

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Jacek Breczko

Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

Totalitaryzm a granice plastyczności człowieka

Тоталитаризм и границы пластичности человека

Tyle wiemy o sobie, ile nas sprawdzono

Wisława Szymborska

1. Nowożytny przemiany wyobrażeń antropologicznych. Plan stworzenia „nowego człowieka” i totalitarna próba jego realizacji

Wczesnorenesansowe wyobrażenie człowieka wprowadza element dynamiki do stabilnej i wyrazistej scholastycznej wizji natury ludzkiej. W dojrzałej myśli średniowiecznej, odrzucającej augustyńskie rozdzielenie człowieka między cielesnością a duchowością, człowiek zajmuje stabilne miejsce w stworzonej hierarchii bytów (ma zawartą w sobie niezmienną esencję, jak rośliny i zwierzęta). Renesansowi humaniści, szczególnie Jan Pico della Mirandola, nie umieszczają człowieka, jako obiektu, na niezmiennej drabinie bytów, nie traktują go jako istoty gotowej, ale jako samokreatora. Człowiek, w odróżnieniu od wszystkich innych stworzeń, nie posiada gotowego kształtu; ma niejako architekturę otwartą, powołany jest do tego, aby sam siebie tworzył (*homo fortunae suae ipse fabricer*). Stąd wizja, aby człowiek wykorzystał wszelkie możliwości, aby nie marnował żadnej okazji do lepszego „rzeźbienia siebie” (odrodzone antyczne *nulla dies sine linea*); aby wykorzystał wszystkie tkwiące w nim potencjalnie możliwości, stał się w pełni tym czym się stać może, stał się – niczym dobra rzeźba – człowiekiem kompletnym, zupełnym, całym (*l'oumo competo, homo totus*). Mirandola podkreśla, że człowiek jest w centrum stworzenia, ale został tam

umieszczony przez Boga i przez niego obdarzony tym niezwykłym darem, jakim jest wolność i zdolność do samokreacji. Jednak nie chrześcijański humanizm jest tutaj czymś przełomowym; przełomowa jest myśl, że człowiek nie jest już istotą, która jest, ale istotą, która się staje. Tamy zostają zerwane, „człowiek wieczny” zaczyna z wolna zamieniać się w człowieka ewoluującego.

Nowożytność zniszczyła, bądź poważnie uszkodziła, kilka filarów tradycyjnej chrześcijańskiej antropologii. Zanegowane zostały przede wszystkim, odnotujmy już na wstępie, trzy elementy. Zanegowana została wiara w grzech pierworodny, czyli skażenie natury ludzkiej; akcentowano dobrą i rozumną naturę człowieka. Zanegowano wiarę w duszę nieśmiertelną, ludzkie „ja” straciło przez to ontyczne oparcie. Krytyczna odnoga oświecenia (Hume) doprowadziła do rozbicia substancjalności człowieka; „ja” zamieniło się w „wiązkę refleksów” (kartezjańskie *cogito*, jako fundament poznania, uległo autodestrukcji). Zanegowano również wiarę w wolność, autonomię, „samosterowność” człowieka. Wiązało się to z akcentem położonym na różnych determinantach ludzkiego postępowania.

Na miejscu antropologii chrześcijańskiej pojawiły się – jako odgałęzienia „nauki nowej” – inne obrazy człowieka, inne koncepcje natury ludzkiej. Można tutaj wyróżnić koncepcje brytyjskie i kontynentalne. Koncepcje brytyjskie akcentowały naturalny egoizm człowieka (w sposób radykalny u Hobbesa, „zmiękczone” u Locke’a), połączone z wizją niezmienności tej natury, co prowadziło do utylitaryzmu w etyce, do liberalnych koncepcji politycznych i ekonomicznych (ujęta w ramy prawa konkurencja równych i wolnych egoizmów). Natomiast koncepcje kontynentalne łączyły w sobie (przeważnie) przekonanie o dobrej, rozumnej i społecznej naturze człowieka oraz przekonanie – pojawiające się już u Mirandoli – o jego plastyczności (modelowym przykładem jest tutaj koncepcja Rousseau). Należy podkreślić, że ta właśnie odnoga antropologii nowożytnej stanowiła w tych dwóch punktach odwrócenie antropologii średniowiecznej (czyli wizji upadku oraz człowieka jako „skończonego” dzieła bożego). Doprowadziło to do wielce obiecującego stopu: człowiek okazywał się być z natury dobry i zarazem łatwo formowalny. Co więcej, przekonanie o dobrej, rozumnej i społecznej naturze człowieka miało odkrywać jego prawdziwą istotę. Posiadacz takiego poglądu był przekonany, że posiada pewien wzór człowieczeństwa. Ten wzór nie był jednak uśrednieniem danych empirycznych. Przeciwnie, „człowiek empiryczny” bywał przeważnie w świetle tego wzorca stanem patologicznym. Nic dziwnego, że pojawiła się pokusa, aby go wyleczyć (pokusa tym silniejsza, im większy był rozdziew między owym wzorcem a człowiekiem empirycznym). A jeśli dochodziła do tego wiara, że będzie to powrót – w kołowo czy spiralnie pojętej koncepcji dziejów – do jego prawdziwej natury, pokusa ta uzyskiwała wzmocnienie historiozoficzne. Pojawiła się w ten sposób intelektualna podstawa – po zburzeniu hamulców, jakie były zawarte w antropologii chrześcijańskiej – do budowy wielkiej utopii: planu stworzenia nowego człowieka. Plan ten – mający przeróżne odmiany – stał się ważnym, może nawet centralnym,

składnikiem francuskiej myśli oświeceniowej. Pierwszą praktyczną próbą jego realizacji (w dużej skali) były rządy jakobinów. Trafny wydaje się pogląd, że jakobiński terror nie był przypadkowym wypaczeniem, ale wynikiem zetknięcia się abstrakcyjnego projektu filozoficznego z oporną materią społeczną; co też doprowadziło do eksplozji i eskalacji przemocy. Trafne wydaje się również, w tym kontekście, rozróżnienie dwóch modeli „oświeceniowej polityczności”. Pierwszy, związany z filozofią Rousseau i z tradycją rewolucji francuskiej, to model rewolucyjnego oświecenia, drugi – związany z filozoficzną myślą brytyjską (zwłaszcza z oświeceniem szkockim) i z rewolucją amerykańską – to model oświeceniowego konstytucjonalizmu. Obydwa te modele mają, powtórzmy, odmienną antropologię. Model rewolucyjny zawiera w sobie wizję plastyczności natury ludzkiej, konstytucjonalizm zaś wizję jej niezmienności, do której konstytucja może się odwoływać i na której może się opierać.

Charakterystyczne jest, że myśl konserwatywna, krytycznie odnosząc się do rewolucji francuskiej i jej skutków, wskazywała na optymizm antropologiczny jako na jedno z jej źródeł i przeciwstawiała mu dogłębny pesymizm w ocenie natury ludzkiej. Najbardziej wyrazistym przykładem jest tutaj twórczość Josepha de Maistre. Rewolucja jakobińska zrodziła zatem konserwatywną reakcję, ale również – w innych obszarach filozoficznego spektrum – rozbudziła nadzieję na kolejny, tym razem udany i dokończony, rewolucyjny zryw. Wielki plan stworzenia „nowego człowieka” („pełnego wyzwolenia człowieka”) nie został zatem porzucony. Dwa najważniejsze w XIX wieku odgałęzienia tego planu (wyłaniające się, podobnie jak w poprzednim wieku, z ogromnej liczby koncepcji utopijnych), to pobudowane na fundamencie heglowskim odgałęzienie marksistowskie oraz pobudowane na fundamencie darwinowskim odgałęzienie nietzscheańskie. W obydwu przypadkach „nowy człowiek” miał swój prototyp w przeszłości, był zatem „nowo-stary”. U Marksa był to nieskażony egoizmem i własnością prywatną członek wspólnoty pierwotnej, u Nietzschego prototypem nadczłowieka był dostojny i przepelniony wolą mocy Rzymianin, rycerz średniowieczny czy też twórca renesansowy.

Plan ten zawierał w sobie jeszcze jeden ważny składnik związany z destrukcją chrześcijańskich wyobrażeń religijnych, mianowicie ich zawłaszczenie, czyli zeświecczenie. Chodzi przede wszystkim o zeświecczenie paruzji, zeświecczenie wielkiej nadziei lokowanej w przyszłości. Można to nazwać „mitem przyszłości”. Najważniejszą, najsilniej oddziałującą odmianą tego mitu była wiara w przyszłość socjalistyczną, a w wersji radykalnej w komunizm. Ów „mit przyszłości” przyswoił (zeświecczył) również inne schematy religijne. Przyswoił, na przykład, idee średniowiecznego zakonnika Joachima de Fiore, który historię dzielił na trzy epoki: Ojca, Syna i mającą dopiero nadejść epokę Ducha. Wierzący w postępek ateistów przenosili zatem „dynamizm Historii Świętej do historii ludzkich społeczeństw”¹.

¹ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 2000, s. 276.

Motyw grzechu pierworodnego został przekształcony w motyw powstania „własności prywatnej” jako grzechu wobec wspólnoty. Zeświecczenie paruzji wiązało się również z zamianą idei Mesjasza (Boga-człowieka) na ateistyczną ideę człowieka-boga, który miał stać się swoim własnym odkupicielem, co prowadziło do prometeizmu i rewolucjonizmu. Wizja rewolucji rodzącej nowego człowieka wiązała się z kolei ze schematem millenarystycznym (przejętym z apokalipsy św. Jana). Zwycięska rewolucja miała zapoczątkować tysiącletnie panowanie królestwa wolności, dobra i pokoju („raj odzyskany”). Nagromadzenie owych zeświecczonych schematów religijnych w marksizmie skłaniało niektórych badaczy do łączenia wizji Marksa z żydowskim profetyzmem². Próbuując rzecz usystematyzować, należałoby stwierdzić, że przestrzenne wyobrażenia chrześcijańskie zostały przez nowożytną naukę zniszczone, natomiast judeochrześcijańskie wyobrażenie czasu zostało zsekularyzowane i w tej formie zachowane. Czas okazał się bardziej odporny niż przestrzeń. Nadzieja ulokowana w przestrzeni zaczęła zanikać, nadzieja ulokowana w czasie przetrwała.

Różne odmiany „mitu przyszłości”, różne próby znajdowania pozytywnych rozwiązań lokowanych w przyszłości, pojawiały się na marginesie (jako skutek i lekarstwo) wielkiego procesu „wypłukiwania sensu” ze świata przez naukę (Weberowskie „odczarowanie”). Świat został pozbawiony duszy i celowego porządku. Nauka i racjonalizacja poskramiały materię, ale, przy okazji, rodziły wyobcowanie. Romantycy w swoich bojach z atakującym racjonalizmem (a w tle z nauką, rewolucją przemysłową i kapitalizmem) byli szczególnie podatni na wiarę w historię i na „mit przyszłości”. Triada „Raj, Raj utracony, Raj odzyskany” była stałym motywem myślenia romantycznego. Jacob L. Talmon połączenie mesjanizmu z polityką (wkroczenie mesjanizmu w sferę polityczną, czyli „mesjanizm polityczny”) utożsamiał wręcz z romantyzmem i określał jako „oczekiwanie uniwersalnej regeneracji, które ożywiało ludzi i ruchy (polityczne) w pierwszej połowie XIX wieku”³. Wiosna Ludów, która była zwieńczeniem owych oczekiwań i miała zapoczątkować radykalną odnowę, skończyła się jednak klęską, co spowodowało załamanie się ruchu romantycznego. Po roku 1848 wkraczamy więc w nowy okres, który bywa nazywany „Wiekami Postępu”. Już sama nazwa wskazuje, że „mit przyszłości” nie został porzucony, przeciwnie, w nowym wydaniu – scjentyistycznym, socjalistycznym lub nacjonalistycznym – oddziaływał nadal z wielką siłą. Przy czym socjalizm, inaczej niż w romantyzmie, szukał wsparcia w naukowości, nacjonalizm nabrał zaś zabarwienia ksenofobicznego

² „Millenarystyczna terrestrializacja eschatologii” (określenie Andrzeja Walickiego) była, zdaniem Bierdiajewa, samym centrum ideologii komunistycznej. Żydowski schemat profetyczno-mesjański dostrzegał w fundamencie koncepcji Marksa również Karl Löwith. Z kolei Joseph Ratzinger, pisząc o marksizmie, podkreślał: „Jest w nim coś z elementarnej, pierwotnej siły starotestamentowego mesjanizmu”. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 18.

³ J.L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, Londyn 1960, s. 15.

(romantyczne braterstwo ludów i nienawiść do tyranów zamieniało się w nienawiść do innych ludów). Kult nauki, wiara w jej omnipotencję, zaczyna oddziaływać jako kolejny, po Naturze i Historii, substytut Boga. Kult ten wzmacniają nowe wynalazki i szybki rozwój techniki, a jego rozprzestrzenianiu towarzyszy swoista wizja świata zwana „światopoglądem naukowym”. W drugiej połowie XIX wieku światopogląd ten otrzymuje zabarwienie darwinowskie.

Nie można zapominać o niszczącym wpływie darwinizmu na – już i tak osłabioną przez krytykę racjonalistyczną – antropologię chrześcijańską. Biologia, po Darwinie, to „najbardziej demoniczna z nauk, bo podrywająca naszą wiarę w wyższe powołanie człowieka”⁴. Z Księgi Rodzaju dowiadujemy się, że Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo i uczynił go panem wszystkich zwierząt. Człowiek zatem nieskończenie góruje nad innymi stworzeniami i dlatego może posiadać skarb, którego one nie mają – to jest duszę nieśmiertelną. Ten „królewski przywilej” – osłabiony przez nowożytne koncepcje materialistyczne – został przez teorię ewolucji zanegowany. Człowiek jest częścią łańcucha ewolucyjnego i ludzka świadomość jest tylko o stopień jaśniejsza od świadomości wyższych ssaków. Co więcej, człowiek wyłonił się ze zwierząt; „wierzyć w duszę nieśmiertelną stało się odtąd jakby uzurpacją”⁵. Również „podeszły wiek planety” utrudnia myślenie religijne. Wyobrażano sobie wcześniej, że świat został stworzony przed siedmioma tysiącami lat; czas ewolucji zaś to miliardy lat istnienia Ziemi i życia na niej. Wyobrażenia musiały odtąd zmierzyć się z obrazem milionów pokoleń zwierząt, naszych przodków, powstających z prochu tej ziemi, cierpiących i zamieniających się w proch. A czyż nie wskazuje to na daremność, bezsens wszystkiego? Z kolei prosty mechanizm ewolucji odkryty przez Darwina – mnożenie się, przypadkowe mutacje, walka i przeżywanie najlepiej dopasowanych – albo pozwala wyjaśniać powstanie różnorodności świata przyrody bez odwoływania się do celowości, czyli do Boga projektującego gatunki, albo posiada cechy demoniczne, jeśli Boga uczynimy odpowiedzialnym za powstanie samego mechanizmu. Czy Bóg chrześcijan, który jest miłością, mógłby skonstruować i puścić w ruch taką maszynę? Sam Darwin dostrzegał w swoim odkryciu raczej demoniczne, a nie ateistyczne, konsekwencje (teologia, jaką można wysnuć z teorii ewolucji, to – jak przyznawał – teologia „sług diabła”). Kolejne uderzenie darwinizmu w wyobraźnię religijną dotyczyło pojęcia raju i grzechu pierworodnego. W czasie ewolucyjnym nie ma miejsca na sielankę raju; walka i przeżywanie lepiej dopasowanych są wpisane w przyrodę od początku. Skoro zaś nie było raju i grzechu pierworodnego, to bezsensowna okazuje się koncepcja wyjaśniająca śmierć Jezusa jako odkupienie. Co więcej, darwinowska wizja ewolucji przyczyniła się do wprowadzenia do kultury zachodniej, na miejsce chrześcijańskiej litości, motywu pogardy dla przegrzywają-

⁴ Cz. Miłosz, *Abecadło*, Kraków 2001, s. 70.

⁵ *Ibidem*, s. 72.

cych, słabszych. Pojawił się kult siły, akceptacja brutalności, dynamiki, konkurencji, agresji (używając nietscheańskiej metafory, można powiedzieć, że darwinizm obudził Dionizosa). W dziedzinie gospodarczej współgrało to ze skrajnym anglosaskim liberalizmem, w świecie idei owa biologiczna przyprawa wpłynęła na dwa główne odgałęzienia pozytywizmu, czyli na nacjonalizm i socjalizm. Darwinizm uzasadniał pogląd na narody jako drapieżne organizmy walczące ze sobą i tępiące się wzajemnie; braterstwo ludów, pokój i przyjaźń między narodami – czyli marzenie romantyków – okazało się w tej perspektywie mrzonką, było bowiem sprzeczne z mechanizmem rządzącym całym światem ożywionym. W przypadku myśli socjalistycznej takimi organizmami były klasy społeczne, co z kolei wskazywało na konieczność bezlitosnej ostatecznej rozprawy, czyli rewolucji.

Pod koniec XIX wieku na zachodnim rynku idei pojawił się – obok słabnącego chrześcijaństwa oraz wiary w Historię, Naukę, Sztukę, Postęp, Demokrację, Naród, Socjalizm, Komunizm, Rewolucję – jeszcze jeden szczególny kult, a właściwie antykult – mianowicie nihilizm. Nihilizm (nawiązujący do filozofii Schopenhauera) wyrósł na gruncie zwątpienia w owe nowożytne wiary, kultury, substytuty Boga⁶. Nihilisci zdali sobie sprawę, że zarówno nadzieje romantyków, jak i nadzieje pozytywistów się nie spełniły. Należy wyróżnić dwóch myślicieli, którzy ze szczególną dociekliwością śledzili skutki uszkodzenia przez racjonalizm wierzeń religijnych i nicujących tego skutków, byli to: Fryderyk Nietzsche oraz Fiodor Dostojewski. „Cóż to, zabiliście Boga – powiada Nietzsche – i myślicie, że ujdzie wam to bezkarnie?”. Pojawia się przejmująca myśl, że jeśli Boga nie ma, to znika absolutny punkt odniesienia, czyli znika prawda, dobro i sens. Nietzsche zrywa z optymistycznym wydzwiękiem oświeceniowego ateizmu. Ani natura, ani historia, ani nauka nie są w stanie zrekonstruować tych wartości. Pojawiła się alternatywa: albo znajdziemy nowy sens, albo zawładnie nami czas nihilistyczny, płynący donikąd. Zarówno marzenie o faszystowskim czy nazistowskim millenium, jak i marzenie o millenium komunistycznym, wkraczało – wedle określenia Miłosza – „jak ręka w rękawiczkę” w nihilizm XX wieku. „W pewnym sensie marksizm – powiada – był dla mnie naturalnym wypełnieniem pustki”⁷. Bo jeśli nie komunizm (lub faszyzm) to – jak wierzyło wielu europejskich intelektualistów – historia nie ma sensu. Nadmieńmy, że konsekwentny nihilizm nicuje nie tylko sens historii, ale również realność podmiotu ludzkiego. Człowiek „traci uzasadnienie”. Nic zasadniczego go nie poprzedza, żaden boski zamiar nie towarzyszy jego krokom na ziemi. Człowiek traci substancjalność, staje się wiązką wrażeń⁸.

⁶ Kołakowski pisał, że na pogrzebie jednego Boga, który się przeżył, z nieba sypanął się deszcz innych bogów. Otóż nihilista grzebie również tych nowych, spiących się z nieba, bogów.

⁷ Cz. Miłosz, *Rozmowy polskie 1979–1998...*, s. 352.

⁸ Krytyczna, epistemologiczna refleksja Hume’a dotycząca duszy styka się tutaj z nihilizmem ontologicznym.

Skoro zaś nie ma w człowieku ani śladu esencji, jest tylko ulotna egzystencja, to co za różnica, czy tej ulotności jest więcej czy mniej. Skoro wolność i tak jest złudzeniem, to odbierając wolność, tak naprawdę nic się nie odbiera, ale za to daje się nadzieję na pokój, sprawiedliwość i bezpieczeństwo. Trafne wydaje się więc twierdzenie, że „podatność człowieka XX wieku na terror totalistyczny jest połączona z poczuciem braku zasady istnienia poszczególnego człowieka”⁹.

Na gruzach antropologii chrześcijańskiej największą popularność – wśród wyznawców „naukowego światopoglądu” – zdobywają dwa obrazy człowieka, dwie odmiany redukcji: człowiek jako maszyna, którą poprawić może inżynier społeczny, oraz człowiek jako wyjątkowo przebiegła i ekspansywna odmiana małpy, którą poprawić może społeczny biolog – higienista (eugenika). To pierwsze można uznać za antropologiczny fundament komunistycznego projektu, aby całą ludzkość zorganizować na podobieństwo fabryki z centralną władzą racjonalnego inżyniera i w ten sposób łączyć mikroskali, czyli łączyć kapitalistycznej fabryki, przenieść na cały glob. To drugie wyobrażenie wytworzyło zaś „ogólny klimat, w którym mógł powstać pomysł bezwzględnej likwidacji milionów ludzkich istnień dla celów rzekomej społecznej higieny”¹⁰. Komunizm i nazizm mogły oddziaływać w skali masowej tylko dlatego, że owe nowe – redukcjonistyczne – obrazy człowieka stały się czymś powszechnym.

Podsumujmy: dokonana w nowożytności erozja wyobraźni religijnej wytworzyła pustkę, która wypełniła się treścią totalitarną. Wypełniła się gwałtownie, prowadząc w XX wieku do zamachów, przewrotów, rewolucji. „Było to stulecie rewolucji krzepnących w systemy totalitarne”¹¹. Esencją filozoficzno-politycznych projektów, które przybrały w realizacji formę totalitarną, był zaś, powtórzmy, gigantyczny projekt stworzenia nowego człowieka. Dwie najsilniej oddziałujące odmiany tego projektu były pewnym ekstremum dwóch najpotężniejszych ruchów masowych (ideowych i politycznych), jakie uformowały się w XIX wieku. Faszyzm, a szczególnie nazizm, był ekstremum nurtu nacjonalistycznego, komunizm zaś był ekstremum nurtu socjalistycznego. Filozoficzny zarys pierwszego projektu można odnaleźć – pamiętając wszakże o krętych ścieżkach historii idei – w filozofii i antropologii Nietzschego, drugiego zaś w filozofii i antropologii Marksa. W odmianie nietzscheańskiej tego planu na człowieku ewolucja się nie kończy, człowiek jest ogniwem pośrednim między małpą a nadczłowiekiem. Wszystkie dotąd istoty wydawały z siebie coś więcej, były wstępem do wyższego ewolucyjnego szczebla. Człowiek nie będzie i nie powinien być tutaj wyjątkiem. „Człowiek jest czymś, co trzeba przewyciężyć (...). Czymże dla człowieka jest małpa? Pośmiewiskiem lub wstydem bolesnym.

⁹ R. Gorczyńska, *Podrózny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, Kraków 1992, s. 160.

¹⁰ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, Warszawa 1990, s. 52.

¹¹ Cz. Miłosz, *Historie ludzkie*, „Zeszyty Literackie” 2007, nr 5, s. 69.

I tym samym powinien być człowiek dla nadczłowieka”¹². Stary człowiek jest słaby, zawistny, pełen resentymentów, skłonny do naśladowania, szukający autorytetów, słabo zindywidualizowany, duchowo szpetny („brudną rzeką jest człowiek”). Nowy człowiek (nadczyłowiek) ma być dostojną odwrotnością tego „robaka” („wiele w was jeszcze robaka”). Niedaleka jest droga od tych rozumień i obrazów do eugeniki i rasowo pojętego nadczyłowieczeństwa. W projekcie Marksowskim podkreślony jest zaś wątek powrotu człowieka do swojej utraczonej dobrej, społecznej, nieegoistycznej natury. Człowiek powraca do samego siebie, powraca z wielotysiącletniego wygnania zwanego „alienacją”, odzyskuje, rzecz można, swoją utraconą anielskość. Dobra natura ludzka została uszkodzona, „zanegowana” przez wynalazek własności prywatnej (który nie był wszak przypadkiem, ale koniecznością rozwojową) oraz fazę przejścia przez zantagonizowane, wewnętrznie sprzeczne, etapy rozwoju ludzkiej społeczności. Człowiek jest przeto wyalienowany od społeczności; jest istotą egoistyczną i chciwą, traktującą swoją aktywność społeczną jako daninę, ciężar. W komunizmie brak antagonizmów w makroskali zostanie przeniesiony do ludzkiego wnętrza, nowy człowiek będzie żył w zgodzie ze sobą i z innymi ludźmi; zamiast walki i drapieżności pojawi się naturalna sympatia, zamiast przymusu pracy pojawi się spontaniczna twórczość. Nowy człowiek straci też swoje zakotwienie w zwierzęcości, a przynajmniej drapieżnej zwierzęcości. Drapieżny ład natury zostanie przewyższony, człowiek zapanuje nad żywiołowością procesów społecznych, podda je swojej kontroli, i w tym sensie komunizm stanie się królestwem wolności; wolności od chaotycznej, ale też drapieżnej, natury. Komunizm będzie zatem prawdziwie ludzkim światem z prawdziwie ludzkim człowiekiem. Ten świat będzie nie tylko królestwem wolności pojętej jako opanowanie żywiołowości procesów społecznych i ekonomicznych, ale również królestwem pokoju. Będzie to świat braterstwa, pozbawiony wrogości i konkurencji.

Co łączy te projekty? Nietzscheański i marksistowski. Co jest im wspólne? Mówiąc najogólniej, stary człowiek jest niczym, jest pozbawiony substancjalności (co odpowiada diagnozie nihilistycznej), nowy człowiek będzie wszystkim; będzie pełen bytowej treści, realności. Stary człowiek jest zły, a nowy będzie dobry. Stary człowiek jest plastyczny, nowy człowiek będzie zaś kształtem spełnionym. Stary człowiek skupia zatem w sobie nicotę, zło, plastyczność. Owa plastyczność jest kluczowa, jest drogą prowadzącą od niebytu i zła do bytu i dobra. Człowiek nie jest skazany na dany kształt. Przemiana z poczwarki w motyla, pojmowana przez chrześcijan jako przejście do transcendencji, zostaje tutaj sprowadzona na ziemię. Wiara zatem w plastyczność człowieka jest założeniem i warunkiem koniecznym totalitarnego eksperymentu.

¹² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, Warszawa 2005, s. 8.

2. Wnioski z totalitarnego doświadczenia. Natura ludzka – trzy opcje

Doświadczenie totalitaryzmu można zatem potraktować jako test na plastyczność człowieka. Czy wiara w plastyczność człowieka, która legła u jego podstaw, sprawdziła się? Czy człowiek poddany radykalnej presji, skrajnym ciśnieniom, zdecydowanie, jakościowo odmienił swoje wnętrze? W tekstach myślicieli skupionych wokół „Kultury” paryskiej – na nich bowiem chciałbym się skupić – zarysowują się trzy odpowiedzi na to pytanie. Pierwsza: totalitaryzm wskazuje, że człowiek z człowiekiem może zrobić wszystko (poprzez, między innymi, indoktrynację i terror). Człowiek jest zatem istotą tak plastyczną, że właściwie nie ma sensu mówić o jego naturze. Druga, będąca odwrotnością powyższej: plastyczność człowieka jest pozorna, tak naprawdę istnieje niezmienna i wyraźna natura ludzka; przemiany duchowości w totalitaryzmie były pozorne, były grą maskującą. Trzecia, kompromisowa, człowiek jest istotą plastyczną, ale plastyczność ta ma granice. Istnieje zatem – mniej czy bardziej wyraźny - duchowy kształt ludzki, istnieje natura ludzka; nie jest ona jednak „twarda”, jest to tylko zarys, który może być wypełniony różną treścią. Pierwsze stanowisko zajmuje, z pewnymi zastrzeżeniami, Gombrowicz, drugie Herling-Grudziński (oraz Bobkowski i Herbert), trzecie Miłosz oraz Stempowski i Kołakowski. Można to sprowadzić do pytania o relacyjność. Na ile duchowy kształt człowieka zależy od relacji z innymi. Jeśli kształt ten całkowicie zależy od relacji, to obiektywnego kształtu nie ma. Jeśli zależy w dużym stopniu, ale nie całkowicie (można w tym stanowisku wprowadzić stopniowanie, niczym przy przesunięciu potencjometru), to kształt istnieje, ale głębiej ukryty. Jeśli kształt w ogóle nie zależy od relacji, to istnieje kształt obiektywny i wyraźny.

Zacznijmy od Gombrowicza. Uważa on, że podmiot ludzki jest czymś w znacznej mierze iluzorycznym, jest nośnikiem i przekaźnikiem strumienia formy, który rządzi się własnymi prawami, przenikając i unosząc ludzkie drobiny. Myśląc o XX-wiecznej historii, a zwłaszcza o wydarzeniach związanych z faszyzmem, nazizmem i komunizmem, dochodzi do wniosku, że strumień ten potrafi przyjąć kształty dziwaczne, skrajne, w najwyższym stopniu deformujące. Wtedy słabość, plastyczność, niewyraźność „ja” wobec potęgi „międzyludzkiego” staje się szczególnie widoczna. Ważnym (pozytywnym) punktem odniesienia, potwierdzającym – jak sądził – jego intuicje, były poglądy zawarte w *Zniewolonym umyśle* Miłosza. Potraktował on tę książkę jako potwierdzenie przekonania, że człowiek może zrobić z człowiekiem (prawie) wszystko; czy też raczej „międzyludzkie” może z człowiekiem zrobić prawie wszystko. Poddany deformującym, wszechobecnym (totalnym) naciskom człowiek zatracza swój obraz siebie, traci – kwitnące w umiarkowanych temperaturach międzyludzkiego obcowania – wyobrażenia o szczerości i autentyczności. Dawna autentyczność okazuje się być maską, formą, którą można było nosić z powodzeniem tylko w dawnym

świecie; nie jest normą, która została naruszona, bo takiej normy nie ma. Doświadczenia XX wieku – nie tylko doświadczenie totalitaryzmu, ale również gwałtowne zmiany konwencji, obyczajów w świecie Zachodu – wskazują na dystans, wręcz przepaść, między rolą, którą gramy, czyli formą narzuconą nam przez „międzyludzkie”, a naszym „ja”. To nie ludzie są źli, to role, które wymusza na nich „międzyludzkie”, są złe. Moralisci nie mają racji ani w opisie, ani we wskazaniu; mają błędną antropologię, „wymyka im się człowiek”. Chybiają, są nieskuteczni, apelując bowiem do indywidualnego sumienia, celują w coś, co się okazuje „niedosumieniem”. Powinni raczej próbować „rozładowywać sieć napięć”, jakie wytwarzają się między ludźmi, powinni dążyć do niszczenia złych ról, złych form. Gombrowicz podkreśla również, że człowiek to *homo ritualis*; elementy formalne, kształtujące się w owym „międzyludzkim” mają w sobie coś z obsesji, mają skłonność do utrwalania się drogą powtórzeń, nawrotów. Energia twórcza przełamująca zastane formy i skłonność form do zastygania są dwiema stronami tego samego medalu; bez oporu nie byłoby kreacji. Mamy w centrum naszej jaźni wmontowane skłonności „kosmotwórcze” (rzec można transcendentalne). Człowiek zatem nie tworzy formy, forma w nim się tworzy (jak natręctwo językowe); człowiek staje się rodzajem medium, forma zaś staje się czymś autonomicznym. Odkrycie autonomii formy wprowadza nas niejako „za kulisy świata”. Solidność, substancjalność ludzkiego podmiotu – który miałby niczym autonomiczny klient wybierać między formami – jest w tej wizji zdecydowanie osłabiona. Jesteśmy w istocie niewolnikami formy, nie tylko ulegając sile zewnętrznej, sile „międzyludzkiego”, ale też jako wytwórcy formy. Człowiek nie ma dostępu do „ja” nagiego, autentycznego, jest ono zawsze już jakoś uformowane. Mimo to Gombrowicz twierdzi, że dążenie do autentyczności, do „bycia sobą”, nie jest dążeniem bezcelowym. Może tak twierdzić bez sprzeczności, bo wierzy, że „ja”, chociaż rozmyte i ukryte (zawsze jakoś uformowane, nigdy „nagie”), nie jest niczym, nie jest dowolnością, bezkształtem. Odrzuca koncepcję „śmierci człowieka” Foucaulta. Nie wiem, kim jestem – powiada – ale cierpię, gdy mnie deformują. Jest zatem w człowieku coś, co stawia opór, ludzki podmiot nie jest złudzeniem. Polemizując ze strukturalistami powiada, że nie powinni tracić z oczu faktu, że „«ja» ma twardy żywot”. Gombrowicz zbliża się zatem do poglądu o pełnej relacyjności człowieka, braku jakiegokolwiek trwałego indywidualnego kształtu, ale ostatecznie cofa się i twierdzi, że gdzieś głęboko występuje w człowieku kształt własny. Potencjometr relacyjności nie jest zatem przysunięty w pozycję skrajną, choć taka pozycja zostaje zarysowana.

Przeciwny skraj w tym gronie zajmuje Herling-Grudziński. On również odwołuje się do poglądów zawartych w *Zniewolonym umyśle* Miłosza; jest to jednak, inaczej niż u Gombrowicza, odniesienie negatywne. Spróbujmy przedstawić skrajne stanowisko Herlinga i umiarkowane Miłosza w kontekście porównawczym. Zarówno Miłosz jak i Herling-Grudziński wierzą w naturę ludzką. Zdaniem Miłosza jest ona plastyczna i łatwo poddaje się wpływowi, choć istnieją

granice tej plastyczności. Zdaniem Herlinga-Grudzińskiego jest ona czymś niezmiennym i wyrazistym, dlatego też może stanowić solidną podstawę do osądzania (niektóre czyny i ustroje są „niehumanitarne”). Wizja plastyczności natury ludzkiej skłania Miłosza do zaakceptowania pojęcia *homo sovieticus*; sądzi bowiem, że „wychowanie totalitarne w tym stuleciu okazało się nie tylko możliwe, ale skuteczne”¹³. Herling-Grudziński zaś koncepcję *homo sovieticus* odrzuca, twierdząc, że cechy mu przypisywane są nietrwale i tylko „naskórkowe”, spoza nich zaś prześwieca normalne człowieczeństwo, niezmienna ludzka natura. Różnice w pojmowaniu plastyczności natury ludzkiej prowadzą do różnic w pojmowaniu natury komunizmu. Miłosz akcentuje rolę filozofii i wynikającej z niej prometejskiej wizji, jak również rolę „zbiorowego zacięcia” związanego z fenomenem ruchów masowych, z wiarą we wspólne wielkie cele. Nieprawdziwa jest bowiem – jego zdaniem – wizja, że był tam tylko okrutny tyran, a nie było milionów wierzących ludzi. Grudziński przeciwnie: „Mam – powiada – idiosynkrazję na punkcie rzekomej roli »ideolo« w podboju komunistycznym”¹⁴. Było to – jego zdaniem – zjawisko dużo bardziej prymitywne, niż je Miłosz opisuje, dodając mu duchowego splendoru. Istotna była tu przemoc, a nie filozofia. Dlatego też bliska jest mu koncepcja nomenklatury: „Te wszystkie gadania o ustroju »równości« i »sprawiedliwości« i tak dalej były wyłącznie propagandą. Natychmiast po wybuchu rewolucji powstała »nowa klasa wyzyskiwaczy« – jak ją nazwał Milovan Đilas – która w ustroju sowieckim zastąpiła dawną arystokrację”¹⁵. Filozoficzny, prometejski impuls został wkrótce po rewolucji odrzucony, a raczej użyty do zakrycia prawdziwych celów rządzących, którymi była koncentracja pełni władzy i dóbr w rękach jednej klasy. Marzenie o nowym świecie, o wielkiej przebudowie ludzkiego świata, stały się błyskawicznie sloganami i zasłoną mającą skrywać to, o co zawsze chodziło „wiecznemu człowiekowi” (w jego gorszej odmianie) – dążeniu do władzy i dóbr. Nie były to zatem rządy ideowców, ale rządy wyjątkowo cynicznej i bezwzględnej klasy, w jaką zamieniła się odrzucająca tradycyjną moralność partia zawodowych rewolucjonistów. Herling-Grudziński, podkreślając rolę siły i terroru, a lekceważąc rolę ideologii w funkcjonowaniu totalitaryzmu, utożsamia totalitaryzm z koncentracją pełni władzy w jednym ośrodku, czyli z monopolem władzy. Wedle Miłosza zaś – podobnie zresztą u Orwella i w innych klasycznych opracowaniach politologicznych z czasów stalinowskich – koncentracja pełni władzy w jednym ośrodku jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym totalitaryzmu. Totalitaryzm tak pojmowany nie ogranicza się do pełni władzy nad zachowaniami ludzi, ale dąży również do opanowania ich umysłów i sumień. Cechą specyficzną

¹³ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 60.

¹⁴ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1984-1988*, t. 1, Paryż 1989, s. 112.

¹⁵ G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, „*Mój Bildungsroman*”. *Rozmowa o „Innym świecie”*

totalitaryzmu jest w tym ujęciu dyktatura ideologiczna, czyli ideokracja. Spór Herlinga-Grudzińskiego z tezami zawartymi w *Zniewolonym Umyśle* prowadzi do istotnego pytania: „Jaka była tak naprawdę rola ideologii w »wieku ideologii«?”. Poważna i sprawcza czy fasadowa? Czy wizja stworzenia nowego człowieka, marksizm, filozofia były poważnie traktowane, czy była to tylko zasłona dymna, poza którą znajdowały się odwieczne, niskie ludzkie pobudki i pragnienia.

Stanowisko pośrednie, jeśli idzie o plastyczność człowieka, zajmuje również Jerzy Stempowski. Człowiek ma naturę, by tak rzec, półotwartą, a nie z góry – przez taki czy inny czynnik – zdeterminowaną. Nie absolutyzuje ani roli usytuowania w kulturze, w historii, ani roli czynników wrodzonych, biologicznych. Szczególnie to ostatnie przekonanie wyrządziło w ostatnim stuleciu ogrom nieszczęść, naziści bowiem zastąpili „pedagogię przez zootechnikę, masakrując typy uznane za niepożądane”¹⁶. Ważna jest zatem formacja kulturowa człowieka. W przypadku człowieka współczesnego sprzyja ona konformizmowi, czyli wzmacnia ową plastyczność. Człowiek współczesny, żyjąc w „prefabrykowanym” otoczeniu, traci oparcie dla swojej odmienności. Wystarczy niewielki nacisk i traci swą indywidualność, swoją duchową formę. Jest jednak również inna, pozytywna strona ludzkiej plastyczności; człowiek dzięki niej jest zdolny do przeżycia w najbardziej ekstremalnych warunkach oraz do jakiejś zadziwiającej „regeneracji wewnętrznej”. Złamany, zdemoralizowany, kiedy tylko trafi na warunki bardziej sprzyjające, na przychylniejszy klimat, zaczyna się odradzać. Zaczyna puszczać – jak pisze o byłych więźniach obozów – zielone pędy. Co więcej, odradzają się wtedy kształty najbardziej własne, związane z narodowością i najwcześniejszą formacją; jest „jak roślina zawsze podobny do siebie, zieleniejący się liśćmi polskimi, ukraińskimi, rumuńskimi, węgierskimi, serbskimi”¹⁷. Doświadczenie totalitaryzmu – wedle Stempowskiego – poucza nas, że w fundamencie duchowości człowieka tkwi pewien kształt, nie tylko indywidualny, ale również powiązany z rodem, ludem, narodem. Nie istnieje być może solidna natura ludzka, istnieją natomiast natury poszczególnych ludzi, a nawet natury ludów, narodów. Duch narodu, czy też charakter narodowy, nie jest zatem pojęciem pustym. Doświadczenia drugiej wojny światowej skłaniają Stempowskiego do wypowiedzenia jeszcze jednej uwagi związanej ograniczoną plastycznością człowieka: „Z chaosu zniszczenia wyłaniają się różne momenty hamujące, niepisane konwencje i obyczaje posiadające pewną wartość autonomiczną i nie dające się podporządkować żadnej rzekomej celowości działania”¹⁸. Pragmatyka totalitarna rozbijała się właśnie o owe „momenty hamujące” tkwiące głęboko w człowieku. Są więc „granice stosunków nieprzyjacielskich” między narodami i grupami społecznymi. Narody dążyły do wzajemnego wytypie-

¹⁶ J. Stempowski, *Eseje dla Kasandry*, Gdańsk 2005, s. 12.

¹⁷ J. Stempowski, *Listy z ziemi berneńskiej*, Londyn 1974, s. 131.

¹⁸ *Ibidem*, s. 90.

nia się fizycznego i nie powiodło się to nawet w stosunku do Żydów, przeciwko którym – jak pisał – istniało sprzysiężenie wszystkich stron walczących. Istnieją zatem w naturze ludzkiej bezpieczniki, które uniemożliwiają bezgraniczne bestialstwo.

Pytanie „Czego się dowiadujemy o naturze ludzkiej, biorąc pod uwagę rozwój i upadek komunizmu?” jest wprost sformułowane przez Kołakowskiego. Odpowiedź składa się z kilku rozumień, które wydają się zbieżne z rozproszonymi uwagami Miłosza. „Historia komunizmu uczy nas – powiada Kołakowski – że istnieją granice, poza którymi ludzi nie da się zmieniać, to znaczy iż rzeczywiście istnieje coś takiego jak natura ludzka”¹⁹. Uczy nas też, że w ekonomii działają pewne reguły, których nie jesteśmy w stanie kontrolować, nad którymi nie jesteśmy w stanie zapanować, że jest to dziedzina o ograniczonej plastyczności, że – chcąc działać skutecznie – należy uwzględniać te reguły, a nie je łamać (myśl Bacona, że „nie można przyrody zwyciężyć inaczej niż przez to, że się jej słucha” ma więc również zastosowanie w ekonomii). Głębsza przyczyna porażki totalitarnego projektu wiąże się z tą prawdą o naturze ludzkiej, że nie może ona być do końca „społeczna”. Nie jest możliwe zniesienie wszelkich napięć między indywiduum a społeczeństwem, „wygaszenie aspiracji i roszczeń związanych z interesami prywatnymi”. Okazało się także, że potrzeba wolności (która zawiera w sobie ciekawość, potrzebę eksploracji) jest „zakotwiona antropologicznie”, jest niezależna od innych potrzeb i nie jest środkiem do innych potrzeb (ani innych dóbr), człowiek pragnie wolności dla niej samej. Kołakowski dodaje, że istnieje również inna fundamentalna potrzeba, nierzadko skonfliktowana z potrzebą wolności, mianowicie potrzeba bezpieczeństwa. Niezwykła nośność idei totalitarnych na tej właśnie potrzebie bazowała. Potrzeba wolności z kolei odegrała znaczną rolę w destrukcji komunizmu.

Totalitaryzm uczy nas, spróbujmy podsumować pośrednie stanowisko Miłosza, Stempowskiego i Kołakowskiego, że człowiek jest istotą dużo bardziej plastyczną, niewyraźną niż kiedyś wierzone, ale też nie jest tak plastyczny jak wierzą antropologiczni nihilści. Totalitaryzm rozbił się o jakąś „twardnię” w człowieku. Totalitaryzm, innymi słowy, w sferze poznania człowieka, jego natury, w sferze antropologii, wskazuje, że nie trafia w sedno ani esencjonalny tomizm, ani nihilistyczny postmodernizm. Natura ludzka istnieje i nie tłumaczy jej kształtu błyskotliwe stwierdzenie, że naturą człowieka jest brak natury (Tadeusz Bieliński). Człowiek jest wielokształtny, ale nie jest bezkształtny, nie jest apeironem, z którego można ulepić wszystko. Owo rozszerzenie wiedzy o człowieku, o jego niezwyklej plastyczności, przybieraniu nowych, wcześniej nawet nieprzeczuwanych, kształtów, połączonej z jakimiś nieprzekraczalnymi granicami, skłania Miłosza do stwierdzenia, że „w naszym stuleciu ujawniło się coś, co na próżno próbujemy nazwać, a czemu nadaję prowizoryczną nazwę nowego wymiaru

¹⁹ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 382.

człowieka i społeczeństwa”²⁰. *Homo sapiens* to zatem gatunek nie tyle pozbawiony kształtu, istoty, co gatunek wielokształtny, pluralistyczny w istocie; dlatego różne portrety człowieka – akcentujące myślenie (*sapiens*), pracę (*faber*), kreatywność (*creator*), zabawę (*ludens*), niepokój (*inquietus*) – przekazują jakąś prawdę o nim. W zależności od okoliczności inna cecha może stać się dominująca. „Człowiek – powiada Miłosz – jest potencjalnością”, „człowiek jest taki niejednorodny”. Trafne wydaje się stwierdzenie, że wiara w konieczność historyczną sprowadza na świat ludzki niewolę, wiara w wolność sprowadza wolność, wiara w naturalny egoizm sprowadza egoizm i chciwość.

[znaków 38 777]

Множественные современные антропологические концепции (особенно континентальные) объединяли убеждения о социальной культуре человека и веру в его пластичность. (Жан-Жак Руссо). Человек по своей натуре должен был быть добрым и одновременно легко поддаваться изменениям. Это видение способствовало появлению большого «плана создания нового человека», который стал основой тоталитарного эксперимента. Опыт тоталитаризма, таким способом, можно разъяснить как тест на пластичность человека. В своей работе я склоняюсь к мнению Лешка Колаковского в том, что опыт показывает на то, что человек это существо пластичное, но у этой пластики есть свои границы, и об эти границы «разбился» тоталитаризм. Следовательно, существует человеческая натура.

Many of the modern anthropological conceptions (especially continental ones) have in common a strong conviction about the social nature of man and about his flexibility (Rousseau). Man should be naturally good and easily appropriable to take different shapes. This vision incited the constitution of a big plan consisting in creating a new man, which became a reason and justification for the totalitarian experiment. The experience of totalitarianism can be understood like a test verifying the plasticity of man. I share, in the present work, Leszek Kołakowski's opinion that this experience shows finally that man is a malleable being, but his plasticity has its borders and the totalitarianism smashed against it. It means that human nature does exist.

²⁰ Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, Kraków 1998, s. 193.