - to wrogość i niechęć. Zaczniemy od tego, że wrogość i bunt występują w pewnym stopniu u większości dzieci jako rezultat konfliktu z otaczającym światem, który hamuje ekspansywność dziecka i któremu ono, będąc słabszym z przeciwników, musi zazwyczaj ulec. Jednym z zasadniczych zadań procesów wychowawczych jest wyeliminowanie tej antagonistycznej reakcji. Metody bywają różne: od groźb i kar, których dziecko się leka, do

subtelniejszych metod przekupywania albo tłumaczenia, które mają dziecko zawstydzić i pomóc w wyzbyciu się wrogości. Zaczyna się od tego, że dziecko rezygnuje z wyrażania swoich uczuć, a kończy tym, że rezygnuje z uczuć jako takich. Łącznie z tym uczy się dziecko tłumaczyć w sobie świadomość wrogości i braku szczerości u innych; nie jest to czasami proste, ponieważ dzieci łatwo dostrzegają u innych ujemne cechy i trudniej niż dorośli dają się zwieszc słowom. Nadal nie lubią kogoś bez żadnego istotnego powodu – poza jednym, bardzo istotnym, że czują emanującą od tej osoby wrogość albo nieszczerłość. Podobna reakcja traci jednak wkrótce na sile; niebawem dziecko osiąga dojrzałość przeciętnego dorosłego człowieka i traci zmysł rozróżniania między osobą przyzwoitą a łobuzem, póki ten nie popełni jakiegoś skandalicznego czynu.

Z drugiej strony, naucza się dziecko – już od zarania jego edukacji – uczuć, nie będących bynajmniej jego uczuciami; szczególnie uczy się je lubić ludzi, odnosić się do nich z bezkrytyczną przyjaźnią, uśmiechać się do nich. Czego wychowanie nie dopełniło, tego dokonuje zazwyczaj w późniejszych latach pręś społeczna. Jeżeli się nie uśmiechasz, powiedzą, że jesteś niesympatyczny, a sympatia jest ci nieodzowna, jeżeli pragniesz sprzedawać swoje usługi jako kelnerka, kupiec czy lekarz. Tylko stojący na dole piramidy społecznej, którzy nie mają niczego na sprzedaż oprócz swej siły fizycznej), a także ci u samej góry nie muszą być specjalnie mili. Uprzejmość, pogodny usposobienie i wszystko, co uśmiech ma wyrażać, staje się rodzajem automatycznej reakcji, którą można włączać i wyłączać jak żarówkę².

Co prawda, w wielu wypadkach człowiek jest świadom tego, że wykonuje tylko gesty; najczęściej jednak traci tę świadomość, a tym samym traci zdolność rozróżniania między uczuciem pozornym a uprzejmością spontaniczną.

Nie tylko wrogość jest bezpośrednio tłumiona, a uprzejmość niweczona narzucaniem jej fałszywej maski. Spontaniczne emocje są w szerokim zakresie tłumione i zastępowane przez pseudouczucia. Freud zajął się jednym z tych tłumień, a mianowicie tłumieniem instynktu seksualnego. Jakkolwiek wydaje mi się, że zniechęcanie do przyjemności płciowych nie jest jedyną ważną represją reakcji spontanicznych, lecz tylko jedną z wielu, nie sądzę, by należało lekceważyć jej znaczenie. Skutki są oczywiste w wypadkach zahamowań seksualnych, a także tam, gdzie popęd płciowy nabiera charakteru przymusu i doznanie seksualne traktowane jest jak alkohol lub narkotyk pozbawiony specjalnego smaku, ale dający zapomnienie. Niezależnie od tego tłumienie spontaniczności w sferze życia płciowego, wskutek intensywności pragnień seksualnych, nie tylko oddziałuje ujemnie na tę sferę, lecz osłabia także odwagę spontanicznej ekspresji człowieka we wszelkich pozostałych dziedzinach życia.

W naszym społeczeństwie na ogół nie pochwała się uczuć. Chociaż niewątpliwie twórcze myślenie – podobnie jak każda inna twórcza działalność – wiąże się niepodzielnie z uczuciem, ideałem stało się myśleć i żyć bez wzruszeń. Uczuciowość stała się synonimem niezrównowagi albo choroby. Akceptując ten wzór, jednostka straciła ogromnie na sile; jej myślenie zostało zubożone i spłycone. Z drugiej strony, skoro nie można całkowicie unicestwić uczuć, muszą one istnieć zupełnie niezależnie od intelektualnej strony osobowości; efektem jest tani, zakłamany sentymentalizm, który dzięki filmowi i popularnym przebojom stanowi pokarm milionów spragnionych wzruszeń konsumentów.

Istnieje jeszcze jedno zabronione uczucie, na które chce specjalnie zwrócić uwagę, jako że tłumienie go sięga głęboko, do korzeni osobowości: jest nim poczucie tragedii. Jak wiemy z poprzednich rozdziałów, świadomość śmierci i tragicznych aspektów życia – obojętne, mgliste czy wyraźne – jest jednym z podstawowych rysów człowieka. Każda kultura na swój własny sposób radzi sobie z problemem śmierci. Dla społeczeństw, w których proces indywiduacji

zaledwie sie zaczal, kres indywidualnego istnienia nie stanowi zadnego problemu, poniewaz poczucie indywidualnej egzystencji nie jest wyrazne, a smierci nie uwaza sie jeszcze za cos zasadniczo odmiennego od zycia. Kultury, w ktorych indywiduacja osiagnela wyzszy stopien rozwoju, odnosily sie do smierci zgodnie ze swoja spoleczna i psychologiczna struktura. Grecy przykladali wage wylicznie do zycia i wyobrazali sobie, ze smierc nie jest niczym innym jak mroczna i posepna jego kontynuacja. Egipcjanom dawala nadzieje wiara w niezniszczalnosc ciala ludzkiego, przynajmniej ciala tych, ktorych wladza byla niezniszczalna za zycia. Zydzi ujmowali fakt smierci realistycznie i byli zdolni pogodzic sie z idea zaglady indywidualnego istnienia dzieki wizji szczescia i sprawiedliwosci, ktore ludzkosc ma w koncu osiagnac na tym swiecie. Chrzescijanstwo odebralo smierci jej realnosc i usilowalo pocieszyc nieszczesliwego czlowieka obietnica zycia po smierci. Nasza epoka smierc po prostu ignoruje, odrzucajac tym samym jeden z fundamentalnych aspektow zycia. Zamiast pozwolic swiadomosci smierci i cierpienia stac sie jednym z najsilniejszych bodzcow zyciowych, podstawa ludzkiej solidarnosci, doswiadczeniem, bez ktorego radosc i entuzjazm pozbawione sa intensywnosci i glebi - jednostka zmuszona jest ja tlumic. Jak to jednak zawsze bywa z tlumieniem, elementy tlumione, przez samo usuniecie ich z pola widzenia, nie zostaja bynajmniej zlikwidowane. Tak wiec lek przed smiercia wiedzie wsrod nas swoj nielegalny zywt. Istnieje w dalszym ciagu, mimo ze usilujemy go odrzucic; tyle ze tlumiony, staje sie lekiem bezplodnym. Oto jedno ze zrodel plytkosci innych doswiadczen i niepokoju przenikajacego swiat; to takze, smiem twierdzic, tlumaczy ogromne sumy wydawane przez Amerykanow na pogrzeby.

W procesie tlumienia uczuc nowoczesna psychiatria odgrywa dwuznaczna role. Z jednej strony Freud, jej najwybitniejszy przedstawiciel, zdruzgotal fikcyjny obraz racjonalnego, celowego charakteru ludzkiego umyslu i odkryl sciezke, ktora wiedzie w glab ludzkich namietnosci. Z drugiej strony psychiatria, wzbogacona tymi osiagnieciaми Freuda, byla powszechnie wykorzystywana jako narzedzie do manipulowania osobowoscia ludzka. Wielu psychiatrow, nie wylaczajac psychoanalitikow, kreslilo obraz normalnej osobowosci, ktora nigdy nie jest nadmiernie smutna, nazbyt gniewna ani zbyt podniecona. Uzywano takich slow jak infantylny albo neurotyczny na okreslenie typow albo rysow osobowosci, ktore nie pokrywaly sie z konwencjonalnym wzorem normalnego osobnika. Ten rodzaj wplywu bywa bardziej niebezpieczny od dawnych szczerych sposobow nazywania rzeczy po imieniu. Wtedy czlowiek wiedzial przynajmniej, ze istnieje okreslona osoba czy doktryna, ktora go krytykuje, mogl wiec odparowac cios. Kto jednak moze odparowywac ciosy nauki ?

To samo zniekształcenie, jakie zachodzi w dziedzinie uczuc i wzruszen, dotyczy samodzielnego myslenia. Juz w poczatkach wychowania zniecheca sie ludzi do samodzielnego myslenia i wtacza im do glowy gotowe mysli. Nietrudno zaobserwować, jak sie to praktykuje z malymi dziećmi. Plona z ciekawosci do swiata, chca go lapczywie zagarniac zarowno fizycznie, jak i umyslowo. Chca poznac prawde, skoro jest to najpewniejszy sposob zorientowania sie w dziwnym i wielkim swiecie. Tymczasem nie bierze sie ich powaznie, i wychodzi na jedno, czy ta postawa przybiera jawna forme lekcewazenia, czy tez owej lekkiej protekcyjnalnosc, z jaka odnosimy sie zazwyczaj do ludzi slabyh i pozbawionych wladzy (takich wlasnie jak dzieci, starcy albo chorzy). Chociaz ten sposob traktowania juz sam przez sie odstrecza od samodzielnego myslenia, pojawia sie tu jeszcze inne, gorsze obciazenie: nieszczerosc - czesto nie zamierzona, ale typowa dla zachowania sie przecietnych ludzi doroslyh w stosunku do dziecka. Czesciowo polega ona na fikcyjnym obrazie swiata, jaki sie dziecku przekazuje, obrazie rownie uzytecznym, jak uzyteczne bylyby instrukcje co do zycia na Arktyce dla kogos, kto pyta, jak przygotowac sie do wyprawy na Sahare. Obok tego ogolnie bladnego obrazu swiata prezentuje sie jeszcze wiele klamstw szczegolnych, majacyh na celu ukrycie faktow, ktore dorosli z tych czy innych przyczyn chca zataic przed dziećmi. Przyjmuje sie, ze o roznych sprawach - poczawszy od zlego humoru, racjonalizowanego jako sluszne niezadowolenie z powodu zachowania dziecka, a na wspolzyciu plciowym rodzicow i ich

sporach skonczywszy - dziecko nie powinno wiedziec, i szorstko lub grzecznie ucina jego dociekania w tym wzgledzie.

Tak przysposobione dziecko idzie do szkoly podstawowej albo i sredniej. Pragne wspomniec pokrotce o kilku stosowanych dzis metodach wychowawczych, ktorych rezultatem jest poglebiajaca sie niechec do samodzielnego myslenia. Jedna z nich - to nacisk, jaki sie kladzie na znajomosc faktow, a raczej - powiedzialbym - na informacje. Dominuje tu patetyczny zabobon, ze poznawanie coraz wiekszej ilosci faktow prowadzi do poznania rzeczywistosci. Glowcy uczniow wypelnia sie setkami luznych i nie powiazanych informacji; przyswajanie sobie coraz to nowych faktow zabiera im czas i energie i w efekcie pozostawia niewiele czasu na myslenie. Co prawda, myslenie bez znajomosci faktow staje sie jalowa fikcja, lecz same informacje bywaja nieraz rownie wielka przeszkoda w mysleniu jak ich brak.

Inna pokrewna metoda zniechęcania do samodzielnego myslenia jest traktowanie wszelkiej prawdy jako wzglednej³. Prawde przedstawia sie jako pojecie metafizyczne i jesli ktos wspomni, ze chce odkryc prawde, to w oczach postepowych myslicieli naszego wieku uchodzic bedzie za czlowieka zacofanego. Glosza oni, ze prawda to sprawa zupelnie subiektywna, nieomal rzecz gustu. Postepowanie naukowe musi byc wolne od czynnikow subiektywnych i dazyc do bezinteresownego i beznamietnego ukazania swiata. Naukowiec powinien podchodzic do faktow tak, jak chirurg podchodzi do pacjenta, z wysterylizowanymi rekami. Rezultatem tego relatywizmu, ktory czesto wystepuje pod nazwa empiryzmu lub pozytywizmu albo rekomenduje sie jako zainteresowany poprawnym uzyciem slow, jest to, ze myslenie zatracza swoj zasadniczy bodziec - pragnienia i zainteresowania osoby, ktora mysli, a nabiera cech maszyny do rejestrowania faktow. Jak bowiem myslenie rozwinelo sie glownie z potrzeby opanowania zycia materialnego, tak szukanie prawdy tkwi korzeniami w zainteresowaniach i potrzebach jednostek i grup spolecznych. Bez tych zainteresowan brakloby bodzca do szukania prawdy. Zawsze istnieja grupy, ktorych interesom prawda sprzyja; przedstawiciele tych grup byli pionierami mysli ludzkiej. Istnieja tez grupy, ktorych interes lezy w ukrywaniu prawdy; tylko w tym wypadku dbalosc o wlasna korzysc moze byc szkodliwa dla sprawy prawdy. Problem nie polega wiec na tym, ze w gre wchodzi czyjs interes, lecz na tym, jakiego rodzaj u interes wchodzi w gre. Mozna rzec, ze jesli kazdy czlowiek teskni za prawda, to teskni dlatego, ze kazdy jej potrzebuje.

Dotyczy to przede wszystkim orientacji czlowieka w swiecie zewnetrznym, szczegolnie zas odnosi sie do dziecka. Jako dziecko kazdy czlowiek przechodzi przez okres bezsilnosci, a prawda jest jedna z najskuteczniejszych broni tych, ktorzy sa pozbawieni sily. Lecz prawda lezy w interesie czlowieka nie tylko z uwagi na jego orientacje w swiecie zewnetrznym; jego sila zalezy w duzej mierze od znajomosci prawdy o sobie samym. Zludzenia w odniesieniu do siebie samego moga byc jak kule, uzyteczne dla tych, ktorzy nie sa zdolni chodzic o wlasnych silach; poteguja one jednak ludzka slabosc. Najwieksza sile osiaga jednostka dzieki maksymalnej integracji swojej osobowosci, a to oznacza rowniez maksymalna znajomosc samego siebie. Poznaj siebie samego - oto jedno z fundamentalnych zalecen prowadzacych do sily i szczescia czlowieka.

Poza wymienionymi juz czynnikami sa jeszcze inne, wnoszace dodatkowy zamet w to, co pozostaloby jeszcze ze zdolnosci samodzielnego myslenia u przecietnego doroslego czlowieka. W zakresie wszelkich podstawowych zagadnien jednostkowego i spolecznego bytu, w zakresie problemow psychologicznych, ekonomicznych, politycznych i moralnych ogromna czesc naszej kultury pelni dokladnie jedna funkcje - zaciemniania sprawy. Jedna z takich zaslon dymnych jest twierdzenie, ze jakies kwestie sa zbyt skomplikowane, aby przecietna jednostka mogla je zrozumiec. Tymczasem mogloby sie wydawac, ze wiele podstawowych problemow indywidualnego i spolecznego zycia jest nad wyraz prostych, w istocie tak prostych, ze od

każdego należałoby oczekiwać ich zrozumienia. Przedstawianie ich jako rzekomo ogromnie zawiłych, tak iż tylko specjalista może je pojąć, i to wyłącznie w zakresie swojej wąskiej specjalności, prowadzi w rzeczywistości - a często i w zamierzeniu, do pozbawienia ludzi wiary w ich zdolność myślenia o problemach prawdziwie istotnych. Jednostka czuje się bezradna i zagubiona w chaotycznej powodzi danych i ze wzruszającą cierpliwością czeka, aż specjaliści orzekną, co robić i dokąd dążyć.

Rezultat jest dwojaki: z jednej strony - sceptycyzm i cynizm wobec wszystkiego, co zostało powiedziane albo wydrukowane, z drugiej - dziecinna wiara we wszystko, co orzekły autorytety. Ta kombinacja cynizmu i naiwności jest nad wyraz typowa dla nowoczesnego człowieka. Jej głównym skutkiem jest niechęć do samodzielnego myślenia i decydowania.

Inny sposób paralizowania krytycznego myślenia polega na niszczeniu wszelkich ustrukturalizowanych obrazów świata. Fakty zatracają jakość, która mogą posiadać tylko jako części ustrukturalizowanej całości, a zachowują jedynie znaczenie abstrakcyjne, ilościowe; każdy fakt - to po prostu jeszcze jeden fakt, a liczy się tylko to, czy wiemy więcej, czy też mniej. Radio, filmy i gazety sieją pod tym względem спустoszenie. W środku komunikatu o zbombardowaniu miasta i śmierci setek ludzi - albo tuż po nim - pojawia się reklama mydła czy wina. Ten sam spiker tym samym sugestywnym, przymilnym i autorytatywnym głosem, którym przekonywał słuchaczy o powadze sytuacji politycznej, poleca im szczególnie gatunek mydła produkowanego przez fabrykę opłacającą utrzymanie radiostacji. Kroniki filmowe pokazują sceny torpedowania okrętów, a zaraz po nich pokazy mody. Dzienniki przytaczają wyswiechtane myśli jakiegoś wschodzącej gwiazdki albo opisują jej śniadania, poświęcając temu tyleż miejsca i uwagi co relacjom o wybitnych wydarzeniach naukowych czy artystycznych.

Wszystko to sprawia, że na docierające do nas wiadomości przestajemy reagować w sposób normalny. Przestajemy się entuzjasmować, tracimy zdolność wzruszania się i zmysł krytyczny, wskutek czego nasz stosunek do wydarzeń na świecie staje się powierzchowny i przybiera charakter zobojetnienia. W imię wolności odbiera się życiu wszelką spójną strukturę. Rozpada się ono na wiele drobnych oddzielnych części, pozbawionych jako całość wszelkiego sensu. Jednostka pozostawiona jest sama sobie z tymi cząstkami, jak dziecko ze swoimi klockami; różnica polega na tym, że dziecko wie, co to jest dom, może zatem w klockach, którymi się bawi, rozpoznać części składowe domu; tymczasem dorośli nie dostrzegają znaczenia całości, której części dostają mu się w ręce. Oszolomiony i zalekniony, nie przestaje wpatrywać się w te małe, nic nie znaczące kawałki.

To, co powiedzieliśmy o braku oryginalności w odczuwaniu i myśleniu, odnosi się również do aktów woli. Uchwycić to jest rzeczą szczególnie trudną; wydaje się, że człowiek współczesny pragnie aż nadto wielu rzeczy i jedynym jego problemem zdaje się polegać na tym, że chociaż wie, czego chce, nie może tego mieć. Cała nasza energia zużywamy na zdobywanie tego, co chcemy mieć, i większość ludzi nigdy nie kwestionuje podstawowej przesłanki tej aktywności, tego mianowicie, że wie, czego naprawdę chce. Ludzie nie zastanawiają się, czy cele, ku którym zmierzają, są tym, czego sami pragną. W szkole chcą mieć dobre stopnie; jako dorośli chcą odnosić sukcesy, zarabiać coraz więcej pieniędzy, zdobyć więcej prestiżu, kupić lepszy samochód, bawić się itp. Kiedy jednak pośród całej tej obłakanczej aktywności zastanawia się przez chwilę nad tym wszystkim, ogarnia ich wątpliwość:

A jeśli dostanę tę nową posadę, jeżeli kupię lepszy samochód lub uda mi się odbyć tę podróż - co wtedy? Jaki z tego pożytek? Czy rzeczywiście pragnę tego wszystkiego? Czy nie gonię za jakimś celem, który ma mnie rzekomo uszczęśliwić, a wymyka mi się z chwila, gdy go osiągnę?

Kiedy człowieka opadną podobne wątpliwości, budzi się w nim przerażenie; wstrząsają one

bowiem sama podstawa całej jego aktywności, jego pewnością, że wie, czego chce. Toteż ludzie usiłują możliwie szybko pozbyć się tych kłopotliwych myśli. Sadzą, że naszły ich one dlatego, że byli zmęczeni albo przygnębieni - i w dalszym ciągu gonia za celami, które uważają za własne.

Wszystko to świadczy jednak o mglistym uświadamianiu sobie tej prawdy, że człowiek współczesny żyje w złudzeniu, iż wie, czego chce, gdy w istocie chce jedynie tego, czego się oden wymaga. Aby zaakceptować tę prawdę, trzeba sobie uprzytomnić, że wiedzieć, czego się istotnie chce, nie jest - jak myśli większość ludzi - rzeczą łatwą, lecz jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed każdą istotą ludzką. Jest to problem, który gorączkowo usiłujemy ominąć, przyjmując gotowe cele - za własne. Człowiek współczesny gotów jest ponieść największe ryzyko, by osiągnąć cele, będące rzekomo jego celami; lecz bezgranicznie boi się ryzyka i odpowiedzialności, jaką musiałby ponieść wyznaczając sobie własne cele. Często bierze się mylnie intensywną działalność za dowód dobrowolnego działania, chociaż wiadomo, że może to być działanie nie bardziej spontaniczne niż u aktora albo osoby zahipnotyzowanej. Każdy z aktorów po zapoznaniu się z głównym wątkiem sztuki może z werwa grać przydzieloną sobie rolę, a nawet samemu uzupełnić swój tekst i pewne szczegóły akcji. A przecież gra on tylko rolę wyznaczoną.

Szczególne trudności w rozeznaniu, do jakiego stopnia nasze pragnienia - podobnie jak myśli i uczucia - są nam w rzeczywistości narzucone z zewnątrz, wiążą się ściśle z problemem władzy i wolności. W dziejach nowożytnych autorytet Kościoła przejął państwo, autorytet państwa zastąpił sumienie, a w naszej epoce rolę tę objęła z kolei bezimienna władza zdrowego rozsądku i opinii publicznej jako narzędzi konformizacji. A że wyzwoliliśmy się spod dawnych jawnych autorytetów władzy, nie dostrzegamy, że staliśmy się ofiarą nowych autorytetów. Staliśmy się automatami żyjącymi w złudzeniu, że są istotami rozporządzającymi własną wolą. Dzięki temu złudzeniu jednostka nie uświadamia sobie niebezpieczeństwa; ale na tym kończy się cała pomoc, jaką daje złudzenie. W istocie rzeczy "ja" jednostki ulega osłabieniu, na skutek czego czuje się ona bezsilna i nad wyraz niepewna. Żyje w świecie, z którym straciła prawdziwą łączność, gdzie każdy i wszystko zostało zinstrumentalizowane, gdzie jednostka stała się częścią zbudowanej własnymi rękami maszyny. Człowiek myśli, czuje i chce tak, jak mu się wydaje, że powinien myśleć, czuć i chcieć; w toku tego procesu zatracą swoje "ja", bez którego nie ma prawdziwego bezpieczeństwa wolnej jednostki.

Utrata własnego "ja" wzmogła potrzebę dostosowania się do obowiązujących wzorów, rezultatem jej bowiem było głębokie zważenie we własną tożsamość. Jeśli jestem tylko tym, czym w moim przekonaniu powinienem być - to kim jestem? Widzieliśmy, że wątpliwości co do własnego "ja" zaczęły się wraz z upadkiem średniowiecznego porządku, w którym jednostka zajmowała swe bezsporne miejsce w ustalonym ładzie. Tożsamość jednostki stanowiła już od czasów Kartezjusza największy problem nowożytnej filozofii. Dzisiaj przyjmujemy za pewnik, że my to my. Niemniej wątpliwości co do nas samych istnieją w dalszym ciągu, a może nawet wzrosły. Tym uczuciom współczesnego człowieka dał wyraz Pirandello w swoich sztukach. Zaczyna on od pytania:

Kim jestem?

Jaki mam dowód swojej tożsamości poza kontynuacją mojego fizycznego "ja"?

Odpowiedź jego nie jest - jak u Kartezjusza - afirmacja indywidualnego "ja", lecz jego negacja; nie posiadam tożsamości, nie mam żadnego "ja" poza tym, które jest odbiciem tego, co inni chcą we mnie widzieć. Jestem takim, jakim mnie pragniesz....

Utrata tożsamości sprawia więc, że dostosowanie się do obowiązujących wzorów staje się sprawą jeszcze bardziej nagłą; znaczy to, że człowiek może być siebie pewnym tylko wtedy, gdy żyje tak, jak tego inni od niego oczekują. Jeżeli nie będziemy żyli zgodnie z tym obrazem, nie tylko narazimy się na krytykę i jeszcze większą izolację, ale ryzykujemy utratę tożsamości

naszej osobowosci, co jest rownoznaczne z grozba utraty zdrowych zmyslow.

Spełniając oczekiwania innych, nie wyróżniając się, człowiek tłumi wątpliwości co do swej tożsamości i osiąga pewien stopień bezpieczeństwa. Ale drogo to okupuje. Rezygnacja ze spontaniczności i indywidualności prowadzi do zablokowania życia. Choć żywy biologicznie, człowiek staje się emocjonalnie i umysłowo martwym automatem. Wykonuje czynności życiowe - ale życie przesypuje mu się przez palce niczym piasek. Za fasadą optymizmu i zadowolenia współczesny człowiek jest głęboko nieszczęśliwy; w istocie znajduje się na granicy rozpacz. Desperacko łączy do idei indywidualizmu; chce być inny i nie ma dla niego lepszej rekomendacji niż ta, że coś jest inne. Kupując bilet kolejowy, dowiadujemy się, jak się nazywa kasjer, który nas obsługuje; torebki ręczne, karty do gry i przenosne radia mają charakter osobisty dzięki umieszczeniu na nich inicjałów właściciela. Wszystko to wskazuje na głód odmienności, są to jednak już tylko szczątki indywidualizmu. Człowiek nowoczesny jest zadowolony z życia. Nie mogąc jednak jako automat doświadczać życia rozumianego jako spontaniczna aktywność, chwytają się zastępczo każdego rodzaju podniecy i dreszczyku; emocji picia, sportów, przeżywania zastępczo wzruszeń fikcyjnych postaci na ekranie.

Jakie zatem jest znaczenie wolności dla człowieka współczesnego?

Uwolnić się od zewnętrznych więzów, które mogłyby go kępować w działaniu i myśleniu według własnych upodobań. Miałby swobodę postępowania wedle własnej woli, gdyby wiedział, czego chce, co myśli i co czuje. Lecz on nie wie. Nagina się do bezimiennych autorytetów i przyswaja sobie jakieś "ja", które nie jest jego. Im usilniej to czyni, tym bardziej czuje się bezsilny i tym bardziej musi się nagiąć do oczekiwań innych. Mimo pozorów optymizmu i inicjatywy, człowiek współczesny przepojony jest głębokim uczuciem niemocy, która sprawia, że martwym wzrokiem wpatruje się w zbliżającą się katastrofę, jak gdyby był tknięty paralizem.

Przyglądając się ludziom powierzchownie, odnosimy wrażenie, że tak w życiu ekonomicznym, jak i społecznym funkcjonują nie najgorzej; byłoby jednak rzeczą niebezpieczną przeoczyć kryjące się za tą błyszczącą powłoką głębokie poczucie braku szczęścia. Kiedy życie przestaje coś znaczyć, bo jest nie spełnione, człowiek popada w rozpacz. Ludzie nie umierają spokojnie z głodu fizycznego; nie umierają też spokojnie z głodu psychicznego. Jeżeli w wypadku osoby normalnej interesujemy się jedynie jej potrzebami ekonomicznymi, jeśli nie dostrzegamy nieswiadomego cierpienia typowego dla osoby zautomatyzowanej, oznacza to, że jesteśmy ślepi na niebezpieczeństwo zagrażające naszej kulturze u jej podstaw psychologicznych: gotowość zgody na każdą ideologię i każdego wodza, który przyrzeka rozrywkę i proponuje strukturę polityczną i symbole mające rzekomo wnieść ład i znaczenie w życie jednostki. Rozpacz ludzkiego automatu to podatny grunt dla politycznych celów faszyzmu.

7.2. Wolność i spontaniczność.

Książka niniejsza zajmowała się dotąd jednym aspektem wolności: bezsilnością i poczuciem zagrożenia izolowanej jednostki w nowoczesnym społeczeństwie; jednostki, która wyzwoliła się z wszelkich więzów, nadających niegdyś życiu sens i poczucie bezpieczeństwa. Przekonał się, że człowiek nie może zniesić izolacji; izolowany, staje całkowicie bezradny w obliczu świata zewnętrznego, który napawa go głębokim lękiem; izolacja unicestwiła też dla niego jedność świata, przez co stracił wszelki punkt orientacji. Zważył zatem w sobie samego, w sens życia, a w końcu i w istnienie jakiegokolwiek zasady, według której mógłby postępować. Zarówno bezradność, jak zwątpienie paraliżują życie, i żeby żyć,

człowiek stara się uciec od wolności - wolności negatywnej. Dostaje się w nowe wiezy. Wiezy te różnią się od pierwotnych, z których nie wyrwał się całkowicie, mimo że uległ autorytetom władzy czy też grupy społecznej. Ucieczka nie przywraca mu utraconego poczucia bezpieczeństwa, lecz pomaga jedynie zapomnieć o swoim "ja" jako wyodrębnionym jestestwie. Człowiek zyskuje nowe, kruche bezpieczeństwo kosztem utraty integralności swego indywidualnego "ja". Woli stracić swoje "ja", niż znosić samotność. Tak więc wolność - jako wolność od - prowadzi do ponownego uwięzienia.

Czyżby analiza nasza skłaniała nas do wniosku, że znaleźliśmy się w błędnym kole, które toczy się od wolności do nowej zależności? Czy wolność od wszystkich pierwotnych wiezów czyni człowieka tak samotnym i izolowanym, że musi on niechętnie uciekać w nowe wiezy? Czy niezależność i wolność są identyczne z izolacją i strachem? A może istnieje jakiś stan wolności pozytywnej, w którym jednostka żyje jako niezależne "ja" i nie tylko nie jest izolowana, lecz przeciwnie - jest zjednoczona ze światem, z innymi ludźmi, z przyrodą?

Chcemy wierzyć, że odpowiedź będzie pozytywna, że proces wzrastającej wolności nie stanowi błędnego koła i że człowiek może być wolny, a jednak nie samotny, krytyczny, a jednak nie przepojony wątpliwościami, niezależny, a jednak stanowiący integralną część ludzkości. Wolność to człowiek może osiągnąć przez realizację swojego "ja", przez bycie samym sobą. Czym jest zatem realizacja swego "ja"? Idealistyczni filozofowie wierzyli, że samourzeczywistnienie osiągalne jest jedynie przez intelektualny wgląd w samego siebie. Nalegali, aby osobowość ludzką rozszcześcić na dwoje, tak iżby natura ludzka została stłumiona i by strzec jej miał ludzki rozum. Jednak w wyniku tego rozszczępienia nie tylko uczuciowe życie człowieka, lecz również jego zdolności intelektualne doznały okaleczenia. Rozum stawszy się strażnikiem mającym pilnować swego więźnia - naturę, sam stał się więźniem, i tak obie strony ludzkiej osobowości, rozum i uczucie, uległy okaleczeniu. Wydaje nam się, że urzeczywistnienie własnego "ja" dokonuje się nie tylko w akcie myślenia, ale także przez realizację całej osobowości, w czynnym wyrażaniu emocjonalnych i intelektualnych potencji człowieka. Potencje te tkwią w każdym, a realizują się tylko w takim stopniu, w jakim zostały wyrażone. Innymi słowy wolność pozytywna polega na spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości.

Poruszamy tu jeden z najtrudniejszych problemów psychologii: problem spontaniczności. Próba adekwatnego rozpatrzenia tego problemu wymagałaby oddzielnej książki. Ale już na podstawie tego, co zostało dotąd powiedziane, będziemy mogli drogą kontrastu zrozumieć istotę działalności spontanicznej. Nie jest ona aktywnością przymusową, w którą jednostka zostaje wpędzona przez swoją izolację i bezsilność; nie jest też aktywnością automatu, polegająca na bezkrytycznym przyswajaniu sobie wzoru poddawanego z zewnątrz. Aktywność spontaniczna jest to wolna aktywność własnego "ja" i z psychologicznego punktu widzenia zawiera w sobie to, co łaciński źródłosłów słowa - sponte - znaczy dosłownie: z własnej wolnej woli. Pod słowem aktywność nie rozumiemy tu robienia czegoś, lecz szczególną właściwość twórczego działania, które może dotyczyć zarówno sfery uczuciowych, intelektualnych i zmysłowych doznań człowieka, jak i sfery woli. Jedną z przesłanek tej spontaniczności jest akceptacja całej osobowości i wyeliminowanie rozłamu między rozumem a naturą, bo tylko wtedy, kiedy człowiek nie tłumi istotnych części swojego "ja", kiedy staje się sam dla siebie przejrzysty i różne dziedziny jego życia osiągają w nim integrację u samych podstaw, aktywność spontaniczna staje się możliwa.

Chociaż spontaniczność jest w naszej kulturze zjawiskiem względnie rzadkim, nie jesteśmy jej pozbawieni całkowicie. Aby wyjaśnić, o co mi idzie, spróbuję przypomnieć czytelnikom pewne przykłady spontaniczności dostrzegalne dla wszystkich.

Zacznijmy od tego, że znamy jednostki, które są - albo były - spontaniczne, których myślenie,

czucie i działanie stanowiły ekspresję ich samych, nie zaś człowieka-automatu. Jednostki te przeważnie znamy jako artystów. I rzeczywiście, artyście możemy określić jako jednostkę, która umie się wypowiedzieć spontanicznie. Gdyby taka miała być definicja artysty - tak właśnie określił go Balzac - wtedy pewnych filozofów i naukowców należałoby także nazywać artystami, podczas gdy inni byłiby od nich tak różni, jak starszy fotograf od twórczego malarza. Bywają też jednostki, które, jakkolwiek pozbawione zdolności - a może tylko wprawy - w wypowiedzaniu samych siebie obiektywnymi środkami, jak to czynią artyści, również odznaczają się spontanicznością. Co prawda, pozycja artysty jest nader chwiejna, respektuje się bowiem indywidualność i spontaniczność tylko tego artysty, który zdobył uznanie; jeśli natomiast nie potrafi on sprzedawać swojej sztuki, będzie u współczesnych uchodził za dziwaka, za neurotyka. Pod tym względem artysta znajduje się w sytuacji podobnej do sytuacji rewolucjonisty na przestrzeni wieków. Rewolucjonista, który odniósł sukces, jest mezem stanu; rewolucjonista, któremu się nie powiodło, jest przestępca.

Inny przykład spontaniczności spotykamy u dzieci. Mają one zdolność prawdziwie własnego odczuwania i myślenia; ich spontaniczność objawia się w tym, co mówią i co myślą, a także w uczuciach, które wyrażają ich twarze. Gdyby zadać sobie pytanie, na czym dla większości ludzi polega urok małych dzieci, sądzić, że poza względami konwencjonalnymi i sentymentalnymi odpowiedź brzmiałaby: na spontaniczności. Porusza ona każdego, kto jest jeszcze na tyle żywotny, że nie stracił zdolności jej dostrzegania. Faktem jest, że nic na świecie bardziej nie pociąga i nie przekonuje niż spontaniczność; niezależnie, czy jest to spontaniczność dziecka, czy artysty, czy wreszcie innych osób, które nie dadzą się zaliczyć do określonej grupy wieku czy zawodu.

Większość z nas może zaobserwować u siebie przynajmniej momenty spontaniczności, które są jednocześnie chwilami prawdziwego szczęścia. Czy to będzie świeże i spontaniczne wrażenie odniesione przy oglądaniu krajobrazu, czy narodziny jakiejś prawdy będącej rezultatem naszego myślenia, czy zmysłowa rozkosz nie wpadająca w stereotyp, czy wzbierająca miłość do drugiej osoby - w takich momentach wszyscy odczuwamy, czym jest akt spontaniczny, i możemy sobie wyobrazić, czym mogłoby być życie, gdyby doznania te nie były tak rzadkie i tak mało kultywowane.

Dlaczego działalność spontaniczna stanowi odpowiedź na problem wolności? Powiedzieliśmy, że sama wolność negatywna czyni z jednostki istotę izolowaną, której związek ze światem jest luźny, a stosunek do niego nieufny, i której "ja" jest słabe i stale zagrożone. Spontaniczna aktywność jest jedynym sposobem przezwyciężenia leku przed terrorem samotności bez poświęcania integralności własnego "ja"; w spontanicznej bowiem realizacji swojego "ja" człowiek na nowo jednoczy się ze światem - z ludźmi, z naturą i z samym sobą. Główny komponent takiej spontaniczności stanowi miłość, ale nie miłość w sensie roztopienia własnego "ja" w drugiej osobie, nie miłość jako posiadanie tej osoby, lecz miłość jako spontaniczna afirmacja innych, jako zjednoczenie jednostki z innymi, oparte na zachowaniu własnego "ja". Dynamiczny charakter miłości polega właśnie na tym przeciwstawieniu; na tym, że wypływa ona z potrzeby przezwyciężenia odosobnienia, że prowadzi do jedności - a zarazem nie eliminuje indywidualności. Drugim komponentem jest praca; i znowu praca nie w sensie działalności przymusowej, której celem jest ucieczka od samotności, ani nie jako taki stosunek do przyrody, który po części jest dominacją człowieka nad przyrodą, po części zaś prowadzi go do niewoli i ukorzenia się przed wytworami własnych rąk - ale praca pojęta jako twórczość, w której człowiek jednoczy się z przyrodą w twórczym akcie. To, co mówimy o miłości i pracy, odnosi się także do każdego spontanicznego działania, czy to będzie chodziło o realizację przyjemności zmysłowych, czy też o uczestnictwo w życiu politycznym społeczeństwa. Indywidualne "ja" afirmuje się w tym działaniu, jednocząc się zarazem z ludźmi i przyrodą. Podstawowa dychotomia ludzkiej wolności - narodziny indywidualności i ból samotności -

zostaje zniesiona na wyzszym etapie dzięki spontanicznemu działaniu człowieka.

W każdej spontanicznej aktywności jednostka ogarnia cały świat. Jej indywidualne "ja" nie tylko pozostaje nienaruszone ale staje się silniejsze i mocniej skonsolidowane. Bowiem

"ja" jest na tyle silne, na ile jest aktywne.

Prawdziwa siła nie polega na samym posiadaniu ani własności materialnej, ani właściwości duchowych, takich jak uczucia czy myśli. Nie polega też na używaniu i manipulowaniu przedmiotami; to czego używamy, nie jest nasze tylko dlatego, że tego używamy. Nasze jest tylko to, z czym jesteśmy autentycznie powiązani przez naszą twórczą aktywność - obojętne, czy będzie to osoba, czy przedmiot nieożywiony. Jedynie wartości zrodzone z naszej aktywności spontanicznej przydają siłę naszemu "ja" i tym samym tworzą podstawę jego integralności. Niezdolność działania spontanicznego, wyrażania tego, co się naprawdę czuje i myśli, i wynikająca stąd konieczność ukazywania innym i sobie swego fałszywego "ja" - oto źródło poczucia niższości i słabości. Czy jesteśmy tego świadomi, czy nie, niczego się bardziej nie wstydzimy aniżeli tego, że nie jesteśmy sobą; nic natomiast nie daje nam większego szczęścia i większego powodu do dumy niż myśleć, czuć i mówić to, co od nas samych pochodzi.

Wynika stąd, że ważna jest aktywność jako taka, sam proces, a nie rezultat. W naszej kulturze postępujemy, jakby było odwrotnie. Produkujemy nie dla konkretnego zaspokojenia, lecz dla abstrakcyjnego celu sprzedaży naszego towaru; sadzimy, że każda rzecz, obojętne: materialna czy niematerialna, możemy uzyskać drogą kupna, że w ten sposób rzeczy stają się nasze, niezależnie od twórczego wysiłku, jaki im poświęcimy. Podobnie traktujemy nasze cechy osobiste oraz rezultaty naszych wysiłków: jako towar dający się sprzedać za pieniądze, prestiż i władzę. Tak więc akcent przesuwa się z satysfakcji towarzyszącej aktywności twórczej na wartość gotowego produktu. Tym samym człowiek traci jedyne źródło prawdziwego szczęścia - aktywnie przeżywanie chwili bieżącej - i goni za marą, która rozwiewa jego złudzenia w momencie, kiedy myśli, że ją osiągnął - za zwodniczym szczęściem zwanym powodzeniem.

Człowiek, który dzięki spontanicznej aktywności urzeczywistnia swoje "ja" i w ten sposób wiąże się ze światem, przestaje być izolowanym atomem; on i świat stają się częściami strukturalnej całości; jednostka zajmuje należne jej miejsce i to uwalnia ją od wątpliwości co do niej samej i sensu życia. Owe wątpliwości wywodziły się z odosobnienia i zablokowania życia; jeśli człowiek nie musi żyć ani pod przymusem, ani jak automat, lecz spontanicznie, wątpliwości znikają. Ma świadomość siebie jako jednostki aktywnej i twórczej; zaczyna pojmować, że życie ma tylko jeden sens: sam akt życia jako taki.

Jeśli jednostka przezwycięży podstawowe wątpliwości dotyczące jej samej i jej miejsca w życiu, jeżeli zwiąże się ze światem w akcie życia spontanicznego, zyska na sile jako jednostka i zapewni sobie bezpieczeństwo. Bezpieczeństwo to różni się jednak od tego, które charakteryzuje stan przedindywidualistyczny w tym samym stopniu, w jakim nowy związek ze światem różni się od więzi pierwotnej. Źródłem nowego bezpieczeństwa nie jest ochrona jednostki przez wyższą władzę zewnętrzną; bezpieczeństwo to nie eliminuje też tragizmu życia. Nowe bezpieczeństwo jest dynamiczne; nie zapewnia go cudza ochrona, lecz własna spontaniczna aktywność człowieka. Jest to bezpieczeństwo, które można przez tę aktywność w każdej chwili osiągnąć. Jest to bezpieczeństwo, które daje tylko wolność; i nie karmi się ono złudzeniami, wyeliminowało bowiem warunki, które do złudzeń zmuszały.

Wolność pozytywna jako realizacja własnego "ja" wymaga pełnej afirmacji jedyności człowieka. Ludzie rodzą się równi, lecz zarazem różni. Podstawowa różnica stanowi dziedzictwo fizjologiczne i umysłowe, z którym się wchodzi w życie, na to zaś nakłada się szczególnie splót napotkanych okoliczności i zdobytych doświadczeń. Taka indywidualna baza

osobowości jest równie niepowtarzalna, jak niepowtarzalny jest pod względem fizycznym każdy organizm. Autentyczny rozwój człowieka jest zawsze oparty na tej szczególnej bazie; jest to wzrost organiczny, rozwijanie się załazka właściwego jednej i tylko jednej osobie. Natomiast nie jest wzrostem organicznym rozwój człowieka-automatu. Tu rozwój podstaw własnego "ja" jest zahamowany i nakłada się na nie "ja" pozorne, będące w zasadzie - jak to widzieliśmy - wcieleniem obcych wzorów myślenia i odczuwania. Wzrost organiczny jest możliwy tylko pod warunkiem maksymalnego respektowania swoistości "ja" zarówno u innych osób, jak i w nas samych. Ten szacunek dla jedyności "ja" i jego kultywacja jest najcenniejszym osiągnięciem kultury - i właśnie to osiągnięcie znajduje się dziś w niebezpieczeństwie.

Jedność "ja" w żadnym wypadku nie zaprzecza zasadzie równości. Teza, że ludzie rodzą się równi, implikuje, że wszyscy dzielą te same fundamentalne ludzkie właściwości, ten sam podstawowy los ludzkich istot, że wszyscy mają to samo przyrodzone prawo do wolności i szczęścia. Dalej oznacza, że ich wzajemne stosunki polegać mają na solidarności, a nie na relacji dominacja - uległość. Koncepcja równości nie znaczy natomiast, że wszyscy ludzie są jednakowi. Taka koncepcja równości wywodzi się z roli, jaką człowiek odgrywa dziś w sferze ekonomicznej. W stosunku między kupującym a sprzedającym wyeliminowane zostały konkretne różnice osobowości. W sytuacji tej liczy się tylko jedno: że jeden ma coś do sprzedania, a drugi ma pieniądze, by to kupić. W życiu ekonomicznym człowiek nie różni się od drugiego człowieka; natomiast jako rzeczywiste osoby ludzie różnią się od siebie i istota ich jednostkowego bytu jest kultywowanie własnej niepowtarzalności.

Wolność pozytywna implikuje również zasadę, że nie ma wyższej władzy nad to niepowtarzalne indywidualne "ja"; że człowiek jest środkiem i celem swego życia; że wzrost i realizacja ludzkiej indywidualności jest zadaniem, którego nigdy nie wolno podporządkować innemu, rzekomo godniejszemu celom. Interpretacja ta może wzbudzić poważne obiekcje. Czyż nie postuluje nieokielzanego egotyzmu? Czyż nie jest negacją idei poświęcenia się dla jakiegoś ideału? Czy jej akceptacja nie doprowadziłaby do anarchii? Na pytania te odpowiedzieliśmy już - pośrednio i bezpośrednio - w naszych poprzednich rozważaniach. Są one jednak zbyt dla nas ważne, abysmy nie mieli podjąć raz jeszcze próby wyjaśnienia problemu i uniknięcia nieporozumień.

Twierdzenie, że człowiek nie powinien podlegać niczemu, co jest ponad nim, nie podważa godności ideałów. Przeciwnie, jest ich najsilniejszą afirmacją. Zmusza nas to jednak do podjęcia krytycznej analizy pojęcia ideału. Uważa się dziś powszechnie, że ideałem jest wszelki zamiar, którego realizacja nie pociąga za sobą korzyści materialnych; coś, czemu człowiek skłonny jest poświęcić swe egotystyczne cele. Jest to czysto psychologiczna - i z tej racji relatywistyczna - koncepcja ideału. Z tego subiektywistycznego punktu widzenia faszysta powodowany pragnieniem podporządkowania się wyższej władzy, a jednocześnie zawładnięcia innymi, jest w równym stopniu idealista, co człowiek walczący o równość ludzką. Wychodząc z tych założeń, nigdy nie rozstrzygniemy problemu ideałów.

Musimy rozważyć różnice między ideałem prawdziwym a fikcyjnym, różnice równie fundamentalną, jak różnica między prawdą a fałszem. Wszystkie prawdziwe ideały mają jedną cechę wspólną: wyrażają pragnienie czegoś, co nie zostało jeszcze dokonane, ale co jest pożądanym ze względu na szczęście jednostki⁴. Nie zawsze wiemy, co posłuży temu celowi, możemy też nie zgadzać się co do funkcji, jaką ten czy inny ideał pełni w procesie ludzkiego rozwoju, nie jest to jednak powód, aby akceptować relatywizm, który głosi, że nie możemy wiedzieć, co świat posuwa naprzód, a co go hamuje. Nie zawsze wiemy, które pożywienie jest zdrowe, a które nie, nie wyciągamy jednak z tego wniosku, że nie ma żadnego sposobu rozpoznania trucizny. Podobnie, jeśli chcemy, możemy się dowiedzieć, co jest trucizną dla

zycia duchowego. Wiemy, że ubóstwo, zastraszenie, izolacja są przeciwne życiu; że wszystko, co służy wolności i przydaje człowiekowi odwagi i siły, aby być sobą, jest za życiem. Co dla człowieka jest dobre, a co złe, nie jest pytaniem metafizycznym, lecz empirycznym, na które można znaleźć odpowiedź na podstawie analizy natury ludzkiej i wpływu, jaki określone warunki wywierają na człowieka.

Ale co począć z idealami typu faszystowskiego, niechybnie skierowanymi przeciw życiu? Jak pojąć fakt, że ludzie wyznają te fałszywe ideały równie żarliwie, jak inni ideały prawdziwe? Odpowiedziałyby pewne względy psychologiczne. Zjawisko masochizmu wskazuje, że ludzie mogą chcieć cierpieć czy ulegać innym. Niewątpliwie cierpienie, uległość albo samobójstwo to antytezy pozytywnych celów życiowych. Mogą one jednak być subiektywnie przeżywane jako przyjemne i pociągające. Atrakcyjność tego, co jest życiowo zgubne, jest zjawiskiem zasługującym - bardziej niż jakiegokolwiek inne - na miano patologicznej perwersji. Wielu psychologów jest zdania, że doświadczanie przyjemności i unikanie cierpienia jest jedyną prawomocną zasadą kierującą ludzkim postępowaniem, lecz psychologia dynamiczna może poświadczyc, że subiektywne doznawanie przyjemności nie jest dostatecznym kryterium wartości danego zachowania w kategoriach ludzkiego szczęścia. Analiza masochistycznych objawów jest tego najlepszym przykładem. Dowodzi ona, że doznawanie przyjemności może być skutkiem patologicznej perwersji i świadczy równie mało o obiektywnym sensie tego doświadczenia, jak słodki smak trucizny o jej działaniu na organizm⁵. Tak więc dochodzimy do określenia prawdziwego ideału: jest nim każde dążenie wspierające rozwój, wolność i szczęście człowieka; natomiast ideały fałszywe określamy jako dążenia irracjonalne i powzięte pod wewnętrzny przymus, które choć subiektywnie są doznaniem atrakcyjnym (np. popęd do uległości), faktycznie przynoszą życiu szkodę. Z chwilą gdy przyjmiemy te definicje, zobaczymy, że prawdziwy ideał nie jest jakąś zawoalowaną siłą, nadrzędną wobec jednostki, ale że jest jasno sformulowanym wyrazem najwyższej afirmacji własnego "ja". Tym samym wszelki ideał przeciwny tej afirmacji nie jest ideałem, lecz dążeniem patologicznym.

Tu dochodzimy do innej kwestii - sprawy poświęcenia. Czyżby nasza definicja wolności, jako niepodporządkowania się jakiegokolwiek wyższej mocy, wykluczała poświęcenie, nie wylaczając poświęcenia własnego życia?

Jest to pytanie szczególnie ważne dzisiaj, kiedy faszyzm głosi, że samopoświęcenie jest najwyższą cnotą i przez swój idealistyczny charakter wywiera na wielu ludziach głębokie wrażenie. Odpowiedź na to pytanie wynika logicznie z tego, co powiedzieliśmy dotychczas. Istnieją dwa zupełnie odmienne rodzaje poświęcenia. Jednym z tragicznych zjawisk życia jest fakt, że potrzeby naszego fizycznego "ja" mogą się kłócić z celami naszego "ja" umysłowego; że nieraz musimy poświęcić nasze "ja" fizyczne, aby zapewnić sobie integralność "ja" duchowego. Takie poświęcenie ma zawsze charakter tragiczny. Śmierć nie jest nigdy słodka, nawet śmierć poniesiona w imię najwyższych ideałów. Jest zawsze niewymownie gorzka, a przecież może być równocześnie najszczytniejszym potwierdzeniem naszej indywidualności. Takie poświęcenie różni się zasadniczo od poświęcenia, które propaguje faszyzm. Tam poświęcenie nie jest najwyższą ceną, jaką człowiek musi czasem zapłacić, aby potwierdzić samego siebie, ale jest celem samym w sobie. Owo masochistyczne poświęcenie widzi spełnienie życia właśnie w jego negacji, w unicestwieniu indywidualnego "ja". Jest ono tylko najwyższym wyrazem tego, do czego faszyzm dąży we wszystkich swych odgalezieniach - unicestwienia indywidualnego "ja" i całkowitego podporządkowania go wyższej potędze. Jest to perwersja prawdziwego poświęcenia w takim samym stopniu, jak samobójstwo jest największą perwersją życia. Prawdziwe poświęcenie zakłada bezkompromisowe pragnienie duchowej integralności. Poświęcenie tych, którzy ją utracili, maskuje tylko ich moralne bankructwo.

Jeszcze jedno zastrzeżenie, na które musimy odpowiedzieć: jeżeli wolno jednostkom działać swobodnie w duchu spontaniczności, jeśli nie będą one uznawały nad sobą żadnego autorytetu, czyż nieuchronnym tego rezultatem nie będzie anarchia? Jeśli słowo anarchia ma być synonimem bezwzględego egoizmu i destruktywności, odpowiedź zależy będzie od naszego rozumienia natury ludzkiej. Mogę jedynie powołać się na to, co zostało podkreślone w rozdziale o mechanizmach ucieczki: że człowiek nie jest ani dobry, ani zły; że w życiu tkwi naturalna tendencja do wzrostu, ekspansji i ekspresji ludzkich możliwości; że jeśli życie zostało zablokowane, jeśli jednostka jest izolowana, jeśli ogarnie ją zwątpienie lub uczucie osamotnienia i bezsilności, wówczas rodzi się w niej destruktywność i żądza władzy albo potrzeba uległości. Jeśli wolność ludzka utrwali się jako wolność do, jeśli człowiek będzie mógł zrealizować swoje "ja" całkowicie i bezkompromisowo, wówczas zniknie fundamentalna przyczyna jego społecznych popędów, i tylko jednostka chora i nienormalna będzie niebezpieczna. Taka wolność nie została dotąd w dziejach ludzkości zrealizowana, była jednak i jest ideałem, któremu ludzkość zawsze była wierna, nawet jeśli często wyrażała ten ideał w formach zawyżonych i irracjonalnych. Nie ma powodu dziwić się, dlaczego historia zanotowała tak wiele okrucieństw i pasji niszczycielskiej. Jeśli jest tu coś zaskakującego - i napawającego otuchą - to fakt, iż gatunek ludzki, pomimo wszystkiego, czego ludzie doświadczali, nie tylko zachował, ale i rozwijał tyle godności, odwagi, prawości i życzliwości, na co dowodów dostarczają całe nasze dzieje i niezliczeni współczesni.

Jeśli przez anarchię rozumiemy to, że jednostka nie uznaje autorytetu żadnego rodzaju, odpowiedź znajdziemy w scharakteryzowanej uprzednio różnicy między autorytetem racjonalnym a irracjonalnym. Racjonalny autorytet - podobnie jak prawdziwy ideał - reprezentuje dążenie jednostki do wzrostu i ekspansji. Dlatego z zasady nie popada nigdy w konflikt z jednostką i jej rzeczywistymi, niepatologicznymi celami.

Teza niniejszej książki jest, że wolność ma dla współczesnego człowieka dwojakie znaczenie: wprowadził się od tradycyjnych autorytetów i stał się jednostką, ale jednocześnie poczuł się izolowany i bezsilny; stał się przy tym narzędziem służącym celom zewnętrznym, obcym jemu i innym jednostkom; dalej, że ten stan podkopuje jego "ja", osłabia go i napawa lękiem, wtracając w nową niewolę. Natomiast wolność pozytywna identyczna jest z pełną realizacją możliwości człowieka i jego zdolności do życia aktywnego i spontanicznego. Wolność osiągnęła punkt krytyczny, punkt, w którym powodowana logiką własnego dynamizmu, może zmienić się we własne przeciwieństwo. Przyszłość demokracji zależy od urzeczywistnienia indywidualizmu, który był ideologicznym celem myśli nowożytnej od czasów odrodzenia. Kulturalny i polityczny kryzys naszej doby należy przypisać nie nadmiernemu indywidualizmowi, lecz temu, że to, co uchodzi w naszym mniemaniu za indywidualizm, stało się pustą skorupą. Zwycięstwo wolności możliwe jest tylko w wypadku przeobrażenia demokracji w społeczeństwo, w którym jednostka, jej rozwój i szczęście będą głównym dążeniem i celem kultury; w którym życie nie będzie potrzebowało usprawiedliwienia w postaci sukcesu ani w żadnej innej postaci i w którym jednostka nie będzie niczemu podporządkowana ani nie będzie przedmiotem manipulacji żadnej siły zewnętrznej, czy będzie nią państwo, czy aparat ekonomiczny; powinno to być społeczeństwo, w którym sumienie i ideały człowieka nie będą uwewnętrznieniem zewnętrznych nacisków, lecz będą naprawdę jego ideałami, wyrażającymi dążenia zrodzone ze specyfiki jego "ja". Dążenia te nie mogły być w pełni zrealizowane w żadnym poprzednim okresie dziejów nowożytnych; musiały w dużej mierze pozostać celami ideologicznymi, ponieważ brakło materialnej bazy dla rozwoju prawdziwego indywidualizmu. Kapitalizm te przesłanki stworzył. Problem produkcji przynajmniej w zasadzie - został rozwiązany i w perspektywie czasu możemy przewidywać przyszłość, w której nie zabraknie dóbr materialnych i zniknie już potrzeba walki o ekonomiczne przywileje, do jakiej zmuszał ekonomiczny niedostatek. Problem, który pozostaje dziś do rozwiązania, to taka organizacja sił społecznych i

ekonomicznych, aby człowiek - jako członek zorganizowanego społeczeństwa - mógł stać się panem owych sił, a przestał być ich niewolnikiem.

Położyłem nacisk na psychologiczną stronę wolności, ale starałem się także wykazać, że zagadnień psychologicznych nie da się oddzielić od materialnej bazy ludzkiej egzystencji, od ekonomicznej, społecznej i politycznej struktury społeczeństwa. Z przesłanki tej wynika, że urzeczywistnienie wolności pozytywnej i indywidualizmu wiąże się także ze zmianami ekonomicznymi i społecznymi, które pozwalają jednostce stać się wolną, w sensie realizacji własnego "ja". Nie jest zadaniem tej książki rozstraszanie ekonomicznych problemów wynikających z tej przesłanki ani kreślenie planów ekonomicznych, wybiegających w przyszłość. Nie chciałbym jednak zostawić najmniejszych wątpliwości co do kierunku, w którym - jak mi się wydaje - leży rozwiązanie.

Przede wszystkim należy stwierdzić, iż nie możemy sobie pozwolić na to, byśmy mieli utracić fundamentalne osiągnięcia nowoczesnej demokracji - zarówno zasadnicze, jak reprezentatywny rząd obrany przez naród i przed narodem odpowiedzialny, jak i którekolwiek z praw zagwarantowanych każdemu obywatelowi przez Bill of Rights. Nie wolno nam też narazić na szwank nowej zasady demokratycznej, głoszącej, że nie można dopuścić, by ktokolwiek głodował, że społeczeństwo odpowiada za wszystkich swoich członków, że nikogo nie wolno zmuszać do uległości ani utraty ludzkiej godności obawą przed bezrobociem i głodem. Te podstawowe osiągnięcia muszą być nie tylko zachowane, lecz należy je umacniać i rozszerzać.

Realizacja tych demokratycznych postulatów - co prawda, daleka dotąd od doskonałości - to jednak nie wszystko. Postępy demokracji zależą od poszerzenia obecnej wolności, inicjatywy i spontaniczności człowieka, i to nie tylko w kręgu jego spraw osobistych i duchowych, ale nade wszystko w sferze aktywności będącej podstawą egzystencji każdego człowieka w jego pracy.

Jakich wymaga to głównie warunków? Irracjonalny i bezplanowy charakter społeczeństwa należy zastąpić gospodarką planową, reprezentującą planowy i zgodny wysiłek całego społeczeństwa. Społeczeństwo musi opanować problematykę społeczną równie racjonalnie, jak opanowało przyrodę. Jednym z warunków po temu jest wyeliminowanie utajonych rządów nielicznych przeciw osób, które władają wielką ekonomiczną potęgą, nie ponosząc żadnej odpowiedzialności wobec ludzi, których los zależy od ich decyzji. Nowy ten porządek możemy nazwać socjalizmem demokratycznym, ale sama nazwa nie ma znaczenia; ważne jest, żeby ustanowić racjonalny system ekonomiczny, mający służyć ludowi. Ogromna większość ludzi nie tylko nie sprawuje dziś kontroli nad całością ekonomicznej maszyny, lecz nawet w swojej pracy ma niewielkie szanse rozwijania prawdziwej inicjatywy i spontaniczności. Są zatrudnieni i nie oczekuje się od nich niczego więcej ponad to, co się każe im robić. Jedynie w gospodarce planowej, w której cały naród racjonalnie kieruje ekonomiką i siłami społecznymi, jednostka może ponosić część odpowiedzialności i twórczo wykorzystywać w pracy swoją inteligencję. Idzie więc o to, aby przywrócić człowiekowi prawdziwą aktywność; aby zamierzenia społeczeństwa utożsamiały się z zamierzeniami samej jednostki, i to nie tylko w sferze ideologicznej, ale w rzeczywistości; aby człowiek posługiwał się aktywnie swoją siłą i rozumem w pracy, za którą czułby się odpowiedzialny, bo miałaby ona znaczenie i sens w skali jego ludzkich zamiarów. Musimy manipulowanie ludźmi zastąpić aktywną i inteligentną współpracą i zasadą kierowania ludźmi przez ludzi i dla ludzi stosowaną w sferze czysto politycznej rozszerzyć na sferę ekonomiczną.

Na pytanie, czy dany system ekonomiczny i polityczny sprzyja sprawie wolności ludzkiej, nie da się odpowiedzieć w samych kategoriach politycznych i ekonomicznych. Jedynym kryterium urzeczywistnienia wolności jest to, czy człowiek uczestniczy czynnie w determinowaniu swojego życia i życia społeczeństwa; i nie chodzi tu tylko o formalny akt głosowania, lecz o

codzienna aktywnosc w pracy i w stosunkach z innymi ludzmi. Nowoczesna demokracja polityczna, jezeli ograniczy sie do dziedziny czysto politycznej, nie zdola przeciwdzialac skutecznie rezultatom ekonomicznej znikomosci przecietnego czlowieka. Ale nie wystarcza rowniez same czysto ekonomiczne koncepcje [...]

Nigdy jeszcze bardziej niz dzis nie naduzywano slow dla ukrycia prawdy. Zdrade sprzymierzencow nazywa sie pacyfikacja, wojskowej agresji nadaje sie pozor obrony przed atakiem, podboj malych narodow odbywa sie pod mianem paktu przyjazni, a brutalny ucisk calego narodu dokonuje sie pod firma narodowego socjalizmu. Przedmiotem naduzycia staja sie rowniez takie slowa jak demokracja, wolnosc i indywidualizm. Istnieje jednak tylko jeden sposob zdefiniowania rzeczywistego sensu rozniczy miedzy demokracja a faszyzmem. Demokracja to system, który stwarza ekonomiczne, polityczne i kulturalne warunki dla pelnego rozwoju jednostki. Faszyzm to system, który, obojetne, pod jaka nazwa, zmusza jednostke do podporzadkowania sie obcym celom i oslabia rozwoj prawdziwej indywidualnosci.

Nie ulega watpliwosci, ze jedna z najwiekszych trudnosci w stworzeniu warunkow dla zrealizowania demokracji stanowi sprzeczność miedzy gospodarka planowa a aktywna wspolpraca kazdego czlowieka. W kazdym wielkim systemie przemyslowym gospodarka planowa wymaga duzej centralizacji, a w konsekwencji - biurokracji dla zarzadzania tym scentralizowanym aparatem. Z drugiej strony, aktywna kontrola i wspolpraca kazdego indywidualnego czlowieka i najmniejszej jednostki calego systemu wymaga decentralizacji na wieksza skale. Jesli planowanie odgorne nie sprzegnie sie z czynnym uczestnictwem od dolu, jesli nurt zycia spolecznego nie bedzie bezustannie plynal od dolu w gore, wowczas gospodarka planowa doprowadzi z powrotem do manipulowania ludzmi. Problem polaczenia centralizacji z decentralizacja jest jednym z naczelných zadan spoleczenstwa. Problem ten da sie jednak rozwiaczac podobnie jak problemy techniczne, z ktorými sie juz uporalismy, opanowujac niemal calkowicie przyrode. Da sie on jednak rozwiaczac pod warunkiem, ze wyraźnie uznamy to za konieczne i uwierzmy ludziom, ze sami potrafia zadbac o swoje zywtotne ludzkie sprawy.

Jest to poniekad znowu problem jednostkowej inicjatywy, który musimy rozwiaczac. Jednostkowa inicjatywa byla w liberalnym kapitalizmie jednym z poteznych bodzcow zarowno rozwoju gospodarczego, jak i osobistego, z tym jednak zastrzezeniem, ze rozwijala ona jedynie wybrane cechy czlowieka, jego wole i umysl, podporzadkowujac go poza tym celom ekonomicznym. Zasada ta funkcjonowala najsprawniej w wysoko zindywidualizowanej, wolno konkurencyjnej fazie kapitalizmu, w ktorej bylo miejsce dla niezliczonych niezaleznych jednostek gospodarczych. W obecnej dobie przestrzen ta zmalala. Tylko nieliczni moga dzialac z własnej inicjatywy. Jesli dzisiaj chcemy zrealizowac te zasade i tak ja rozszerzyc, zeby uwolnic cala osobowosc czlowieka, bedzie to mozliwe tylko dzięki racjonalnemu i zgodnemu wysilkowi spoleczenstwa jako calosci oraz pewnej decentralizacji, która moze gwarantowac realna, autentyczna wspolprace i kontrole ze strony najmniejszych jednostek tego systemu.

Tylko dzięki opanowaniu sil spolecznych i podporzadkowaniu gospodarczej maszyny jednemu celowi - ludzkiemu szczesciu, tylko dzięki czynnemu uczestniczeniu w spolecznym procesie czlowiek zdola przezwyciezyc to, co teraz przywodzi go do rozpacz - swoja samotnosc i poczucie bezsilnosci. Czlowiek nie tyle cierpi dzis przez ubostwo, ile z tego powodu, iz stal sie trybem w ogromnej maszynie, automatem, i jego zycie jest puste i bezsensowne. Zwyciestwo nad autorytarnymi systemami wszelkiego autoramentu okaze sie mozliwe jedynie w wypadku, kiedy demokracja nie cofnie sie, lecz podejmie ofensywe i przystapi do urzeczywistnienia tego, co bylo celem ludzi walczacych o wolnosc w ciagu ostatnich wiekow. Demokracja zatryumfuje nad silami nihilizmu tylko wtedy, kiedy potrafi technac w ludzi wiare stanowiacą najpoteczniejsza sile, do jakiej umysl ludzki jest zdolny - wiare w zycie, prawde i wolnosc jako

aktywna i spontaniczna realizacje indywidualnego "ja".

Dodatek: Charakter a proces społeczny.

W książce tej zajmę się problemem wzajemnego związku czynników socjoekonomicznych, psychologicznych i ideologicznych, posługując się analizą takich okresów historycznych, jak wiek reformacji i epoka współczesna. Dla czytelników zainteresowanych teoretyczną problematyką tej analizy spróbuję w tym dodatku omówić pokrótce ogólną bazę teoretyczną, na której się oparłem.

Badając psychologiczne reakcje grupy społecznej, mamy do czynienia ze strukturami charakteru poszczególnych członków grupy, tj. indywidualnych osób; interesują nas jednak nie specyficzne cechy różniące te osoby od siebie, lecz ta część struktury ich charakteru, która jest wspólna większości członków danej grupy. Możemy ten charakter nazwać charakterem społecznym. Charakter społeczny, siła rzeczy, jest bardziej ogólny niż charakter indywidualny. Opisując ten ostatni, zajmujemy się całokształtem rysów, które w swojej szczególnej konfiguracji tworzą strukturę osobowości tej czy innej jednostki. Charakter społeczny obejmuje tylko wyselekcjonowane rysy, zasadnicze jądro struktury charakteru większości członków grupy, które rozwinęło się jako rezultat podstawowych doświadczeń i sposobu życia wspólnego tej grupie. Zdarzają się wprawdzie zawsze odchyłki o z gruntu odmiennej strukturze charakteru, jednak struktury charakteru większości członków grupy stanowią odmiany tego jądra spowodowane czynnikami przypadkowymi, jak urodzenie i doświadczenie życiowe, różne u poszczególnych ludzi. Jeśli chcemy w pełni zrozumieć jednostkę, wówczas te różnicujące elementy będą miały wielkie znaczenie. Jeżeli jednak chcemy zrozumieć, na jakie tory skierowana została energia ludzka i jak działa ona jako siła produkcyjna w danym ustroju społecznym, wówczas na najwyższą uwagę zasługuje charakter społeczny.

Koncepcja społecznego charakteru jest koncepcją kluczową dla zrozumienia procesu społecznego. Charakter w dynamicznym rozumieniu psychologii analitycznej - to specyficzna forma, która przybiera energię ludzką dzięki dynamicznej adaptacji potrzeb ludzkich do specyficznych warunków życia danego społeczeństwa. Z kolei charakter determinuje myślenie, odczuwanie i działanie człowieka. W stosunku do myślenia jest to dość trudno uchwytne, ponieważ wszyscy na ogół podzielamy konwencjonalne przekonanie, że myślenie jest aktem wyłącznie intelektualnym, niezależnym od psychologicznej struktury osobowości. Jest jednak inaczej, zwłaszcza wtedy, gdy myśli nasze dotyczą raczej problemów etycznych, filozoficznych, politycznych, psychologicznych czy społecznych niż empirycznej manipulacji konkretnymi przedmiotami. Takie myśli, pominiawszy czysto logiczne elementy związane z samym aktem myślenia, są w dużym stopniu zdeterminowane strukturą osobowości myślącego. Odnosi się to zarówno do całej doktryny lub systemu teoretycznego, jak i do pojedynczych idei, takich jak miłość, sprawiedliwość, równość, poświęcenie. Każde takie pojęcie i każda doktryna ma swoje emocjonalne łóżysko głęboko osadzone w strukturze charakteru jednostki.

Przytoczyliśmy na to wiele przykładów w poprzednich rozdziałach. Jeśli chodzi o doktryny, próbowaliśmy ukazać emocjonalne korzenie wczesnego protestantyzmu i nowoczesnego autorytaryzmu. Jeśli chodzi o poszczególne idee, wykazaliśmy, że np. dla charakteru sadomasochistycznego miłość oznacza symboliczną zależność, nie zaś wzajemną afirmację i związek oparty na zasadzie równości; poświęcenie nie oznacza utwierdzenia własnego duchowego i moralnego "ja", ale ostateczne podporządkowanie indywidualnego "ja" czemuś wyższemu; różnica oznacza różnicę siły, a nie realizacji indywidualności w oparciu o równość; sprawiedliwość oznacza, że każdy winien dostać tyle, na ile zasługuje, a nie że jednostka ma

bezwarunkowe prawo do realizacji swych przyrodzonych, nieodłącznych i niezbywalnych praw; odwaga znaczy gotowosc do uleglosci i znoszenia cierpien, a nie maksymalne utwierdzenie własnej indywidualnosci w obliczu przemocy. I chociaz dwie osoby o roznej osobowosci uzywaja, mowiac - na przyklad - o milosci, tego samego slowa, to jednak kazda, zaleznie od struktury swojego charakteru, nadaje temu slowu inne znaczenie. Mozna by uniknac wielu nieporozumien, gdyby sie stosowalo poprawna analize psychologiczna znaczenia idei, poniewaz wszystkie usilowania klasyfikacji czysto logicznej musza niechybnie zawiesc.

Fakt, ze idee maja swoje lozysko emocjonalne, jest tym bardziej doniosly, ze pozwala nam zrozumiec ducha kultury. Rzne spoleczenstwa lub klasy w obrebie spoleczenstw maja wlasciwy sobie charakter spoleczny; na tej własnie podstawie rozwijaja sie i nabieraja mocy rozmaite idee. Tak np. idee pracy i sukcesu jako glownych celow zycia nabraly znaczenia i mogly przemowic do czlowieka wspolczesnego z racji jego samotnosci i zwatpienia; natomiast propagowanie idei nieustannego wysilku i pogoni za sukcesem wsrod Indian Pueblo lub peonow meksykanskich skonczyloby sie calkowitym niepowodzeniem. Ludy te o zgola odmiennej strukturze charakteru ledwo by zrozumialy, co ma na mysli osoba przedkladajaca podobne propozycje, chocby nawet rozumialy jej jezyk. Podobnie Hitler i czesc narodu niemieckiego wykazujaca te sama co on strukture charakteru zyvia szczere przekonanie, iz kazdy, kto uwaza, ze wojnom mozna polozyc kres, jest albo kompletnym glupcem, albo pospolitym klamca. Z racji ich spolecznego charakteru zycie pozbawione cierpien i klesk jest dla nich rownie niepojete jak wolnosc.

Idee bywaja czesto swiadomie akcentowane przez rozne grupy, ktore na skutek osobliwosci swego spolecznego charakteru nie sa nimi naprawde zainteresowane; idee takie pozostaja zasobem swiadomych przekonam, lecz w krytycznej godzinie ludzie nie dzialaja w mysli ich wskazan. Swiadczy o tym niemiecki ruch robotniczy w okresie zwyciestwa hitleryzmu. Przed dojsciem Hitlera do wladzy znaczna wiekszosc niemieckich robotnikow glosowala za partia socjalistyczna albo komunistyczna i wierzyla w gloszone przez nie idee; oznaczalo to, ze zasieg tych idei byl w klasie robotniczej niezwykle szeroki. Jednak waga tych idei nie pozostawala w zadnym stosunku do ich zasiegu. Wtargniecie hitleryzmu nie spotkalo sie z opozycja polityczna, ktorej wiekszosc bylaby gotowa walczyć o swe idee. I chociaz wielu zwolennikow partii lewicowych wierzylo w programy swoich partii, dopoki partie te mialy wladze, to w godzinie proby gotowi byli do kapitulacji. Jedna z przyczyn tego zjawiska - z pewnoscia nie jedyna - ujawnic moglaby analiza struktury charakteru niemieckich robotnikow. Wielu z nich przedstawialo typ osobowosci odznaczajacy sie rysami, ktore okreslilismy jako autorytarne. Mieli gleboko zakorzeniona potrzebe i respekt dla ustabilizowanej wladzy. Z racji sstruktury ich charakteru nacisk, jaki socjalizm kladl na niezalezność jednostki w przeciwstawieniu jednostki autorytetowi oraz na solidarnosc w przeciwstawieniu solidarnosci indywidualistycznemu odosobnieniu - nie znajdowal u wiekszosci niemieckich robotnikow rzeczywistego oddzwieku. Bledem ze strony radykalnych przywodcow bylo to, ze oceniali sily partii tylko na podstawie szerokiego zasiegu idei, nie biorac pod uwage ich faktycznego znaczenia.

W przeciwnienstwie do powyzzszego obrazu nasza analiza doktryny protestanckiej i kalwinskzej wykazala, ze doktryny te przemienily sie u wyznawcow nowych religii w potezna sile, poniewaz apelowaly do pragnien i lekow tkwiacych w strukturze charakteru ludzi, do ktorych je kierowano. Innymi slowy, idee moga stac sie potezna sila, lecz tylko w tym zakresie, w jakim odpowiadaja specyficznym ludzkim potrzebom dominujacym w danym charakterze spolecznym.

Struktura charakteru czlowieka determinuje nie tylko jego odczuwanie i myslenie, lecz takze

działanie. Wykazanie tego jest zasługą Freuda, mimo że jego teoretyczny układ odniesienia jest błędny. Zdejmowanie działań człowieka przez dominujące tendencje jego struktury charakteru jest szczególnie wyraźne u neurotyków. Nietrudno zrozumieć, że przymus liczenia okien w domach i kamieni w bruku jest czynnością wywodzącą się z określonych popędów typowych dla charakteru neurotycznego; natomiast działanie osoby normalnej zdają się determinować jedynie racjonalne względy i rzeczywiste konieczności. A jednak z pomocą nowych narzędzi obserwacji, które zawdzięczamy psychoanalizie, możemy stwierdzić, że tak zwane racjonalne zachowanie jest w dużej mierze zdejmowane strukturą charakteru. Ilustracje tego zjawiska daliśmy omawiając znaczenie pracy dla współczesnego człowieka. Przekonał się, że źródłem intensywnego pragnienia nieustającej aktywności była samotność i lek. Ten wewnętrzny przymus pracy różnił się od postawy wobec pracy w innych kulturach, gdzie ludzie pracowali tylko tyle, ile było niezbędne, nie ponagani dodatkowo przez siły ukryte w ich własnej strukturze charakteru. Łatwo przeoczyć w tym rysie charakteru nowoczesnego człowieka komponent irracjonalny, jako że obecnie wszyscy normalni ludzie działają pod wpływem tego samego bodźca do pracy, a poza tym chcą w ogóle żyć, muszą pracować nad wyraz intensywnie.

Wypada teraz zadać pytanie, jaką funkcję pełni charakter w odniesieniu do jednostki i społeczeństwa. Na pierwszą część tego pytania nietrudno odpowiedzieć. Jeżeli charakter człowieka pokrywa się mniej więcej z charakterem społecznym, dominujące w jego osobowości popędy nakłaniają go do czynienia tego, co jest potrzebne i pożądane w specyficznych warunkach społecznych danej kultury; jeśli np. jakiś człowiek ma namietny pociąg do oszczędzania i wzdryga się przed trwonieniem pieniędzy na jakiegokolwiek zbytku, pociąg ten będzie mu wielką pomocą w wypadku, gdy człowiek ten jest drobnym kupcem, który chce w ogóle egzystować, musi być oszczędny i zapobiegliwy. Poza tą funkcją ekonomiczną rysy charakteru pełnią nie mniej ważne funkcje czysto psychologiczne. Osobnik, u którego oszczędzanie jest pragnieniem wywodzącym się z jego osobowości, doznaje głębokiej satysfakcji psychicznej również i z tego powodu, że zdolny jest odpowiednio działać: innymi słowami, oszczędzając, nie tylko osiąga praktyczne korzyści; ale doznaje psychicznej satysfakcji. Można się o tym z łatwością przekonać obserwując kobiety z niższych klas średnich, która robiąc na targu zakupy czuje się równie szczęśliwa oszczędziwszy dwa centy, jak osoba o odmiennym charakterze przeżywająca jakies zmysłowe rozkosze. Podobne zadowolenie psychiczne występuje nie tylko wtedy, kiedy dana osoba działa zgodnie z wymogami jej struktury charakteru, ale i wtedy, kiedy w lekturze lub czyjejs wypowiedzi natyka się na idee, które z tych samych powodów do niej trafiają. Ideologia przedstawiająca przyrodę jako przemożną siłę, której musimy się podporządkować, mowa, która pozwala sobie na sadystyczne opisy wydarzeń politycznych, mają dla charakteru autorytarnego ogromną siłę atrakcyjną - nawet sam akt czytania czy słuchania sprawia mu psychiczną satysfakcję. Podsumowując: subiektywna funkcja charakteru u normalnego osobnika polega na skłanianiu go do czynności zgodnych z tym, co z praktycznego punktu widzenia jest mu niezbędne, oraz na zapewnieniu mu psychicznej satysfakcji wynikającej z tej działalności.

Rozpatrując charakter społeczny z punktu widzenia jego funkcji w procesie społecznym, musimy na wstępie stwierdzić to samo, co mówiliśmy o funkcji charakteru w odniesieniu do jednostki: mianowicie przystosowując się do warunków społecznych człowiek rozwija te rysy charakteru, które sprawiają, że pragnie tak postępować, jak ma postępować. Jeśli charakter większości ludzi w danym społeczeństwie - tj. charakter społeczny - w ten właśnie sposób przystosuje się do obiektywnych zadań stojących w tym społeczeństwie przed jednostką, wówczas energia ludzka przeistacza się w siły wytwórcze niezbędne dla funkcjonowania owego społeczeństwa. Siegnijmy jeszcze raz po przykład z dziedziny pracy. Nasz nowoczesny system przemysłowy wymaga, aby maksimum naszej energii skierować w stronę pracy. Gdyby ludzie pracowali jedynie pod wpływem zewnętrznej konieczności, powstałaby niezgodność

miedzy tym, co powinni robic, a tym, co by chcieli robic, i w rezultacie zmniejszylaby sie ich wydajnosć. Dzieki dynamicznemu przystosowaniu sie charakteru czlowieka do spolecznych wymogow energia ludzka, zamiast powodowac tarcia, ulega tak dalece przekształceniu, iż staje sie pobudka działania zgodnego z odpowiednimi koniecznościami ekonomicznymi. Do pracy tak ciężkiej jak ta, która faktycznie wykonuje, człowieka współczesnego nie trzeba zapędzać siła - wykonuje ją sam pod przymusem wewnętrznym; zjawisko to usiłowaliśmy zanalizować od strony psychologicznej. Inaczej mówiąc: zamiast być posłusznym zewnętrznej władzy, człowiek stworzył sobie władzę wewnętrzną - sumienie i obowiązek - które kontrolują go skuteczniej, aniżeli mogłoby to uczynić jakikolwiek autorytet zewnętrzny. Tak więc charakter społeczny internalizuje konieczności zewnętrzne i w ten sposób zaprzęga energię ludzką do wykonywania zadań wyznaczonych przez system ekonomiczny i społeczny.

Przekonał się, że z chwila kiedy określone potrzeby rozwijają się w strukturę charakteru, wszelkie postępowanie zgodne z owymi potrzebami jest zadowalające psychicznie i jednocześnie praktycznie, czyli z punktu widzenia sukcesu materialnego. Dopóki społeczeństwo daje jednostce obie te satysfakcje równocześnie, zachodzi sytuacja, w której siły psychiczne cementują społeczną strukturę. Jednak prędzej czy później następuje rozłam. Tradycyjna struktura charakteru istnieje nadal, ale tymczasem wytwarzają się nowe stosunki ekonomiczne, dla których tradycyjne cechy charakteru przestają być użyteczne. Ludzie usiłują działać zgodnie ze swoją strukturą charakteru, lecz albo ich poczynania natrafiają na przeszkody w sferze ekonomicznej, albo brakuje im sposobności do zajęcia pozycji umożliwiającej działanie zgodne z ich naturą. Jako ilustracja tego, o czym mowa, niechaj posłuży struktura charakteru dawnych klas średnich, w szczególności w krajach o ostrym rozwarstwieniu klasowym, takich jak Niemcy. Dawne cnoty klas średnich - skromność, oszczędność, zapobiegliwość, przezorność - w nowoczesnym przedsiębiorstwie traciły z wolna swą wartość w porównaniu z takimi cnotami, jak inicjatywa, gotowość podejmowania ryzyka, agresywność itp. Jeśli nawet owe dawne cnoty nadal stanowiły wartość pozytywną - np. dla drobnego kupca - to skala możliwości w interesach tego rodzaju uległa takiemu zwichnięciu, że tylko znikoma liczba synów dawnej klasy średniej mogła z powodzeniem wykorzystać cechy swego charakteru w swoich ekonomicznych poczynaniach. Wychowanie bowiem rozwinęło w nich cechy charakteru dostosowane do dawnej sytuacji społecznej ich klasy; tymczasem rozwój ekonomiczny wyprzedził rozwój ich charakteru. Wynikająca stąd rozbieżność między ewolucją ekonomiczną a psychologiczną doprowadziła do sytuacji, w której zwykła działalność ekonomiczna nie mogła już zaspokoić potrzeb psychicznych. Niemniej potrzeby te istniały nadal i należało szukać innych sposobów ich zaspokojenia. Ciasne, egoistyczne dążenie do własnej korzyści, tak charakterystyczne dla niższych klas średnich, przesunęło się z płaszczyzny indywidualnej na narodową. Podobnie impulsy sadystyczne, wyładowywane w prywatnej walce konkurencji, przeniosły się częściowo w sferę życia społecznego i politycznego, częściowo zaś nasiliły się w wyniku frustracji, by wreszcie, wyzwolone z wszelkich ograniczeń, szukać zadowolenia w aktach politycznego terroru i wojny. W ten sposób siły psychologiczne w połączeniu z rozgoryczeniem spowodowanym frustracyjnym charakterem całej sytuacji, zamiast cementować istniejący porządek społeczny, stały się dynamitem w rękach grup dążących do obalenia tradycyjnej politycznej i społecznej struktury demokratycznego społeczeństwa.

Nie omawialiśmy dotąd roli, jaką w kształtowaniu się charakteru społecznego odgrywają procesy wychowawcze; z uwagi jednak na to, że wielu psychologów przypisuje określony rozwój charakteru metodom wychowawczym we wczesnym dzieciństwie oraz wychowawczym technikom stosowanym wobec dorastającego dziecka, pewne uwagi na ten temat wydają się uzasadnione. Przede wszystkim powinniśmy zadać sobie pytanie, co rozumiemy przez wychowanie. Niezależnie od sposobu definiowania, wychowanie z punktu widzenia procesu społecznego przedstawia się, jak sądzi, następująco. Społeczna funkcja wychowania jest

wdrożenie jednostki do pełnienia roli, jaką ma odgrywać później w społeczeństwie; oznacza to takie urobienie jej charakteru, by upodobnić go do charakteru społecznego i by pragnienia jednostki były zbieżne z wymaganiami jej roli społecznej. Funkcja ta determinuje system wychowawczy każdego społeczeństwa; dlatego właśnie nie możemy wyjaśniać struktury społeczeństwa ani osobowości jej członków procesem wychowawczym, lecz odwrotnie, musimy system wychowawczy tłumaczyć potrzebami wynikającymi ze społecznej i ekonomicznej struktury danego społeczeństwa. Skądinąd same metody wychowania są niezmiernie ważne, ponieważ stanowią mechanizmy nadające jednostce pożądaną formę. Można je uważać za środki, dzięki którym wymagania społeczne przekształcają się w cechy osobiste. Wprawdzie nie technikom wychowawczym należy zawdzięczać określone typy charakterów społecznych, niemniej stanowią one jeden z mechanizmów, z pomocą którego owe charaktery się kształtują. W tym sensie znajomość i zrozumienie metod wychowawczych stanowi ważną część całościowej analizy funkcjonowania społeczeństwa.

To, co powiedzieliśmy, odnosi się również do pewnego szczególnego wycinka całego procesu wychowawczego: do rodziny. Freud wykazał, że wczesne doświadczenia dziecka mają decydujący wpływ na kształtowanie się struktury jego charakteru. Jeśli to prawda, czym wy tłumaczysz, że dziecko, które - przynajmniej w naszej kulturze - ma niewiele styczności z życiem społeczeństwa, jest przez nie formowane? Odpowiedź jest następująca: rodzice - poza pewnymi indywidualnymi odchyleniami - nie tylko stosują wzory wychowawcze społeczeństwa, w którym żyją, ale także sami reprezentują charakter społeczny ich społeczności czy klasy. Przekazują oni dziecku to, co nazwalibyśmy psychologicznym klimatem czy duchem społeczeństwa - przez to samo, że są, kim są, tzn. przedstawicielami tegoż właśnie ducha. Tak więc rodzinę można uznać za psychologiczną ekspozycję społeczeństwa.

Stwierdziwszy, że sposób życia danego społeczeństwa kształtuje charakter społeczny, pragnę przypomnieć czytelnikowi to, co w pierwszym rozdziale powiedziane zostało na temat problemu dynamicznego przystosowania. O ile prawda jest, że człowieka kształtują socjoekonomiczne konieczności struktury danego społeczeństwa, o tyle jego zdolności przystosowawcze nie są nieograniczone. Nie tylko istnieją określone potrzeby fizjologiczne, domagające się bezapelacyjnie zaspokojenia; w człowieku tkwią również pewne właściwości psychologiczne, które zadają usatysfakcjonowania, i niepowodzenie w tym względzie prowadzi do określonych reakcji. Jakże są owe właściwości? Najważniejszą z nich zdaje się być tendencja do wzrostu, do rozwoju i do realizowania potencjalnych możliwości, jakie człowiek posiadał w toku historii, np. zdolności do twórczego i krytycznego myślenia oraz do zróżnicowanych - emocjonalnych i zmysłowych - doznań. Każda z tych możliwości posiada własną dynamikę. Każda z nich rozwinawszy się w procesie ewolucji, dąży do wypowiedzenia się. Dążenie to można stłumić i udaremnić, lecz takie stłumienie rodzi w rezultacie nowe reakcje, głównie w postaci destruktywnych i symbiotycznych impulsów. Wydaje się także, że rezultatem tej powszechnej tendencji wzrostowej - będącej psychologicznym odpowiednikiem identycznej tendencji biologicznej - są takie specyficzne dążności, jak pragnienie wolności i nienawiść do przemocy, gdyż wolność jest podstawowym warunkiem wzrostu. Powtórzmy: pragnienie wolności można stłumić, może ono zniknąć ze świadomości jednostki; jednak nawet wówczas nie przestaje istnieć potencjalnie, zostawiając ślad swego istnienia w postaci uświadomionej lub nieświadomionej nienawiści, która z reguły zwykła towarzyszyć takiemu stłumieniu.

Mamy również podstawy, aby przypuszczać, że - jak już powiedzieliśmy uprzednio - dążenie do sprawiedliwości i prawdy jest skłonnością tkwiącą w naturze ludzkiej, chociaż można je stłumić i zdeprawować, podobnie jak dążenie do wolności. Wyrażając to przypuszczenie wkraczamy na niebezpieczny grunt teoretyczny. Byłoby najprościej uciec się do religijnych i

filozoficznych hipotez tłumaczących istnienie owych dążeń wiara, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, albo odwołujących się do praw natury. Nie możemy jednak opierać naszej tezy na takich argumentach. Naszym zdaniem jedynym sposobem wytłumaczenia owego dążenia do sprawiedliwości i prawdy jest analiza całej historii człowieka pod kątem jednostkowym i społecznym. Pozwala ona stwierdzić, że dla bezsilnego człowieka najważniejsza broną w walce o wolność i rozwój jest sprawiedliwość i prawda. Niezależnie od tego, że w ciągu całych dziejów większość ludzi musiała bronić się przed uciskiem i eksploatacją ze strony potężnych grup, każda jednostka przeżywa w dzieciństwie okres bezsilności. Wydaje nam się, że właśnie w tym okresie rozwijają się takie rysy, jak zmysł sprawiedliwości i prawdy, które stają się potencjalnymi dyspozycjami człowieka jako takiego. Dochodzimy zatem do wniosku, że chociaż podstawowe warunki życia wpływają na rozwój charakteru i choć natura ludzka nie jest biologicznie ustabilizowana, to posiada ona własną dynamikę, będącą aktywnym czynnikiem procesu społecznego. Jeśli nawet nie jesteśmy zdolni jasno i dokładnie określić natury tej ludzkiej dynamiki w terminach psychologicznych, musimy uznać jej istnienie. Starając się unikać błędów biologicznej i metafizycznej interpretacji, nie powinniśmy popadać w równie błędny relatywizm socjologiczny, według którego człowiek jest jedynie kukłą na sznurku uzależniona całkowicie od warunków. Niezbywalne ludzkie prawo do wolności i szczęścia opiera się na przyrodzonych właściwościach człowieka: jego woli życia, ekspansji i wyrażania możliwości, które rozwinęły się w nim w procesie dziejowej ewolucji.

Pora teraz szczegółowiej ukazać najważniejsze różnice zachodzące między psychologicznym punktem widzenia przyjętym w niniejszej książce a stanowiskiem Freuda. Pierwsza, zasadnicza różnica omówiliśmy już obszernie w pierwszym rozdziale, tu wystarczy, że pokrótce o niej wspomnimy. Naturę ludzką traktujemy w zasadzie jako historycznie uwarunkowaną, aczkolwiek nie umniejszamy znaczenia czynników biologicznych i nie sadzimy, by kwestia ta dała się trafnie ująć w drodze przeciwstawienia czynników kulturowych czynnikom biologicznym. Po drugie, naczelną zasadą Freuda jest pojmowanie człowieka jako wyodrębnionej całości, jako zamkniętego systemu wyposażonego przez naturę w określone, fizjologicznie uwarunkowane popędy, oraz interpretacja rozwoju jego charakteru w kategoriach reakcji na zaspokojenie i frustrację owych popędów; tymczasem w naszym mniemaniu podstawowe ujęcie problemu ludzkiej osobowości polega na zrozumieniu stosunku człowieka do świata, do innych ludzi, do natury i samego siebie. Uważamy, że człowiek pierwotnie jest istotą społeczną, nie zaś, jak przypuszcza Freud, pierwotnie samowystarczalna i dopiero wtórnie odczuwająca potrzebę innych ludzi dla zaspokojenia swoich potrzeb instynktowych. Sadzimy więc, że psychologia indywidualna jest zasadniczo psychologia społeczna albo, że użyję terminu Sullivana, psychologia stosunków międzyludzkich; kluczowy problem psychologii to swoisty charakter powiązań jednostki ze światem, nie zaś zaspokojenie czy też niezaspokojenie poszczególnych pragnień instynktowych. Pytanie, co się dzieje z owymi pragnieniami, należy zatem traktować jako część ogólnego problemu związków człowieka ze światem, a nie jako podstawowy problem ludzkiej osobowości. Dlatego; w naszym rozumieniu, potrzeby i pragnienia wynikające z powiązań jednostki z innymi ludźmi, takie jak miłość, nienawiść, czułość, symbioza, należą do podstawowych zjawisk psychologicznych, podczas gdy według Freuda są to jedynie rezultaty zaspokojenia lub niezaspokojenia potrzeb instynktowych.

Różnica między orientacją biologiczną Freuda a naszą własną, społeczną orientacją ma szczególne znaczenie w odniesieniu do problematyki charakterologicznej, Freud, a śladem jego odkryć Abraham, Jones i inni uważali, że dziecko doznaje przyjemności w tak zwanych strefach erogennych (usta i odbył) w związku z procesem karmienia i wydalania; że przez nadmierną stymulację bądź frustrację, bądź organicznie wzmożoną pobudliwość owe strefy erogenne zachowują związek z libido w późniejszych latach życia, kiedy w wyniku normalnego rozwoju powinna dominować strefa genitalna. Przyjmują oni, że owo zatrzymanie

się na poziomie pregenitalnym prowadzi do sublimacji i kształtowania się reakcji, które stają się częścią struktury charakteru. Tak np. jakaś osoba może odczuwać potrzebę gromadzenia pieniędzy albo innych przedmiotów, ponieważ sublimuje w ten sposób swe podświadome pragnienie zatrzymania stolca. Albo spodziewa się bez żadnego wysiłku ze swej strony otrzymywać wszystko od drugiej osoby, bo powoduje ją nieswiadome pragnienie, aby ktoś ją karmił; znajduje to sublimowany wyraz w postaci chęci uzyskania pomocy, wiedzy itp.

Obserwacje Freuda mają duże znaczenie, lecz wyjaśnienia jego są błędne. Freud dostrzegł impulsywną i irracjonalną naturę tych oralnych i analnych rysów charakteru. Widział też, że pozadania takie przenikają wszystkie sfery osobowości - płciowe, uczuciowe i duchowe życie człowieka - i zabarwiają wszelkie jego działania. Ale popełnił omyłkę, odwracając związek przyczynowy między strefami erogennymi a rysami charakteru. Pragnienie uzyskania wszystkiego, co się pragnie uzyskać - miłości, ochrony, wiedzy, dóbr materialnych - z zewnątrz, bez własnego udziału, rozwija się w charakterze dziecka jako reakcja na jego doświadczenia z innymi. Jeśli w wyniku tych doświadczeń lek osłabia u dziecka poczucie własnej siły, jeśli paraliżuje się jego inicjatywę i wiarę w siebie, jeśli tłumi się narastająca w nim wrogość, a równocześnie ojciec lub matka darzą dziecko czułością lub opieką warunkując to jego uległością - to tego rodzaju układ prowadzi do postawy, w której rezygnuje się z aktywności własnej i cała energia zwraca ku źródłu zewnętrznemu, z którego nadejdzie ostatecznie spełnienie wszelkich życzeń. Postawa ta przybiera dlatego tak gwałtowną formę, że jest jedynym sposobem, w jaki dana osoba może próbować urzeczywistnić swe pragnienia. Usta, bardziej niż jakikolwiek inny organ, wyrażać mogą postawę odbiorczą, i temu przypisać należy fakt, że osoby te nieraz we śnie wyobrażają sobie, że są karmione, pielęgnowane itp.; jednakże ustne doznania nie stanowią przyczyny tej postawy; są tylko przejawem tej postawy wobec świata wyrażonym w języku ciała.

To samo odnosi się do osoby analnej, która z uwagi na swoje szczególne doznania żyje bardziej na uboczu aniżeli osoba oralna, szuka bezpieczeństwa tworząc ze siebie samowystarczalny system i odczuwa miłość oraz wszelkie uzewnętrznienie jako zagrożenie własnego bezpieczeństwa. Prawda jest, że w licznych wypadkach postawy te rozwijają się najpierw w związku z karmieniem i wydalaniem, które stanowią główne czynności wczesnych lat dziecięcych, a także główną sferę, w której wyraża się miłość albo ucisk ze strony rodziców, a przyjazn lub niechęć ze strony dziecka. Nadmierna stymulacja lub frustracja związana ze sferą erogenna sama przez się nie prowadzi jednak do utrwalenia takich postaw w charakterze człowieka i chociaż w związku z karmieniem i wydalaniem dziecko doznaje pewnych przyjemnych sensacji, to nie odgrywają one większej roli w rozwoju charakteru, o ile na planie fizycznym nie reprezentują postaw wynikających z całości struktury tego charakteru.

Dla dziecka pewnego bezwarunkowej miłości swej matki nagle przerwanie karmienia piersią nie pociąga za sobą żadnych poważnych następstw charakterologicznych; dziecko niepewne miłości macierzyńskiej może nabrać rysów oralnych, mimo że proces karmienia odbywał się bez szczególnych zaburzeń. Oralne i analne fantazje bądź fizyczne sensacje w późniejszych latach nie są ważne ze względu na fizyczną przyjemność, którą sprawiają, ani na jakąś tajemniczą sublimację owej przyjemności, lecz jedynie ze względu na specyficzną formę powiązaną ze światem, która stanowi ich podłoże i którą wyrażają.

Tylko z tego punktu widzenia charakterologiczne odkrycia Freuda mogą być owocne dla psychologii społecznej. Dopóki utrzymujemy, że np. charakter analny, typowy dla europejskich niższych klas średnich, jest efektem doświadczeń wczesnego dzieciństwa związanych z procesem wydalania, nie będziemy mieć żadnych prawie danych, które pozwoliłyby zrozumieć, dlaczego określona klasa miałaby się odznaczać właśnie analnym charakterem społecznym. Jeśli jednak potraktujemy te cechy jako jedną z form powiązań człowieka z

innymi ludźmi, wynikająca ze struktury charakteru i zrodzona z doświadczeń ze światem zewnętrznym, uzyskamy klucz do zrozumienia, dlaczego cały sposób życia niższych warstw klasy średniej, ich ograniczoność, izolacja i wrogość prowadzi do rozwoju tego rodzaju struktury charakteru.¹

Trzecia ważna różnica łączy się ściśle z poprzednimi. Freud polegając na swojej koncepcji instynktystycznej, a także wskutek głębokiego przekonania o zwyrodnieniu natury ludzkiej, skłania się do interpretowania wszelkich idealnych pobudek ludzkich jako rezultatów czegoś niskiego; typowym tego przykładem jest jego tłumaczenie zmysłu sprawiedliwości jako wyniku pierwotnej zawiści, którą dziecko odczuwa wobec każdego, kto posiada więcej niż ono. Jak już poprzednio podkreśliliśmy, wierzymy, że takie ideały, jak prawda, sprawiedliwość lub wolność - choć często są tylko pustym frazesem albo racjonalizacją - mogą być prawdziwie szczerymi dążeniami i że wszelka analiza nie uwzględniająca tych dążeń jako czynników dynamicznych będzie błędna. Ideały te nie mają charakteru metafizycznego, lecz wywodzą się z warunków ludzkiego życia i jako takie dają się zanalizować. Nie powinna nas odwozić od tego obawa, że popadniemy znowu w koncepcję metafizyczną lub idealistyczną. Zadaniem psychologii jako wiedzy empirycznej jest zarówno badanie motywacji opartej na ideałach, jak i związanych z nimi problemów moralnych, a tym samym uwolnienie naszego myślenia na te tematy od nieempirycznych i metafizycznych elementów, które w tradycyjnym ujęciu zaciemniają całą kwestię.

Na koniec trzeba wspomnieć o jeszcze jednej różnicy. Chodzi o różnicę psychologiczną między zjawiskami braku i obfitości. Zjawisko braku występuje na pierwotnym poziomie ludzkiej egzystencji. Istnieją potrzeby imperatywne, które musi się zaspokoić przed wszystkimi innymi. Dopiero po zaspokojeniu podstawowych potrzeb, kiedy człowiekowi pozostaje jeszcze czas i energia, może rozwijać się kultura, a wraz z nią owe dążenia towarzyszące zjawisku obfitości. Wolne (albo spontaniczne) akty należą zawsze do sfery zjawisk obfitości.

Psychologia Freuda jest psychologią braku. Definiuje on przyjemność jako zadowolenie wynikające z usunięcia bolesnych napięć. Zjawiska obfitości, podobnie jak miłość albo czułość, w istocie nie grają w jego systemie żadnej roli. Freud omijał podobne zjawiska, a nawet jego rozumienie zjawisk płciowych, którym poświęcił tyle uwagi, było ograniczone. Zgodnie ze swoją definicją przyjemności, Freud widział w płci jedynie element fizjologicznego przymusu, a w zaspokojeniu płciowym usunięcie bolesnego napięcia. Popęd płciowy jako zjawisko ze sfery obfitości i seksualna przyjemność jako spontaniczna radość, której istota nie jest negatywna ulga w napięciu - nie znalazły miejsca w jego psychologii.

Jaka zasada interpretacji przyjęto w niniejszej książce dla zrozumienia psychologicznego podłoża kultury? Nim odpowiemy na to pytanie, nie zawadzi przypomnieć główne kierunki interpretacyjne różniące się od naszych.

Stanowisko psychologistyczne charakteryzujące teorię Freuda, według którego zjawiska kulturowe wywodzą się z czynników psychologicznych, wynikających z kolei z instynktowych popędów; społeczeństwo w jakimś stopniu tłumi owe popędy, ale poza tym nie ma na nie wpływu. Kontynuując te linie interpretacji następcy Freuda traktowali kapitalizm jako pochodną erotyzmu analnego, a rozwój wczesnego chrześcijaństwa jako rezultat ambiwalentnych uczuć wobec imago ojca...²

Stanowisko ekonomiczne, tak jak zostało przedstawione w błędnych interpretacjach marksowskiej koncepcji historii. Zgodnie z tym poglądem subiektywne interesy ekonomiczne są przyczyną takich zjawisk kulturowych, jak religia lub idee polityczne. Z takiego pseudomarksowskiego punktu widzenia³ można by spróbować wyjaśnić protestantyzm jedynie i wyłącznie jako odpowiedź na określone potrzeby ekonomiczne burżuazji.

Na koniec postawa idealistyczna, reprezentowana przez analityczne dzieło Maxa Webera *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Etyka protestancka a duch kapitalizmu). Zdaniem Webera nowe idee religijne są odpowiedzialne za rozwój nowego typu zachowań ekonomicznych i nowego ducha kultury, jakkolwiek kładzie on nacisk na to, że owe zachowania nigdy nie są wyłącznie zdeterminowane przez doktryny religijne. W przeciwieństwie do tych interpretacji sadzimy, że ideologie i cała kultura tkwią korzeniami w charakterze społecznym; że charakter społeczny jest kształtowany przez sposób życia danego społeczeństwa, przy czym dominujące cechy charakteru same z kolei stają się siłami wytwórczymi kształtującymi proces społeczny. Co do problemu ducha protestantyzmu i kapitalizmu, starałem się wykazać, że upadek średniowiecznego społeczeństwa zagroził klasom średnim; że zagrożenie to wywołało uczucie bezsilnej izolacji i zwątpienia i tym zmianom psychologicznym zawdzięczać należy odzew na doktryny Lutra i Kalwina; że doktryny te wzmogły i utrwaliły zmiany charakterologiczne i że rozwinięte na tej drodze rysy charakteru stały się siłami współdziałającymi w rozwoju kapitalizmu, który sam był pochodną zmian ekonomicznych i politycznych.

W odniesieniu do faszyzmu zastosowano tę samą zasadę wyjaśnienia: jako reakcja na określone zmiany ekonomiczne, takie jak narastająca władza monopolu i powojenna inflacja, wystąpiło u niższych klas średnich nasilenie niektórych rysów ich charakteru, a mianowicie dążeń sadystycznych i masochistycznych; ideologia hitleryzmu zaapelowała do tych cech i spotęgowała je zarazem, przez co owe rysy charakteru stały się siłami skutecznie wspierającymi ekspansję imperializmu niemieckiego. Oba przykłady dowodzą, że w wypadku zagrożenia jakiejś klasy przez nowe tendencje ekonomiczne następuje reakcja psychologiczna i ideologiczna; psychologiczne zmiany wywołane tą reakcją przyspieszają rozwój sił ekonomicznych nawet wtedy, kiedy siły te są sprzeczne z interesami owej klasy. Widzimy zatem, że siły ekonomiczne, psychologiczne i ideologiczne działają w procesie społecznym następująco: człowiek reaguje na zmiany sytuacji zewnętrznej zmieniając się sam, z kolei zaś owe czynniki psychologiczne pomagają w kształtowaniu procesu ekonomicznego i społecznego. Siły ekonomiczne działają skutecznie, należy je jednak uważać nie za psychologiczną motywację, lecz za warunki obiektywne; siły psychologiczne także działają skutecznie, należy jednak widzieć w nich historyczne uwarunkowanie; idee są również efektywne, należy jednak dostrzegać, że ich korzenie tkwią w całościowej strukturze charakteru członków danej grupy społecznej. Pomimo współzależności sił ekonomicznych, psychologicznych i ideologicznych każda z nich z osobna posiada pewien stopień niezależności. Odnosi się to szczególnie do rozwoju ekonomicznego, który uzależniony od czynników obiektywnych, takich jak naturalne siły wytwórcze, technika czy czynniki geograficzne - przebiega zgodnie ze swymi własnymi prawami. To samo, jak wykazaliśmy, odnosi się do sił psychologicznych. Kształtowane są przez zewnętrzne warunki życia, ale posiadają własny dynamizm, tj. są wyrazem ludzkich potrzeb, które można przekształcić, ale których nie można wykorzenić. W sferze ideologii spotykamy podobną autonomię, wynikającą z praw logiki oraz z tradycji całokształtu wiedzy ludzkiej osiągniętej w toku historii.

Jeszcze inaczej można by to sformułować w kategoriach charakteru społecznego: jest on rezultatem dynamicznej adaptacji natury ludzkiej do struktury społeczeństwa. W wyniku zmiany warunków społecznych zmienia się charakter społeczny, tj. powstają nowe potrzeby i nowe leki. Te nowe potrzeby rodzą nowe idee i sprawiają, że człowiek staje się na nie do pewnego stopnia podatny; z kolei te nowe idee zmierzają do utrwalenia i zintensyfikowania nowego charakteru społecznego oraz determinują działanie człowieka. Innymi słowy: za pośrednictwem charakteru warunki społeczne wpływają na zjawiska z dziedziny ideologii, z drugiej zaś strony charakter nie jest rezultatem biernego przystosowania się do warunków społecznych, lecz rezultatem dynamicznej adaptacji związanej z czynnikami, które albo są człowiekowi biologicznie dane, albo stały się jego drugą naturą w wyniku historycznej ewolucji.

PRZYPISY:

Przypisy do rozdziału I.

1 Używam terminu faszyzm albo autorytaryzm dla oznaczenia systemu dyktatorskiego w rodzaju niemieckiego albo włoskiego. Kiedy w szczególności mam na myśli system niemiecki, nazywam go nazizmem. (Przekład polski posługuje się terminem: hitleryzm.)

2 John Dewey: *Freedom and Culture*, New York 1939.

3 Z psychoanalitycznym ujęciem, które jakkolwiek oparte na fundamentalnych osiągnięciach teorii Freuda, w wielu istotnych punktach różni się od niego, można się zapoznać w książce Karen Horney: *New Ways in Psychoanalysis*, New York 1939, oraz w pracy Harry Stack Sullivana: *Conceptions of Modern Psychiatry (The First William Alanson White Memorial Lectures)*, "Psychiatry" 1940, t. 3, nr 1. Choć autorzy ci różnią się pod wieloma względami, przedstawiony tu punkt widzenia ma wiele wspólnego z poglądami obojga.

4 Por. Jakub Burckhardt: *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1956, s. 87 nn.

5 Tamże, s. 157 nn.

6 Por. wkład takich socjologów jak J. Dollard i H.D. Lasswell oraz antropologów R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapiro, a także zastosowanie teorii psychoanalitycznych w antropologii u A. Karpinera.

7 Tu pragnę przestrzec przed nieporozumieniem często spotykanym w związku z tym problemem. Ekonomiczna struktura społeczeństwa określająca sposób życia jednostki warunkuje rozwój jej osobowości. Te ekonomiczne warunki są jednak czymś zupełnie odmiennym od subiektywnych motywów ekonomicznych, takich jak poządanie dóbr materialnych, co w oczach wielu pisarzy (począwszy od odrodzenia aż po niektórych marksistów, którzy błędnie rozumieli podstawowe koncepcje Marksa) uchodziło za dominujący motyw ludzkiego zachowania. Faktycznie owo potężne pragnienie dóbr materialnych jest potrzebą właściwą pewnym tylko kulturom i warunki ekonomiczne mogą urabiać cechy osobowości wrogie lub obojętne wobec dóbr materialnych. Zajmowałem się szczegółowo tym problemem w *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, "Zeitschrift für Sozialforschung", Leipzig 1932, t. 1, s. 28 nn.

8 W "Dodatku" omówię bardziej szczegółowo ogólny aspekt relacji między siłami psychologicznymi a socjoekonomicznymi.

9 Już po ukończeniu tego tekstu ukazało się studium na temat różnych aspektów wolności pt. *Freedom, Its Meaning*, w opracowaniu i pod redakcją R.N. Anschena, New York 1940. Szczególnie chciałbym powołać się w nim na prace: H. Bergsona, J. Deweya, R.M. Mc Ivera; K. Riezlera i P. Tillicha. Por. także Carl Steuermann: *Der Mensch auf der Flucht*, Berlin 1932.

Przypisy do rozdziału 2.

1 Wypada na tym miejscu zaznaczyć, że instynktowna frustracja nie wywołuje wrogości. Natomiast tłumienie ekspansywności, udaremnianie wysiłków dziecka w jego chęci samoutwierdzenia, wrogość emanująca ze strony rodziców - krótko mówiąc atmosfera ucisku - stwarza u dziecka uczucie bezsilności i wypływające z niej wrogie nastawienie.

2 Jean Piaget: *The Moral Judgment of the Child*, New York 1932, s. 407, por. H.S. Sullivan, op. cit., s. 20 nn.

3 Przel. A. Demkowska, Warszawa 1968, s. 145 n.

4 Tej koncepcji instynktu nie należy mieszać z instynktem w znaczeniu fizjologicznie uwarunkowanego impulsu (takiego jak głód, pragnienie itd.), którego zaspokojenie nie odbywa się jednak w sposób ustalony trwale czy też dziedzicznie.

5 L. Bernard: *Instinct*, New York 1924, s. 509.

6 Por. Ralph Linton: *The Study of Man*, New York 1936, r. IV.

Przypisy do rozdziału 3.

1 Mówiąc o średniowiecznym społeczeństwie i duchu wieków średnich, w przeciwstawieniu do społeczeństwa kapitalistycznego, mówimy o typach idealnych. W rzeczywistości średniowiecze nie skończyło się oczywiście nagle, w jednej chwili, społeczeństwo nowożytne zaś nie zrodziło się w drugiej. Wszystkie siły ekonomiczne i społeczne, charakterystyczne dla nowożytnego społeczeństwa, rozwinęły się już w społeczeństwie średniowiecznym, w dwunastym, trzynastym i czternastym wieku. W późnym średniowieczu wzrosła rola kapitału i wzrósł antagonizm między klasami społecznymi w miastach. Jak to się zawsze dzieje w historii, wszystkie elementy nowego systemu społecznego rozwinęły się już w starym porządku, który został wyparty przez nowy. Ale choć należy dostrzegać, jak wiele elementów nowożytnych tkwiło w późnym średniowieczu i jak wiele elementów średniowiecza istnieje w dalszym ciągu w społeczeństwie nowożytnym, to wszelkie teoretyczne rozróżnienie historycznego procesu byłoby niemożliwe, gdyby - kładąc nacisk na ciągłość zjawisk - bagatelizowało się różnice między społeczeństwem średniowiecznym a nowożytnym lub odrzucało takie pojęcia, jak społeczeństwo średniowieczne czy społeczeństwo kapitalistyczne, jako konstrukcje nienaukowe. Podobne usiłowania, pod pozorem naukowej obiektywności i precyzji, faktycznie sprowadzają badania społeczne do gromadzenia niezliczonych szczegółów, uniemożliwiając jakiegokolwiek zrozumienie struktury społeczeństwa i jego dynamiki.

2 Burckhardt, op. cit., s. 73.

3 Op. cit., s. 6.

4 Op. cit., s. 73.

5 Niektorzy autorzy podjęli i rozwinęli tezę Burckhardta, inni odrzucili ją. Za Burckhardtem poszedł w zasadzie W. Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Gesammelte Schriften, Leipzig 1914) oraz E. Cassirer w studium pt. *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*. Inni ostro zaatakowali Burckhardta. J. Huizinga wykazał (*Das Problem der Renaissance im Wege der Kulturgeschichte*, München 1930, s. 89 nn.; por. także jego *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1961), że Burckhardt nie docenił podobieństwa między życiem mas ludowych we Włoszech i innych krajach europejskich w późnym średniowieczu, że doszukuje się początków odrodzenia mniej więcej około r. 1400, podczas gdy większość, materiał, którym ilustruje swoją tezę, pochodzi z XV, a nawet z początków XVI wieku; że nie docenił chrześcijańskiego charakteru odrodzenia, natomiast przecenił w nim wagę elementu pogańskiego; że uważa indywidualizm za dominujący rys kultury renesansowej, gdy tymczasem stanowi on tylko jedna z jej cech; że średniowiecze nie było tak dalece wyzute z indywidualizmu, jak to utrzymywał Burckhardt, i dlatego jego sposób przeciwstawiania średniowiecza odrodzeniu jest niewłaściwy; że odrodzenie nadal podporządkowywało się autorytetowi, tak jak średniowiecze; że świat średniowieczny nie odnosił się tak wrogo do światowych uciech, a odrodzenie nie było tak przepełnione optymizmem, jak to Burckhardt przedstawia; że postawa człowieka nowożytnego, a mianowicie dążenia do osiągnięć osobistych i rozwoju indywidualności, za czasów odrodzenia istniała zaledwie w zarodku; że już w trzynastym wieku trubadurzy rozwinęli idee szlachectwa duszy, a z drugiej strony odrodzenie wcale nie zerwało ze średniowieczną koncepcją osobistej lojalności i służności wobec każdego wyżej stojącego w hierarchii społecznej.

Wydaje mi się jednak, że jeśli nawet argumenty te są trafne w szczegółach, nie obalają one głównej tezy Burckhardta. Argumentacja Huizingi opiera się - jak to dziś widzimy - na tej zasadzie: Burckhardt myli się, ponieważ część zjawisk, które przypisuje odrodzeniu, miała miejsce w zachodniej i środkowej Europie już w późnym średniowieczu, inne zaś pojawiły się dopiero u schyłku odrodzenia. Jest to ten sam rodzaj argumentacji jakiej używa się przeciw wszystkim koncepcjom przeciwstawiającym średniowieczne społeczeństwo feudalne nowożytnemu społeczeństwu kapitalistycznemu: wszystko, co na temat tych zarzutów powiedziano powyżej, odnosi się także do krytyki Burckhardta. Burckhardt uchwycił istotną różnicę między kulturą średniowieczną a nowożytną. Nadużywał być może pojęcie odrodzenia i średniowiecze w roli typów idealnych oraz mówił o różnicach ilościowych, jak gdyby były różnicami jakościowymi; wydaje mi się jednak, że potrafił dostrzec wyraźnie specyficzne cechy i dynamikę owych nurtów, które w toku dziejów Europy miały z ilościowych przeobrazić się w jakościowe. Cały ten problem omawia w swym znakomitym studium Charles E. Trinkhaus: *Adversity's Noblemen*, New York 1940; studium to, poświęcone analizie poglądów włoskich humanistów na zagadnienie szczęścia w życiu, zawiera konstruktywną krytykę dzieła Burckhardta. W odniesieniu do problemów poruszonych w niniejszej książce uwagi Trinkhausa o poczuciu zagrożenia, rezygnacji i rozpacz jako wyniku wzmagającego się współzawodnictwa i walki o osiągnięcie sukcesu mają szczególnie doniosłe znaczenie (s.18).

6 Por. Huizinga: *Das Problem...*, s.159.

7 Por. rozbiór Petrarki u Diltheya (op. cit., s.19 nn.) oraz Trinkhausa *Adversity's Noblemen*.

8 Op. cit., s. 74.

9 Por. Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1930, s. 65.

10 Por. Ernst Troeltsch: Renaissance und Reformation, t. IV, Gesammelte Schriften, Tubingen 1923.

11 Przedstawiony nizej zarys historii gospodarczej poznego sredniowiecza i okresu reformacji oparlem glownie na nastepujacych pracach:

Lamprecht: Zum Verstandnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert, "Zeitschrift fur Sozial - und Wirtschaftsgeschichte", Freiburg i.B. - Leipzig 1893.

Ehrenberg: Das Zeitalter der Fugger, Jena 1896.

Sombart: Der moderne Kapitalismus, 1921, 1928.

v. Below: Probleme der Wirtschaftsgeschichte, Tubingen 1920.

Kuliszer: Powszechna historia gospodarcza sredniowiecza i czasow nowozytnych, przeł. W. Gluchowski, N. Borkowicz i R. Winter-Rudnicki, Warszawa 1961.

Andreas: Deutschland vor der Reformation, Stuttgart - Berlin 1932.

Weber: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York 1930.

Schapiro: Social Reform and the Reformation (rozpr.), Columbia University 1909.

Pascal: The Social Basis of the German Reformation. Martin Luther and His Times, London 1933.

Tawney: Religia a powstawanie kapitalizmu, przeł. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1963.

Brentano: Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Leipzig 1923.

Kraus: Scholastic, Puritanismus und Kapitalismus, Munchen 1930.

12 Por. literature o tym problemie cytowana przez J. Kuliszera.

13 Tawney, op. cit., s. 53.

14 Tamze, s. 56-57.

15 Por: Lamprecht, op. cit., s. 207; Andreas, op. cit. s. 303.

16 Schapiro, op. cit., s. 59.

17 Op. cit., s. 54, 55.

18 Lamprecht, op. cit., s. 200.

19 Wg Schapiro, op. cit., s. 21-22.

20 Tawney, op. cit., s. 203.

21 Por. problem wspolzawodnictwa u M. Mead: Cooperation and Competition among Primitive Peoples, New York 1937; por. takze K. Frank: The Cost of Competition, "Plan Age", t. VI, listopad-grudzien 1940.

22 Powoluje sie tu glownie na R. Seeberga: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig, t. III, 1930, t. IV, 1, 1933, t. IV, 2, 1920, oraz B. Bartmanna: Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg 1911.

23 Tutaj powiada on:

Stad, przeznaczeni powinni dazyc do dobrych uczynkow i modlitwy; bowiem tym sposobem przeznaczenie najpewniej sie dokona... i dlatego stworzenia moga pomoc przeznaczeniu, lecz nie moga mu przeszkodzic.

Summa theologiae, pars I, q. 23, art. 8.

24 Por. Summa contra gentiles, vol. III, c. 73, 85, 159.

25 Seeberg, op. cit., s. 766.

26 Por. Bartmann, op. cit., s. 468

27 Op. cit., s. 624.

28 Wydaje się, że praktyka i teoria listów odpustowych jest szczególnie dobra ilustracją wpływu rosnącego kapitalizmu. Myśl, że można kupić uwolnienie od kary, nie tylko wyraża nowe poczucie ważności roli pieniądza, lecz poprzez teorie odpustów, sformułowaną w 1343 r. przez Klemensa VI, ukazuje także ducha nowego, kapitalistycznego myślenia. Klemens VI stwierdził, że papież mając w swej dyspozycji nieskończoną sumę chwały Chrystusa i zasług świętych, ma prawo rozdzielać ten skarb między wiernych (por. Seeberg, op. cit., s. 621). Mamy więc do czynienia z koncepcją papieża jako monopolisty, posiadającego olbrzymi kapitał moralny i poślugującego się nim dla własnych finansowych korzyści, w zamian za korzyści moralne swoich klientów.

29 Poczuję się do wdzięczności wobec Charlesa Trinkhausa za zwrócenie mojej uwagi na znaczenie literatury mistycznej i kaznodziejskiej oraz za szereg sugestii, które znalazły się w niniejszym paragrafie.

30 Martin Luther: Vorlesung über den Römerbrief, r. I.

31 Tamże.

32 Ta dychotomia - uległość wobec wyżej stojącej potęgi i dominacja nad stojącymi niżej - jest, jak zobaczymy później, znamiona dla charakteru autorytarnego.

33 Por. Sermo de duplici iustitia.

34 Römerbrief 13,1,

35 Wider die rauberischen und morderischen Rotten der Bauern (Przeciw rabującym i mordującym hordom chłopskim, 1525); por. rozprawę H. Marcusego o stosunku Lutra do wolności w Autorität und Familie, Paris 1936.

36 Johannes Calvinus: Institutio Christianae religionis, l. III, c. IX,1.

37 Tamże, l. III, c. II, 23.

38 Tamże, l. III, c. VII,1. Od słów "Albowiem tak jak..." jest to mój przekład z oryginału łacińskiego. Powodem tej zmiany jest to, że tłumaczenie Allena (tłumaczenie angielskie, którym posługuje się autor - przyp. red.) łagodzi nieco surowość myśli Kalwina w oryginale. Allen tak tłumaczy to zdanie:

Skoro więc uleganie własnym skłonnościom prowadzi ludzi nieuchronnie do zguby, tedy nie polegać na własnej wiedzy czy woli, lecz jedynie kroczyć pod wodzą Pana - jest jedyną bezpieczną drogą.

Jednakże łacińskie sibi ipsis obtemperant nie jest równoznaczne z uleganiem własnym skłonnościom, lecz znaczy słuchać samego siebie. Zakaz ulegania własnym skłonnościom nosi jakby słabe znamie etyki Kanta, to mianowicie, że człowiek winien tłumić swoje przyrodzone

skłonności, a czyniąc tak, iść za głosem sumienia. A przecież zakaz słuchania samego siebie jest zaprzeczeniem autonomii człowieka. Podobnie subtelna zmiana znaczenia wynikała z tłumaczenia: ita unicus est salutis portus nihil nec sapere, nec velle per se ipsum przez: nie polegać na własnej wiedzy czy woli. Podczas gdy sformułowanie oryginału jest wręcz sprzeczne z hasłem oświeconej filozofii: sapere aude - osmielać się wiedzieć, tłumaczenie Allena przestrzega tylko przed poleganiem na własnej wiedzy, przestroga o wiele mniej sprzeczna z nowoczesną myślą. Wspominam o tych odchyleniach przekładu z oryginału, ponieważ stanowią dobrą ilustrację faktu, że idea autora bywa zmodernizowana i przerabiana - z pewnością bez jakiegokolwiek intencji - po prostu przez samo tłumaczenie.

39 Tamże, I.III, c. VII, 2.

40 Tamże, I.III, c. XIV, 11.

41 Por. Kuliszer, op. cit., t. I, s. 259.

42 Por. Georgia Harkness: John Calvin, The Man and His Ethics, New York 1931, s.151 nn.

43 Por. F. Borkenau: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Paris 1934, s.156 nn.

44 Institutio, I.III, c. XXI, 5.

45 Tamże, I.III, c. II, 41.

46 Institutio, I.III, c. VII, 3.

47 Na ten ostatni punkt, jako ważne ogniwo między doktryną Kalwina a duchem kapitalizmu, zwraca w swej pracy szczególną uwagę M. Weber.

48 Por. Ranulf: Moral Indignation and Middle Class Psychology, studium, będące ważnym przyczynkiem do tezy, że moralne oburzenie jest rysem typowym dla klasy średniej, szczególnie niższej jej warstwy.

49 Por. Weber, op. cit., s.102; Tawney, op. cit., s.126; Ranulf, op. cit., s. 66 nn.

50 Freud wrogosc człowieka wobec siebie samego mieścił w tym, co nazywał superego. Sądził także, że superego było pierwotnie uwewnętrznieniem jakiegokolwiek zewnętrznej i niebezpiecznej mocy. Nie odróżniał on jednak spontanicznych ideałów, które są częścią "ja", od uwewnętrznionych nakazów, owym "ja" rządzącymi... Przedstawiony tu punkt widzenia omówiłem szczegółowiej w moim studium na temat psychologii władzy (w Autorität und Familie, Paris 1936). Karen Horney zwróciła uwagę na przymusowy charakter postulatów płynących ze strony superego w New Ways in Psychoanalysis.

51 Innen-weltliche Askese, termin wprowadzony przez Maxa Webera (przyp. tłum.).

52 W "Dodatku" rozpatruje bardziej szczegółowo wzajemne oddziaływanie czynników społeczno-ekonomicznych, ideologicznych i psychologicznych.

Przypisy do rozdziału 4.

1 W oryg. conspicuous waste, określenie Th. Veblena z The Theory of the Leisure Class (przyp. tłum.).

2 Por. szczegółowe omówienie tego problemu przez autora w Selfishness and Self-love; Psychiatry t. 2, nr 4, listopad 1936,

3 Sullivan w swoich wykładach sformułował to podobnie. Twierdził on, że stosunki międzyludzkie okresu poprzedzającego wiek młodzieńczy charakteryzuje pojawienie się dążenia do nowego typu satysfakcji, mianowicie satysfakcji drugiej osoby (przyjaciela). Miłość według niego jest sytuacją, w której zadowolenie osoby kochanej jest równie ważne i pożądane, jak zadowolenie osoby kochającej.

4 W języku angielskim czasownik to employ oznacza zarazem: zatrudniać i posługiwać się (przyp. tłum.),

5 Hegel i Marks pierwsi przyczynili się do zrozumienia problemu alienacji. Por. w szczególności koncepcje fetyszyzmu towarowego i alienacji pracy u Marksa.

6 Te analizy problemu poczucia godności własnej jasno i dobitnie przedstawił Ernest Schachtel w nie ogłoszonym wykładzie: Samopoczucie a >sprzedaż< osobowości.

7 Julian Green: Personal Record, 1928-1939 (przekład ang. New York 1939).

Przypisy do rozdziału 5.

1 Wychodząc z odmiennego punktu widzenia K. Horney w swojej koncepcji neurotycznych tendencji (New Ways in Psychoanalysis) zbliżyła się w pewnej mierze do moich mechanizmów ucieczki. Główna różnica polega na tym, że tendencje neurotyczne to siły napędowe jednostki neurotycznej, podczas gdy mechanizmy ucieczki - to siły napędowe człowieka normalnego. Ponadto Horney kładzie główny nacisk na lek, podczas gdy ja podkreślam szczególnie izolację jednostki.

2 Hobbes: Lewiatan, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 85.

3 Charakteranalyse, Wien 1933.

4 The Neurotic Personality of Our Time, New York 1936.

5 Psychologie der Autorität in Autorität und Familie, Paris 1936.

6 W ustępie z Juliette (II) :

To nie chodzi o rozkosz, którą chcesz dać odczuć twojemu partnerowi, ale o wrażenie, które chcesz wywołać; a przecież wrażenie bólu jest o wiele silniejsze od uczucia rozkoszy... uświadamiamy to sobie, wykorzystujemy to i osiągamy zadowolenie markiz de Sade wyraża pogląd, że istota sadyzmu jest dominacja (cytuje za G. Gorerem,

Marquis de Sade, New York 1934). W swojej analizie dzieła de Sade'a Gorer definiuje sadyzm jako rozkosz czerpana z obserwacji przekształcen świat zewnętrznego spowodowanych przez obserwatora. Definicja ta bardziej zbliża się do moich poglądów na sadyzm niż definicje innych psychologów. Jednak wydaje mi się, że Gorer myli się, identyfikując sadyzm z przyjemnością płynącą z panowania i tworzenia. Sadystyczne władztwo odznacza się tym, że chce uczynić z obiektu bezwolny instrument w rękach sadysty, podczas kiedy niesadystyczna radość z wywierania wpływu na innych respektuje integralność drugiej osoby i opiera się na poczuciu równości. W definicji Gorera sadyzm traci swoje specyficzne właściwości i staje się identyczny z wszelkim procesem twórczym.

7 W oryg.: power, w innych miejscach tłumaczone przez nas jako władza (przyp. tłum.).

8 Woryginalie: Hausfrau (przyp. tłum.).

9 Victor Hugo dał w *Nedznikach* niezwykle wymowny wyraz idei niemożności ucieczki od winy w opisie charakteru Javerta.

10 Moeller van der Bruck: *Das Dritte Reich*, Hamburg 1931, s. 223-224.

11 Rauschning dał trafny opis nihilistycznego charakteru faszyzmu w *Die Revolution des Nihilismus*, przekład polski: *Rewolucja nihilizmu*, Warszawa 1939.

12 W związku z tym por. Horney: *New Ways in Psychoanalysis*.

13 Por. uwagi na ten temat u K. Horney, j. w.

14 por. H.S. Sullivan, op. cit., s. 68 nn. i jego *Research in Schizophrenia*, *American Journal of Psychiatry*, IX, 3; także Frieda Fromm-Reichmann: *Transference Problems in Schizophrenia*, *The Psychoanalytic Quarterly*, VIII, 4.

15 Por. bibliografię problemów hipnozy w opracowaniu M.H. Ericksona *Psychiatry* 1939, t.2, nr 3, s.472.

16 Procedura psychoanalityczna jest w zasadzie procesem, w którym osobnik usiłuje odsłonić swoje pierwotne "ja". Swobodne skojarzenie oznacza wyrażanie autentycznych uczuć i myśli, mówienie prawdy; lecz prawda w tym znaczeniu nie polega na tym, że ktoś mówi to, co myśli, lecz że samo myślenie ma charakter oryginalny, a nie jest adaptacją myśli oczekiwanej. Freud szczególnie podkreślał tłumienie złych rzeczy, wydaje się, że nie doceniał, do jakiego stopnia dobre rzeczy są również poddawane represji.

Przypisy do rozdziału 6.

1 L. Mumford: *Faith for Living*, New York 1940, s.118.

2 Co do całego tego rozdziału, a w szczególności co do roli niższych klas średnich por. pouczające studium Harolda D. Lasswella: *The Psychology of Hitlerism* w *Political Quarterly* 1933, t. IV, s. 374, i F.L. Schumana: *The Nazi Dictatorship*, New York 1939.

3 Przedstawiony tu pogląd opiera się na wynikach nie ogłoszonych drukiem badań pod tytułem Charakter niemieckich robotników i urzędników w latach 1929/30, przeprowadzonych przez A. Hartoch, E. Herzoga, H. Schachtela i autora niniejszej książki, z historycznym wstępem piora F. Neumanna, pod auspicjami Międzynarodowego Instytutu Badań Społecznych przy Uniwersytecie Columbia. Z analizy odpowiedzi sześciuset osób na szczegółowy kwestionariusz wynika, że charakter autorytarny wykazuje mniejszość badanych, u mniej więcej takiej samej liczby osób przeważa dążenie do wolności i niezawisłości, natomiast ogromna większość prezentuje dość niewyraźną mieszaninę różnych rysów.

4 Schuman, op. cit., s.104.

Przypisy do rozdziału 7.

1 Zgodnie z informacją Anny Hartoch (z nie opublikowanej jeszcze pracy M. Gay, A. Hartoch i L.B. Murphy, dotyczącej określonych przypadków u dzieci z przedszkola im. Sary Lawrence) badania dzieci w wieku od trzech do pięciu lat przeprowadzone przy pomocy testów Rorschacha wykazały, że dążenie do zachowania spontaniczności wywołuje zasadnicze konflikty między dziećmi a obdarzonymi autorytetem dorosłymi.

2 Jako wymowną ilustrację komercjalizacji uprzejmości cytuję tu fragment reportażu o restauracjach Howarda Johnsona (The Howard Johnson Restaurants, Fortune, wrzesień 1940, s. 96). Johnson zatrudnia cały sztab tajników, którzy krąży od restauracji do restauracji, aby wylapać jakies niedociągnięcia.

Wobec tego, iż wszystko przyrządza się według z góry zaplanowanych standardowych receptur i miar wyznaczonych przez centrale, inspektor wie, jak wielki kawalek befsztyka ma otrzymać i jaki smak powinna mieć jarzyna. Wie także, jak długo ma trwać podanie obiadu, i dokładnie wie, jak daleko ma sięgać uprzejmość, która szefowa czy kelnerka winne okazywać gościowi.

3 Co do całości problemu por. Robert S. Lynd: Knowledge for What? Princeton 1939. Jeśli idzie o jego aspekty filozoficzne por. M. Horkheimer: Zum Rationalismusstreit in der gegenwertigen Philosophie, Zeitschrift für Sozialforschung, t.3, Paris 1934.

4 Por. Max Otto: The Human Enterprise, New York 1940, rozdz. IV i V.

5 Omawiane tu zagadnienie wiąże się ze sprawą wielkiej wagi, o której chciałbym przynajmniej wspomnieć, mianowicie wyjaśnienia problemów etycznych za pomocą psychologii dynamicznej. Psychologowie będą mogli pomóc w tym względzie, jeśli docenia wagę problemów moralnych dla zrozumienia osobowości. Wszelka psychologia - nie wyłączając freudowskiej - która ujmuje podobne problemy w kategoriach zasady słuchania głosu rozkoszy (Lustprinzip), nie rozumie ważnego sektora osobowości i zostawia pole dogmatycznym i nieempirycznym doktrynom moralności. Analiza miłości do samego siebie, masochistycznego poświęcenia oraz ideałów, przedstawiona w niniejszej książce, ilustruje tę dziedzinę psychologii i etyki, zasługująca na dalszy rozwój.

Przypisy do Dodatku.

1 F. Alexander (The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances, Psychoanalytic Quarterly, t. XV, 1934) usiłował przedstawić charakterologiczne odkrycia Freuda w sposób poniekąd zbliżony do naszej interpretacji. Chociaż poglądy jego stanowią postęp w stosunku do Freuda, to jednak nie udało mu się przewyczyć czysto biologicznej orientacji ani w pełni docenić stosunków międzyludzkich jako bazy i istoty owych pregenitalnych popędów.

2 Pełniejsze omówienie tej metody u E. Fromma: Zur Entstehung des Christudogmas, Wien 1931.

3 Nazywam ten punkt widzenia pseudomarksowskim, ponieważ interpretuje on teorię Marksa w taki sposób, jakby w jej ujęciu historii determinowały motywy ekonomiczne w sensie dążności do zysków materialnych, nie zaś - jak to Marks naprawdę myślał - w sensie warunków obiektywnych, zdolnych wytworzyć różne postawy ekonomiczne, wśród których intensywna dążność do zysków materialnych jest tylko jedną z wielu. (Zwracaliśmy na to uwagę w rozdziale I). Szczegółowe omówienie tego problemu znaleźć można u E. Fromma: Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie, Zeitschrift für Sozialforschung, t. I, 1932, s. 28n. oraz u Roberta S. Lynda: Knowledge for What?, rozdz. II.

Informacja o Wydawcach.

Ucieczka od Wolności.

Tytuł oryginału angielskiego:

Escape from Freedom.

Copyright (C) 1941, 1969 by Erich Fromm.

Copyright for Polish edition by Spółdzielnia Wydawnicza "Czytelnik", Warszawa 1993

Przełożyli: Olga i Andrzej Ziemińscy.

Przedmowa opatrzył: Franciszek Ryszka.

ISBN 83-07-02357-2