

Andrzej
Leder

przemiana mitów

czyli
życie w epoce schyłku

OPEN
Warszawa 1997

Projekt okładki i układ typograficzny:
Aleksander Radomski

Copyright by Andrzej Leder & OPEN
Wydawnictwo Naukowe i Literackie

Drukowano w Bielskich Zakładach Graficznych
ISBN 83-85254-46-3

I. Przemiana mitów

Przemiana mitów

Kiedy Krzysztof Kolumb postawił stopę na plaży Antyli, skończyło się średniowiecze. Ale dla hiszpańskich żołnierzy, majtków i hidalgos nowożytnie rabowanie i nawracanie Indian nie różniło się zapewne niczym szczególnym od średniowiecznego rabowania i nawracania Maurów z Grenady. Był to ciągle ten sam świat chrześcijan i pogan, żołnierzy wiary i sług diabła — świat, którego sens gwarantował sam Bóg, wymagając za to nieustępliwości i okrucieństwa. Zresztą — jakby po to, by uspokoić wątpiących — i Maurowie, i Indianie mieli brązową skórę.

Każdy z nas, budząc się rano, musi odtworzyć świat, w którym się obudził. A właściwie musi stworzyć go na nowo. Musi nadać sens osobom, przedmiotom i czynnościom, musi zaistnieć w chaosie przepływającego czasu. Człowiek, który otwiera oczy w trakcie przenikającego rzeczywistość snu, będzie śnił na jawie, będzie prznosił znaczenia i przeżycia z jednej sfery do drugiej, a gwizd czajnika jeszcze przez chwilę odczytywał będzie jako sygnał oddalającego się pociągu.

Bułgotanie gotującej się wody, śpiew ptaków za oknem, głos płynący z radia — to znaki istnienia rzeczywistości, dzięki którym możliwe jest odtworzenie świata. Znane jest doświadczenie ludzi zamkniętych w izolowanej celi, pozbawionych świadectwa zmysłów. Niewiele trzeba, żeby świat zaginął, a z pustki zaczęły wyłaniać się halucynacje.

Szmer liści poruszanych wiatrem, szorstki dotyk prześcieradeł, warkot samochodów dochodzący z ulicy, płama na suficie, gazeta przy łóżku, czyjś oddech tuż obok, zapach kawy, głos przeklinający za ścianą, uczucie głodu i mdłości... Jak połączyć te znaki w spójną całość, składającą się na mój własny świat, przestrzeń, której bieguny wyznaczają kierunek moich ruchów? Potrzebne jest źródło sensu, przekształcające najprostsze pragnienia w różnorodność rzeczy. Potrzebny jest mit. Mit, który — jak pisze Ricoeur — „włącza doświadczenie ludzkie w pewną całość, (...) nadaje kierunek i sens. Wraz z przypomnieniem i oczekiwaniem (...) stwarza rozumienie rzeczywistości ludzkiej”. Bez niego przepływający strumień znaków jest niezrozumiały, bez niego nie ma świata.

W połowie lat osiemdziesiątych pan P., o którym dalej będzie mowa, budził się zwykle wcześniej rano i słuchał pewnej radiowej audycji. Nie

interesowały go wiadomości ani muzyka. W wiadomości nie wierzył, a ten rodzaj muzyki, który prezentowali radiowi didżeje, nie odpowiadał mu. Dla niego najważniejsza była barwa głosu spikera. To ona pozwalała mu przypomnieć sobie jego własny mit, organizujący i nadający sens nadchodzącym godzinom. Pewien ironiczno-prześmiewczy ton, który jakby mówił do pana P.: „O Boże, jakże nasz świat jest absurdalny! Jesteśmy otoczeni przez nonsens, głupotę i zło! Ale mimo to istniejemy! Jest nam smutno, gorzko, źle, ale... istniejemy! A więc nasze istnienie jest samoistne, niezależne od tej głupoty, zła i absurdu”. I wtedy pan P. czuł, że istnieje. „J e s t e m” — czuł. „Na przekór temu wszystkiemu — istnieje”. I był to paradoksalny triumf. Triumf spikera, pana P. i nas wszystkich, triumf nad pustą, nonsensowną rzeczywistością. Pan P. szedł do swojego instytutu i spotykał tam innych, którzy też istnieli na przekór.

W gruncie rzeczy to chyba prastary mit o smoku, będącym ucieleśnieniem chaosu, i o walce z nim, walce, w której tworzy się istnienie. Absurdalność ówczesnej rzeczywistości była potworem, z którym pan P. się zmagał. Dzięki obecności tego smoka widział siebie jako kogoś w rodzaju świętego Jerzego. Ale wtedy jeszcze nie rozumiał, że świętym Jerzym będzie się czuł dopóty, dopóki będzie istniał smok zaprzeczającej rozumowi rzeczywistości. Zresztą nigdy nie wierzył w to, że smoka można zniszczyć. On go obłąskawiał.

W latach dziewięćdziesiątych pan P. budzi się i słyszy, że pampersy, faksy i hurtownie hiszpańskiej terakoty istnieją w sposób całkowicie niezależny od niego, a w gruncie rzeczy on jest tylko po to, żeby z tych dóbr i usług korzystać. I ogarnia go rozpacz. To wszystko jest tak samoistne, sensowne i celowe, że istnienie pana P. wydaje się być jakimś kaprysem, przypadkowym dodatkiem pozbawionym jakiegokolwiek wagi. Świat ma swój własny sens i pan P. nie musi już codziennie mu go nadawać, zmagając się z nonsensem. Ba, to raczej świat określa sens istnienia pana P.! Stąd poczucie wyobcowania. Pan P. jest zbyt rozsądny, by twierdzić, że pampersy i faksy to też smok. Nie może więc być anarchista, jak jego starszy syn. Smok pana P. po prostu się rozplątał. Teraz pan P. próbuje rozpaczliwie odbudować swój mit, odnaleźć smoka, którego mógłby obłąskawiać.

Dla pani P. smokiem jest sąsiad, który kupuje drugi samochód. Tu jednak niewiele się zmieniło, sąsiad w poprzednim dziesięcioleciu budo-

wał sobie letniskowy dom pod Warszawą z materiałów uzyskanych od siły nieczystej, a jeszcze wcześniej wydawał paszporty albo ich odmawiał, występując się złą. Pani P. żyje dzięki mitowi Koła Czasu i Wiecznego Powrotu. Świat podzielony jest na przeciwstawne pary: męskie — żeńskie, ciemne — jasne, czyste — nieczyste, a przede wszystkim dobre i złe. Pani P. jest po stronie dobra, ale pozycja ta skazuje ją na wieczną frustrację, bo choć trwa ciągły cykl przemian, nie ma w nim jednak miejsca na zwycięstwo dobra. Triumf zła, które powraca, nakładając kolejne maski i szyderczo śmiejąc się w twarz sprawiedliwym, jest dla niej równie pewny jak to, że pan P. nigdy nie kupi drugiego samochodu. Dlatego niepokojem napawał ją krótki okres przełomu, kiedy zło ukryło się w sposób szczególnie chytry. Wytropiła je w swojej córce, która po obejrzeniu telewizyjnej reklamy niespodziewanie zażyczyła sobie tamponów menstruacyjnych i swobody. Pani P. szybko dostrzegła związek pomiędzy nowym obliczem swojego dziecka a długimi i niechlujnymi włosami wiceministra finansów, który wraz ze swoim pryncypałem zniszczył jej miejsce pracy. Zło powróciło, a pani P. opuściła ręce i patrząc z rozpaczą na pana P. powiedziała: „No, masz, czego chciałeś”. Dla niej pan P. jest wiecznie oszukiwaną ofiarą smoka, która jednak z niezrozumiałym uporem broni się przed prawdą.

Mimo istotnych różnic, mit Smoka i mit Wiecznego Powrotu pozwalały państwu P. na wspólne, dające choć trochę satysfakcji przeżywanie poczucia bezradności, które budziła otaczająca ich jałowa rzeczywistość. Kiedy jednak z pustyni przeszliśmy w dżunglę pełną pokus i niebezpieczeństw i świat wokół państwa P. zaczął się gwałtownie zmieniać, okazało się, że zdolność adaptacji w przypadku każdej z tych struktur mitologicznych jest odmienna.

Mit o zmaganiu się ze smokiem, który jest chaosem, nie pozostawia miejsca na jakiegokolwiek pozytywne zmiany w rzeczywistości. Zakłada równowagę sił. Zachwianie jej, zwycięstwo którejkolwiek ze stron odbiera sens całej konstrukcji. Powtórzmy: pan P. mógł nadawać absurdowi sens tylko wtedy, kiedy ów absurd naprawdę nie miał samoistnego, a tym bardziej pociągającego oblicza. Wszelkie pokusy, wszystko, co błyszczące i kolorowe, a jednocześnie dostępne, odwraca uwagę pana P. od wysiłku usensowiania chaosu przez jego negację i budzi dawno zapomniane pragnienia, pcha go do uczestnictwa w tym,

co młody P. nazywa wyścigiem szczurów. Pan P. nie potrafi zaprzeczyć temu, że pragnie dóbr, które są nowe i kuszące, widzi, że przyjaciele, z którymi wspólnie zmagają się z potworem, teraz opływają w dostatki i poniżają go, płacąc za niego rachunki w restauracjach. Jest niespokojny, ponieważ niczego już nie rozumie. Nie dość, że zniknął jego smok, to on sam przestał być rycerzem, wysłannikiem bogów. Jeśliby przyjął mitologię swojego syna, to musiałyby uznać, że jest szczurem. Albo zacząć nosić glany i czarną skórzaną kurtkę, tak jak młody P. Ale to nie jest jego mitologia, pan P. dobrze wie, że byłby wówczas śmieszny, najbardziej sam dla siebie. Na to jest zbyt uczciwy. Nie chce też być szczurem. Co rano ze strachem i rozpaczą próbuje się odnaleźć, myśli o nadchodzącym dniu, niechętnie wstaje z łóżka, a w pracy, której pozorny charakter widoczny jest teraz jak na dłoni, stale boli go głowa. Czuje się słaby i czasem podejrzewa, że jest po prostu chory.

Mit Koła Czasu jest dużo bardziej odporny na zmiany znaków rzeczywistości. To struktura niezwykle archaiczna, być może dlatego tak trwała. A może jej trwałość wynika z całkowitej niezależności od świata zewnętrznego. Przez sam fakt bycia częścią tego świata, niezależnego od woli pani P. — a więc nie poddającego się jej wpływom — każde zdarzenie może zostać uznane za przejaw zła. Im bardziej kuszący jest samochód, którego pan P. nigdy nie kupi, tym wyraźniej jest znakiem działania złych sił, które po prostu nienawidzą pani P. za jej dobroć i dlatego ją kuszą.

Mit pozwala rozumieć świat. Jednak nie chodzi tu tylko o pewną słowną konstrukcję, którą można odczytać lub opowiedzieć. Mit nadaje sens działaniu, każdej chwili codzienności. Rozumieć świat to znaczy przede wszystkim: umieć w tym świecie żyć. Żyć zgodnie z sensem nadawanym rzeczywistości przez mit. Wciąż na nowo odgrywać mityczny dramat, utożsamiać się z mitycznym bohaterem i powtarzać czyny przez mit sankcjonowane.

Kiedy już zło zostało rozpoznane, pani P. jest spokojna. Wie, że nie do niej należy walka — to rola bohatera. Ona musi tylko zachować czystość — swoją i swoich bliskich. Nie pozwolić, by zło opanowało ich dusze. A potem rozpoznać bohatera, wesprzeć go w jego walce i... zostać zdradzoną, gdy bohater ulegnie pokusie i przejdzie na stronę sił nieczystych.

To jeden z wątków mitu o wyczekiwanym Mesjaszu i fałszywych prorokach pod niego się podszywających. Ponieważ jednak w tym życiu dobro nie może zwyciężyć, pani P. godzi się ze swoim smutnym losem. I znowu czeka. Nienawidzi tylko tego, że jej córka, ostentacyjnie lekceważąc odwieczne zmagania, w których uczestniczy pani P., zaprzeda się wszystkiemu, co nieczyste. Traktuje pokusy zła jako coś, co po prostu jej się należy.

Tego właśnie najbardziej zazdrości swojej córce pan P. W dżungłę dnia dzisiejszego weszła prosto z mitów dzieciństwa, nie zdążyła zetknąć się z jałowym światem, który ukształtował jej rodziców, nie zdążyła nawet, jak jej starszy brat, zachorować na wściekłość. To targowisko, które pana P. tak kuszi i jednocześnie odstręcza, pociąga i napawa strachem, jest po prostu jej targowiskiem. Kiedy ostatnio pan P. kupił winogrona i przyniósł do domu, ona nic nie mówiąc zjadła od razu połowę. Pan P. przypomniał sobie, że kiedyś, gdy „rzucali” bułgarskie i sprzedawali je pod Supersamem, w ludziach pojawiało się nagle dziwne poczucie wspólnoty. Kupujący byli podnieceni, baby się kłóciły, każdy niosąc do domu łup dostrzegał u mijanych przechodniów przejawy zazdrości. W ogóle, przejść się po mieście z winogronami — to robiło wrażenie. Teraz są to już tylko urojenia. Przy własnej córce pan P., ze swoim niegdysiejszym smokiem i dzisiejszym lękiem, czuje się jak dziki.

Ciągłość świata każdego z nas zagwarantowana jest przez fakt, że dwie całkowicie różne sfery: to, co we mnie, i to, co wokół, wzajemnie sobie odpowiadają. To, co we mnie, aktywność umysłu i duszy, sama przez się jest niewidzialna i na dodatek ma do czynienia z rzeczami niewidzialnymi. Ale odnaleźć je musi w tym, co wokół, w świecie uchwytnych przedmiotów, które rozpoznaje jako znaki niewidzialnego. Stałość owych znaczeń niosą mity, wspólnotę w rozumieniu — wspólnota mitów. Jej brak oznacza pustkę i samotność.

Kobiety, mężczyźni i Platon

Oto stają naprzeciw siebie istoty, które, po pierwsze, różnią się, a po drugie — potrzebują, rozpaczliwie się potrzebują... Jak w Platońskim micie, człowiek jest tylko jedną połową poszukującą drugiej, od której został oddarty. Jest niepełny i wymaga dopełnienia.

Właśnie takie ujęcie wybieram, by pisać o kobietach i mężczyznach. A przecież już samo to, że pisze się o człowieku jako o mężczyźnie lub o kobiecie, determinuje styl myślenia. Bo oto nie mamy już przed sobą problemu człowieczeństwa „w ogóle”. Staje przed nami istota określona przez biologię i zmuszona do ponoszenia wszelkich tego konsekwencji. Perspektywa ta narzuca też takie rozumienie relacji pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, pomiędzy mężczyzną a kobietą, w którym na pierwszym planie jest płęć, determinująca ludzki los.

Jeżeli mit mówi prawdę, to najważniejszym celem życia jest ponowne połączenie się, odnalezienie drugiej połowy i odtworzenie całości. Dlaczego udaje się to tak rzadko? Dlaczego powszechne jest, wśród kobiet i mężczyzn, dojmujące poczucie samotności, niespełnienia? Przestrzeń, w której spełnia się mit o spotkaniu dwojga ludzi, zmieniała się nieodwracalnie. Jak to się stało?

To, czy ujawnienie się mitu jest możliwe, a także to, w jaki sposób się dokonuje, które z jego wątków określają ludzki los, zależy od charakteru epoki. A już sama istota mitu, który rozważamy, założenie, że najważniejsze jest odnalezienie się i połączenie dwojga ludzi, sytuuje go w głębokiej opozycji wobec ducha cywilizacji, w której żyjemy. Nasza kultura kładzie bowiem akcent na człowieka jednostkowego, na odrębność każdej osoby. W naszej kulturze chroni się tę odrębność: takie jest rozumienie wolności, w imię której napisano Deklarację Praw Człowieka. Jest to wolność „od” — od przemocy, od gwałtu, od zniewolenia. W tym sensie jest to wolność od innych, od tego, co w tych innych złe. A przecież spotkać innego człowieka oznacza również być blisko jego „ciemnej strony”, jego żalu i nienawiści, jego zachłanności, siły i przemocy. Chroniąc nas przed tym, kultura chroni nas przed ceną, jaką trzeba płacić za bliskość. Ale w ten sposób strzeże też przed samą bliskością.

Jeżeli przyjrzymy się, jaką cenę trzeba zapłacić za przeżycie jedności z drugim człowiekiem, będziemy bliżej odpowiedzi na pytanie, dlaczego taka jedność jest dla nas — dzisiaj — prawie niemożliwa.

Platoński mit mówi o wzajemnym poszukiwaniu się. Co oznacza ta metafora? Poszukują się ci, którzy są od siebie oddaleni. Oddalenie może być rozumiane fizycznie, jako zagubienie w tłumie, ale odległość, przestrzeń może być również wyznaczona przez różnicę. Kiedy ktoś szuka czegoś, co jest całkowicie różne — tak różne, jak człowiek odmiennej płci — pokonać musi wielką i trudną drogę. I konieczna jest do tego siła, która pozwoli przebyć ten obszar pustki. Dlatego problem relacji między mężczyzną a kobietą jest zawsze problemem siły i dążenia. Siły, której trzeba użyć, by ów prastary mit mógł się spełnić.

Kultura, w której żyjemy, przez swój stosunek do siły zastawiła na nas pierwszą pułapkę. Najwcześniej wykrył ją bodaj Machiavelli. Dostrzegł ukrytą cenę, jaką płacić musimy za Chrystusową niechęć do cech, które nazywał *virtu*, a zwłaszcza za niechęć do wzięcia odpowiedzialności za przemoc.

Wszelka przemoc, a więc również wszelka działająca siła, budzi lęk. Lęk tego, który musi poczuć się za nią odpowiedzialny, i lęk tych, którzy mają być przedmiotem jej działania. Chrześcijaństwo chroni, przed tym lękiem, potępiając samoistną moc, umieszczając źródło siły w transcendencji. Broniąc słabych. Być może, jak podejrzewał Hobbes, religia pokrzywdzonych i niewolników była też religią żyjących w lęku i pragnących nade wszystko bezpieczeństwa? Bardziej niż sprawiedliwości, wolności czy prawdy...

Kiedy w słabości przestano widzieć zło, kiedy dzięki chrześcijaństwu ludzie uznali, że obowiązkiem silnego jest pochylenie się nad słabym, nastąpiło opisane przez Nietzschego zdumiewające „odwrócenie wartości”. Gdy pokora i słabość stały się cnotą, wówczas samoistna siła i arbitralne, niczym nie usprawiedliwione dążenie z natury rzeczy musiały stać się grzechem. Ten, kto ośmielał się po nie sięgać, był winny grzechu pychy, toteż go potępiano.

Problem tkwi w tym, że bliskość osiągnąć można tylko dzięki arbitralnemu, niczym nie usprawiedliwionemu dążeniu. Dążeniu często nazywanemu miłością.

A zatem, by mit mógł się zrealizować, by poszukujące się połowy mogły znów stać się całością, potrzebna jest siła, wielka siła. Ie płynącej z samej siebie mocy, która nazbyt łatwo przemienia się w przemoc, Europejczyk użyć nie może. Obciążona jest ona bowiem piętnem winy, budzi lęk, zniewala, ponieważ ten, kto mimo wszystko po nią sięgnie, popadnie w grzech i zostanie wyrzucony poza ludzką społeczność. Dążąc do zespolenia, znajdzie się w pustce. I to jest pułapka, z którą spotyka się każdy, którego pragnienie jest wielką siłą.

Dwie istoty ludzkie, kobieta i mężczyzna, stoją naprzeciw siebie i próbują rozwiązać problem spotkania, nie chcąc płacić za swoje dążenie.

Gdy zakwestionowane zostało prawo do sięgania po innego człowieka pierwotną przemocą, konieczne stało się znalezienie formy, która — chroniąc wolny wybór każdego, niezależnie od jego siły — pozwoli dwojgu ludzi zbliżyć się do siebie. Bliskość zagwarantować miało dawanie, w pełni dobrowolne ofiarowanie się drugiej osobie. Rycerski ideał miłosny, którego najstarszy zapis można znaleźć w strofach poetów prowansalskich, wspaniale ucieleśnia ten zamysł. Kawaler ofiarowuje się damie, ofiarowuje jej swoją tęsknotę i siłę swojego ramienia. Niczego od niej nie oczekuje — poza przyjęciem w służbę. Dama może zaakceptować jego starania i ofiarować mu siebie...

Przyjrzyjmy się uważnie. Oto prawie niedostrzegalnie władza decydowania o tym, czy dojdzie do spotkania dwojga ludzi, czy też do niego nie dojdzie, zostaje przeniesiona — z tego, który do bliskości dąży, na osobę, która na to dążenie pozwala. Jeżeli zdobywanie przemocą uczuć drugiej osoby jest niedopuszczalne, to o bliskości decyduje ta z nich, która jest bierna, która może, ale nie musi zgodzić się na tę ryzykowną przegodę, jaką jest spotkanie.

Czy jednak przyzwolenie na bliskość wystarczy, by dwie ludzkie połowy mogły stać się jednością? Dlaczego właściwie ktoś, w kim nie ma dążenia, w kim nie ma mocy wynikającej z pragnienia, miałby pokonywać ciężką drogę dzielącą go od drugiej osoby? Kusi go więc, by za ten trud żądać takiej czy innej zapłaty. Pozwolenie łatwo zamienia się w grę, w oczekiwanie: „a co ja dostanę”, często zaczyna służyć czemuś innemu niż samo dążenie, jest w gruncie rzeczy drogą na targowisko.

To jednak powoduje, że do spotkania dojść nie może. Wydaje się bowiem, że jedyną siłą, zdolną doprowadzić do bliskości, jest właśnie

dążenie do bliskości. Jeżeli w kimś dążenia tego nie ma albo jest ono zbyt słabe, to bliskości nie osiągnie. Co więcej, jeżeli na bliskość godzi się w imię poszukiwania czegoś zupełnie innego — zaspokojenia ambicji, potrzeby bezpieczeństwa, przyjemności czy wygody — to uzyska być może to, czego szuka, ale na pewno nie znajdzie zagubionej „drugiej połowy”. I będzie żyć samotnie, w oddzieleniu. Bowiem człowiek jest istotą, która może udawać bliskość przed sobą i innymi, a jednak żyć bez niej, istotą, która potrafi oszukać siebie i innych — umrzeć w duszy i żyć dalej, jakby nic się nie stało. I taka często jest ludzka codzienność.

To nowa postać mitu, w której dwie połowy zbliżają się, są tuż obok siebie, a jednak się nie spotykają. Tkwią tak, udając przed sobą i światem, że stanowią całość. Ale to pozór, kłamstwo: są oddalone, być może bardziej niż wtedy, gdy dopiero co zostały od siebie oderwane. Wtedy wiedziały o swoim braku, teraz zapomniały już o nim, wydaje im się, że wszystko jest w porządku. Samotność jest ich losem.

Bliskość, wolność, samotność, a także „przestrzeń mitu” — nie są przedmiotami, które można zobaczyć w uchwytnej dla nas, codziennej rzeczywistości. W bezpośrednio dostępnym dla nas świecie mamy do czynienia tylko z ich znakami i symbolami. Takimi jak słowa, którymi są opisywane, zachowania, których wymagają i wreszcie uczucia, które wywołują. Tylko że te znaki i symbole dawno już utraciły jednoznaczność. Słowa i zachowania zbyt często kryją pustkę, by można było im wierzyć. A swoich własnych przeżyć zwykle nie rozumiemy. Prawie nigdy nie zwraca się na nie większej uwagi, choć — jak pisał niemodny dzisiaj Sartre — w każdym przeżyciu odbija się całość istnienia człowieka i każde uczucie całość tę wyraża. Może nasze istnienie stało się zbyt złożone? Może ciągła interpretacja uczuć jest dla człowieka po prostu nieosiągalna, choćby dlatego, że nie ma na nią czasu? Jak jednak uniknąć zagubienia?

Świat usytuował mężczyznę i kobietę w statycznym porządku ról przysługujących każdej płci. Role te dawały gwarancję, że w paradoksalnej sytuacji — gdy nie ma siły niosącej ludzi ku sobie — każdy będzie wiedział, czego oczekuje od drugiego i czego ta druga osoba może oczekiwać od niego. Jednak równocześnie stało się coś bardzo niebezpiecznego: rozpadł się związek pomiędzy rzeczywistymi, głębokimi przeżyciami a formalnym porządkiem regulującym codzienne

postępowanie. W zmieniającym się świecie coraz trudniej było zredukować do prostego rytuału swatań, ślubów, chrzcin i pogrzebów nieskończoną różnorodność sił i związków pojawiających się pomiędzy kobietami i mężczyznami. Odgrywane role coraz mniej przystawały do prawdziwych osób, coraz bardziej zakłamywały ich prawdziwe oblicza, ich siłę, ich dążenia. Gdy więc w ciągu ostatnich dwustu lat okazało się, że każdy może być tym, kim chce, a nawet, że każdy musi być tym, kim może, ów formalny porządek rozsypał się jak domek z kart.

Zaowocowało to powszechną dezorientacją. Dezorientacją w sferze oczekiwań stawianych sobie i innym oraz w sferze uczuć, które oczekiwania takie określają. Dezorientacją dotyczącą tego, jakiej roli odpowiada aktualne przeżywanie. I jeżeli miałbym opisać stan ducha, w którym mężczyźni i kobiety najczęściej podejmują dzisiaj próby budowania bliskości, to nazwałbym go właśnie dezorientacją.

Nie jest to kolejna filipika przeciwko emancypacji, nie zamierzam napadać na sufrażystki ani znowu pakować kobiet w gorset (robią to same — *vide* Madonna). Poszukiwanie swojego miejsca jest wspaniałym prawem, jakie daje nasza kultura. Ale nieprzewidzianym efektem rozrwania więzów, które służyły podtrzymywaniu choćby pozorów jedności, stało się postawienie nas wszystkich twarzą w twarz z opisaną wyżej samotnością.

Oto dwudziestowieczne wersje Platońskiego mitu o poszukujących się istotach.

Pierwsza figura. Gdy mężczyzna zwiąże się z kobietą i pragnie jej bliskości tak bardzo, że traci rozum, nie licząc się już z jej wolą i nie potrafiąc znieść najmniejszego nawet dystansu, to ta oddala się od niego, bo on nie szanuje jej wolności. Wtedy mężczyzna umiera w sercu, mści się, bije i pije. A ona umiera w sercu i zdradza go, by udowodnić sobie, że jest wolna.

Figura druga. Gdy kobieta pragnie bliskości ponad wszystko, to z lęku przed utratą zaczyna mężczyzny pilnować, wiązać go tysiącem niewidocznych nici, aż ten czuje się pozbawiony wolności do ostatecznych granic i szarpie się, pije i bije, a ona umiera w sercu i cicho pełni swoją rolę.

Figura trzecia. Gdy w mężczyźnie zabito dążenie, gdy więc marząc o bliskości czeka na decyzję kobiety, a każdy wybuch żalu czy złości

traktuje jako zmianę tej decyzji i nie jest gotów ich znosić, to kobieta lekceważy go — bo to na niej spoczywa ciężar podtrzymywania jedności. I umiera w sercu i rozpaczliwie szuka kogoś, kto by naprawdę miał siłę do niej dążyć, nawet wbrew niej samej. A w mężczyźnie pozostaje tylko żółć.

Figura czwarta. Gdy kobieta sama gwałtownie szuka mężczyzny, to zaczyna budzić lęk i wrogość. Bo choć nie używa bezpośredniej przemocy, to jednak jej dążenie jest zbyt silne. Tym, których chce zdobyć, kojarzy się z utratą wolności. I zbyt mocno odbiega od roli, którą wyznacza jej kultura. Brnie od spotkania do spotkania, a kolejni partnerzy rozprawiają się ze swoim lękiem przed nią krótkim warknięciem: „dziwka”.

Jest jeszcze wiele możliwych figur. Choćby taka: dążenie zostało w kobiecie zabite, a więc pozwala ona na pozory bliskości, ciesząc się tylko taką czy inną za te pozory zapłatą. I jeszcze...

Istotą Platonskiego mitu jest to, że istnieją dwie rozłączone połowy, które poszukują się, by odtworzyć utraconą całość.

Okrucieństwo

Okrucieństwo budzi grozę. Groza jest stanem, w którym świadomość zaprzecza temu, co się zjawia, neguje to i odrzuca, a jednocześnie jest wobec tego czegoś całkowicie bezradna. Okrucieństwo paraliżuje właśnie przez to, iż z jednej strony świadomość zaprzecza mu, nie chce go przyjąć, z drugiej zaś — narzuca się ono, nie daje się odsunąć, zapomnieć.

Obecność okrucieństwa niepokoi. Nie da się jednak o nim zapomnieć, ono stale, uparcie powraca: od starożytnego przybijania żywych ludzi do krzyży po współczesne wbijanie żywych ludzi na pał. Człowiek jest okrutny. Więc skąd uparte zamykanie oczu na ową człowieczą właściwość, skąd ślepotą, ujawniającą się choćby w nazywaniu okrutnika kimś „niehumanicznym“?

Większość z nas doświadczyła smaku własnego okrucieństwa. Prawie każdy chłopiec męczył muchy albo żaby, a niektórzy także koty lub psy. Ci, którzy nie robili tego sami, przypatrywali się okrucieństwu z bijącym sercem, z fascynacją i odrazą, a potem ze ściśniętym gardłem opowiadali o tym innym. Nie znam wielu takich, którzy by przeciwstawili się torturze. Robią to czasem dziewczynki, ale dlaczego, na Boga, nie wiem. Nie są mniej okrutne. Są okrutne trochę inaczej.

Czym różni się cierpienie nadmuchiwaną słomką żaby od cierpienia człowieka? Nie wiem, nie znam miary, którą mierzy się ból rozrywanych wnętrzności. Znany jest mi ten stan, który towarzyszy nastawianiu zwichniętego stawu. Koszmar, w którym cały świat znika, zamienia się w ból, w falowanie bólu, o niczym innym nie da się myśleć, wielka przestrzeń bólu, cały świat z górami i oceanami bólu. I poczucie, że to musi natychmiast się skończyć, musi, nie może być inaczej, a jednak się nie kończy. Trwanie bólu. Stawanie się osobnym. Stan wyosobnienia: nikt inny nie wie, co się tak naprawdę dzieje, nikt inny tego nie czuje, jestem zupełnie sam, wokół ręce, białe i zielone fartuchy, twarze skupione i twarze gadające, ale to w innej sferze, nie ma ich w moim wszechświecie, nie istnieją, bo nie są częścią bólu, tego, co istnieje naprawdę.

Ten, kto cierpi, kto cierpi potwornie, jest wyosobniony. Jego ból nie może stać się tym, co wspólne, nie można go dzielić z innymi. Słowa, podstawowe narzędzia tworzenia wspólnego świata ludzi, nie przenoszą bólu fizycznego. Dlatego dręczony człowiek jest jak torturowane zwierzę

— wyje, ślini się i tylko jego oczy błagają. Z samego faktu bycia ofiarą wynika wyrzucenie poza świat ludzi. Skrajne okrucieństwo nie wyróżnia ofiary w żadnym pozytywnym sensie, lecz prowadzi do zbydlenia. Reszta, wiara w to, że „dręczyciel każdym ciosem wyróżnia dręczonego i dźwiga ponad siebie, a sam maleje (...) i staje się coraz bardziej bezsilnym nikczemnikiem, który zamierzonego celu nie może osiągnąć” — jak pisze Jolanta Brach-Czaina — jest próbą odwrócenia wartości. W sferze faktów — nie znaczeń — łobuz katujący przechodnia i zabierający mu portfel nie maleje, lecz rośnie. Podobnie jak lew pożerający gazelę. I tylko nasza wola przeciwstawienia się okrucieństwu może te wartości odwrócić. Odwrócić poprzez stworzenie mitu — mitu czyniącego wartość ze słabości, jak chrystianizm, albo mitu mówiącego, iż z samego faktu swego istnienia człowiek ma prawo do poszanowania własnej cielesności i bezpieczeństwa. Etyka i prawa człowieka mogą być (choć wcale nie muszą) emanacją naszej woli. Ale na pewno nie są czymś, co jest nam dane albo tym bardziej odkryte przez nasz rozum. Tu przewodnikiem jest Nietzsche.

Nie trzeba wielkich zbrodni, by to wiedzieć. Wystarczająco przerażającym świadectwem jest tu świat dzieci, gdy rządzą się własnymi prawami. W tym świecie dziecko, które pozwoli na znęcanie się nad sobą, które dopuści do tego, by zrobiono z niego wyjąca ofiarę i by inne dzieci to widziały, przestaje być człowiekiem. One już mu tego nie wybaczą, będzie „czymś” — tym, czym się stał w cierpieniu — a nie „kimś”. Każdy, kto zna domy dziecka, internaty albo zakłady wychowawcze, wie, o czym mówię. Ofiara jest współnikiem dręczyciela w odczłowieczaniu.

W podobny sposób, jak paraliżuje świadomość, okrucieństwo zaprzecza wszelkiej antropologii, wszelkiej próbie rozumnego uzasadnienia, że rodzina ludzka jest jakąś wspólnotą. W świetle okrucieństwa takie próby są żałosne i tylko ślepotą, nakazująca z powagą wciąż te próby ponawiać, budzi zdumienie. Ta ślepotą jest jednak znacząca. Wiąże się ona ze wspomnianą wyżej tendencją do zaprzeczania okrucieństwu, wyrzucania go poza obszar dyskursywnego myślenia. Okrucieństwo musi być zanegowane, bo próba usytuowania go w socjologicznym czy antropologicznym dyskursie, próba zrozumienia go — to znaczy pogodzenia z fundamentalnymi założeniami naszego myślenia

o nas samych — tym właśnie fundamentalnym założeniom zagraża. Teżą wszelkiej antropologii jest przekonanie, że istnieje pewien zespół szczególnych cech składających się na istotę człowieczeństwa i że cechy te nie ograniczają się tylko do dwunożności, ale stanowią podstawę poczucia wspólnoty, którego doświadcza jeden człowiek wobec drugiego.

Jak ma się owo przekonanie do faktu, iż jeden z nich z rozkoszą wydlubuje oczy drugiemu, sycąc się wyciem swego brata w człowieczeństwie? I co oznacza to, że ci z nas, którzy nikogo nie męczą, bez szczególnego poruszenia duszy mogą co pewien czas oglądać rozgrywane się gdzieś w Afryce sceny rzezi? Otóż — albo jest tak, że odmawiamy dopuszczenia tego okrucieństwa do naszej świadomości, nie pozwalamy, by poruszyło w nas jakiegokolwiek uczucia, a wtedy znaczy ono dla nas tyle, co kolorowe plamy na ekranie telewizora, albo też sycimy się cierpieniem i przemocą.

Jednak nawet jeśli prawdziwa jest teza pierwsza, jeżeli nie sycąc się okrucieństwem tylko mu zaprzeczamy, to i tak dokonujemy zabiegu w istocie dwuznacznego: wyrzucamy poza obszar wspólnoty ludzkiej zarówno kata, jak i ofiarę. Fakt, że możemy patrzeć na stosy Tutsich z odrąbanymi głowami, oznacza w istocie, iż w małym stopniu poczuwamy się do wspólnoty z nimi. To dla nas jakieś dalekie istoty, które spotkał tak okropny los. Z ich mordercami, Hutu, też nie mamy nic wspólnego — to jakieś krwiożercze potwory, dzicy. Człowieczeństwo, jego wartość uniwersalna, pozostają obronione i czyste, okrucieństwo sytuuje się tak naprawdę poza obrębem rodziny ludzkiej. Jest domeną nie-ludzkich potworów i ich abstrakcyjnych ofiar.

W podtrzymywaniu tego stereotypu wydatny udział ma kultura masowa. W filmie *Lista Schindlera* zagłada dosięga innych. Ci, których poznajemy, których dopuszczamy do naszego świata, z którymi się jakoś identyfikujemy, zostają ocaleni. Ginę tylko ludzie anonimowi. Dlatego film ten nie mówi prawdy, tylko podtrzymuje kojący mit. Gdyby Spielberg wprowadził wielu bohaterów i pozwolił nam każdego z nich pokochać, zrozumieć, poczuć, a potem pokazał, że wszyscy, dosłownie wszyscy z wyjątkiem jednego zostali zabici, a Schindler ocalał tylko tego jednego, i gdyby pokazał, jak później ten ktoś całe życie rozmawia z cieniami, wtedy może udałoby mu się przekazać fragment

prawdy. Ale to zbyt mocno uderzałoby w mit, mit mówiący, że śmierć i okrucieństwo w istocie dotyczą tylko innych.

Otóż myślę, że — paradoksalnie — antropologie głoszące uniwersalność tego, co ludzkie, spychają okrucieństwo w obszar tego, co nie-człowiecze, a więc niezwykle, wyjątkowe, chore, zapoznając w ten sposób groźną rzeczywistość: stałą obecność okrucieństwa, jego przyuczajenie w każdym z nas.

Myślenie oparte na założeniu, że pewna uniwersalna wspólnota ludzka istnieje w sposób obiektywny, nie może uporać się z obrazem Serba, który wychodząc z domu całuje matkę w rękę, a następnie gwałci inną kobietę i rozpruwa jej brzuch. Takie myślenie zmusza nas do negowania faktów, do zaprzeczenia, iż ów Serb jest w jednej ludzkiej wspólnocie z nami (Serbowie są okrutni; takie rzeczy robią tylko szumowiny i chorzy psychicznie). Nadaje owej ludzkiej wspólnocie, a także kategorii „człowiek”, status czegoś istniejącego obiektywnie, co ma chronić przed zachowaniem nie-ludzkim. Tyle że nie chroni. Okrucieństwo wraca z uporem — i zaprzecza antropologii.

Trzeba spróbować myśleć o okrucieństwie inaczej, odrzucając założenie, że sytuuje się ono na zewnątrz człowieczeństwa. Trzeba wyjść od doświadczenia podstawowego, doświadczenia świadomości, dla której wszystko inne: inni ludzie, ich przeżycia, ból, cierpienie — to zjawiska, które przepływają. Pojawiają się, trwają chwilę i znikają. I trzeba uznać, że właśnie na świadomości — mojej, owego Serba, każdego z nas — spoczywa ciężar nasycenia tych zjawisk znaczeniem, choćby najprostszym, takim jak „człowiek”. A jest to ciężar, bo nie ma z góry danej wspólnoty sensów.

Okrucieństwo staje się zrozumiałe, jeśli się uzna, że świat dręczyciela jest całkowicie osobny, a ofiara jest tylko tego świata zjawiskiem. Intencja dręczyciela nadaje owemu zjawisku taki sens, który uzasadnia torturę. I jest zupełnie obojętne, kim n a p r a w d ę jest ofiara. W świecie dręczyciela jest ona tylko korelatem, przedmiotem jego aktu, aktu nienawiści, aktu kary, aktu, który światu dręczyciela nadaje porządek. Na pewno jest przedmiotem wyrzuconym poza nawias tych zjawisk, którym dręczyciel nadaje znaczenie zawierające się w słowach: „moja wspólnota”. Inaczej nie da się zrozumieć, jak człowiek rozpruwający brzuch ciężarnej, wyjącej z bólu kobiecie, może mieć poczucie dobrze spełnionego obowiązku.

Zaprzecząc antropologii, okrucieństwo przekornie pokazuje, że żyjemy w światach osobnych, a to, kim są dla nas inni — czy widzimy w nich braci w człowieczeństwie, czy potwory ukryte w ludzkiej skórze — zależy od rojeń naszej świadomości. Wszelka ludzka wspólnota — ale też każda separacja, wyrzucenie poza wspólnotę — to tylko rojenia samotnej świadomości.

Jako ktoś żydowskiego pochodzenia wiem, że w Polsce (i nie tylko w Polsce) mogę pewnego dnia stać się zwierzyną łowną. Właśnie jako Żyd. Dlaczego jednak ów fakt miałby determinować mój sposób określania tego, kim jestem? Kiedyś, pytany o sprawę poczucia narodowego, Vaclav Havel mówił o różnych kręgach tożsamości, o wielu sferach przynależności" w których obraca się każdy z nas. Moją tożsamość określa mój dom, moja rodzina, ulice mojej dzielnicy i charakter miasta, w którym mieszkam, mój język i religia (lub jej brak), ale też książki, które czytam, muzyka, która mnie porusza, praca, którą wykonuję, pieniądze, które mam lub nie, moi przyjaciele i ich sprawy, moje miłości i żale, marzenia i sny. Dlaczego miałbym pozwolić zredukować siebie do jednej kategorii? Tylko dlatego, że mogę z tego powodu zostać zabity? A cóż to za argument? Równie dobrze mogę stracić życie na ulicy, bo ktoś uzna, iż należę do grupy ludzi potencjalnie mających pieniądze. Czy z tego wynika dla mnie coś, co dotyczy mojej tożsamości? Nie czuję się związany rojeniami świadomości mojego potencjalnego zabójcy. Nawet jeśli on będzie czuł, myślał i krzychał: „Giń, Żydzie!”, a Henryk Grynberg powie: „Zginałeś jako Żyd" — ja w i e m, że to ginie cały świat. I z każdym ginącym, z każdym Serbem, Chorwatem czy Bośniakiem, z każdym Hutu czy Tutsim ginie jakiś świat, z całym swoim bogactwem i różnorodnością.

Edukacja jako droga

Doskonałość albo skuteczność. Dlaczego taka alternatywa? Czy nie jest to specyficzna cecha naszej kultury — a mówię tu o kulturze europejskiej — że wartości te jawią się nam jako wzajemnie wykluczające? Tak jakbyśmy sądzili, że komuś, kto chce być skuteczny, niepotrzebne jest głębsze zastanowienie, poszukiwanie sensu, jakbyśmy przypuszczali, że tego rodzaju aktywność umysłu wręcz przeszkodzi mu w działaniu. Korzenie tej dychotomii tkwią bardzo głęboko, w przeciwstawieniu *vita contemplativa* i *vita activa*, w owym przypomnianym przez Hannah Arendt przekonaniu, iż umysł myśląc, wnikając w siebie, odwraca się od rzeczy ziemskich. Ale czyż nie jest to tylko mit, który uznaliśmy za prawdę wynikającą z natury rzeczy? I czy dzisiaj nie stanowi on intelektualnej pułapki, fałszywego dylematu, który wymusza obłudne załamywanie rąk nad nieskutecznością doskonałości? Bo przecież cywilizacja, w której żyjemy, już dawno dokonała wyboru: wybrała skuteczność. Znajdujemy się najpewniej w przededniu spotkania twarzą w twarz ze skutkami tego wyboru — niekoniecznie miłymi. Okazuje się bowiem, że bez pewnej dozy mądrości — a więc bez wątpienia czegoś, co bliskie jest doskonałości — skuteczność wiedzie na manowce.

Przypomnijmy sobie baśń o uczniu czarnoksiężnika. Był przecież równie skuteczny jak sam mistrz. W sekundę umiał zamienić księżniczkę w żabę i potrafił ją potem odczarować. Być może nawet lepiej szło mu z czarami niż staremu, który utracił gibkość ruchów, konieczną do sprawnego wymachiwania różdżką. Tyle że uczeń nie za bardzo wiedział, po co to wszystko. Kiedy już okoliczne królowny stały się żabami, a żaby królowkami, okazało się, że w gruncie rzeczy niewiele się zmieniło. Uczeń, nieco zdeorientowany, spojrział pytająco na mistrza. I właśnie dlatego mistrz był mistrzem, a uczeń uczniem.

Myślę, że dylemat: doskonałość *versus* skuteczność — jest fałszywy. Ale fałszywy czy nie, jest obecny, bo uczeń czarnoksiężnika — metaforycznie uosabiający naszą cywilizację — ciągle jeszcze czuje się upojony niedawno przecież zdobytą skutecznością. I nadal sprawdza swoją moc. Gdy okaże się, że wszyscy — łącznie z mistrzem i z nim samym — zostali pozamieniani w żaby, zaczną zapewne tęsknić do królowny. Ale wtedy może być za późno.

W bardzo wielu tradycyjnych systemach kształcenia rozwój duchowy jest koniecznym warunkiem zdobywania kompetencji, także w zawodach całkowicie praktycznych, takich jak kowalstwo czy myśliwstwo. W tych „szkołach” uważa się, że po to, by skutecznie zapolować na tygrysa, trzeba współodczuwać z tygrysem, trzeba go rozumieć i — wreszcie — trzeba być godnym zabicia tygrysa. Istotne jest tutaj to, że doskonałość lub jej brak bezpośrednio wpływa na skuteczność, warunkuje ją. Człowiek, który zmagą się z drapieżnikiem uzbrojony w oszczep lub łuk, ma w istocie niewielką przewagę. Musi traktować zwierzę jak godnego przeciwnika, z szacunkiem, w walce ich szanse są porównywalne. Dlatego też stan ducha człowieka ma podstawowe znaczenie, od niego zależy bowiem pewność ruchów i odwaga. Doskonałość warunkuje skuteczność.

Człowiek, który z samochodu strzela do naganianych zwierząt, nie myśli o nich jako o istotach. To poruszające się trofea myśliwskie. Przewaga, którą zapewniają sztucery z laserowymi celownikami i nagonka, pozwala mu na lekceważenie istot, do których strzela. Ale także na lekceważenie siebie, lekceważenie swojego stanu ducha. Ta przewaga pozwala mu na bylejąkość wewnętrzną. W gruncie rzeczy pozostaje ślepy na to, co się dzieje, na to, że właśnie odbiera życie. Często w tym momencie myśli o rzeczach, które uważa za naprawdę ważne: o notowaniach giełdowych czy zmaganiach w dżungli swojego biura.

Kiedyś kowal, który miał wykuć miecz, wiedział, że od jego siły, od każdego drgnienia jego ręki, od setek niedostrzegalnych czynników, których nie potrafił kontrolować, a które nazywał demonami, zależy jakość ostrza. Kute żelazo musiało zechcieć stać się ostrzem. Trzeba to rozumieć dosłownie: rozpoczynający pracę nigdy nie był pewien ostatecznego rezultatu, często nie umiał też określić, co decydowało o porażce, a co o sukcesie. Otaczająca rzeczywistość była aktywnym partnerem, który musiał uznać człowieka za godnego współdziałania. Dlatego kowal zaczynał od wewnętrznego oczyszczenia, od zapomnienia o sobie i od pełnego skupienia się na dziele. Dlatego powstrzymywał się od miłości z kobietą przez cały czas trwania pracy. Doskonałość warunkowała skuteczność.

Ten sposób myślenia możliwy był dopóty, dopóki między człowiekiem a otaczającym go światem panowała swoista równowaga sił. W chwili,

gdy przewaga człowieka zaczęła stawać się miażdżąca, przestał myśleć o tygrysach i mieczach jako o partnerach.

Partnerstwo i szacunek możliwe są wtedy, gdy spotykają się ze sobą równi w mocy. Dziś w taki sposób równy okazał się ludzki wirus immunotoksyczny — HIV. Zabija, a my jesteśmy wobec niego prawie bezsilni. Co więcej, przez swoją potęgę i strach, który wzbudza, ma wpływ na naszą obyczajowość. Jest to istota, którą chyba traktujemy najpoważniej.

Niektóre kultury pojmowały rozwój wewnętrzny jako przyspieszone gromadzenie życiowego doświadczenia. Jeżeli, tak jak owe wspólnoty, przyjmuje się założenie, że podstawowym źródłem wiedzy jest życie i powolne następowanie po sobie wydarzeń, to taką wiedzę może posiadać tylko starzec. Ale wspólnocie potrzebni są też ci, którzy wiedzą, a nie są jeszcze starcami. Oni muszą przeżyć najważniejsze doświadczenia w trakcie kształcenia. Przyszły szaman w toku nauki przeżywa swoją śmierć — czyż jest doświadczenie ważniejsze od śmierci? Inicjacje są często połączone z zadawaniem okrutnego bólu. To są doświadczenia, które uczą pokory. Świat zada ci ból. A ty ten ból przyjmiesz. I będziesz żył dalej. Twoim celem nie jest unikanie bólu. Ból jest spotkaniem ze światem. I tego właśnie uczy inicjacja.

Doświadczenie inicjacyjne otwiera. Pozwala na poznanie otaczającej rzeczywistości jako czegoś, co ma swoją aktywność niezależną od naszej woli, co jest procesem, w który jesteśmy włączeni. Czegoś, co do nas mówi i czego trzeba słuchać. Brak tego rodzaju doświadczeń powoduje, że człowiek pozostaje zamknięty. Z biegiem lat staje się coraz bardziej odcięty od świata i popada w szaleństwo — zaczyna sądzić, że istnieje tylko on sam.

Sposób myślenia, w którym edukacja rozumiana jest jako zbieranie doświadczeń, pozwala opisać rozwój człowieka przez metaforę drogi. Na subkontynencie indyjskim kandydat na mistrza naprawdę wyrusza na wędrowną, odchodzi nie metaforycznie, lecz pieszo. Musi opuścić dom rodzinny, nie wolno mu związać się z kobietą i mieć dzieci. Jego domeną jest wiedza, jego bliskimi — ci, od których się uczy i którym wiedzę przekazuje.

Ci, którzy pozostali w domu, będą się zmagać z chorobami dzieci, z nędzą i złą teściową. Nauczyciel — nie. Jest coś dwuznacznego w tym,

że mistrz życia nie ma swojego życia. Jak może uczyć stolarki ktoś, kto nigdy nie zrobił ani jednego stołu?

Tyle że on nie uczy robienia stołów. Nie uczy tego, jak leczyć ani jak zdobywać pieniądze. On sam niewiele o tym wie. Mistrz powoduje tylko, że uczeń się zmienia. Że otwiera się na świat, na doświadczenie. Że uczy się rozumieć siebie. To mistrz uważa za wystarczające.

Wyruszając, kandydat na nauczyciela obcina włosy, zrzuca dawne ubranie, obmywa się w rzece, zakłada białą opończę. Potem zaczyna wędrować. Idzie do miejsc, które uznaje za święte. Taka wędrowka może trwać lata. Po drodze spotyka ludzi: bogatych i biednych, zdrowych i chorych, silnych i słabych. Czasem ktoś go urazi. Większość obdarza go życzliwością. Odwiedza klasztory i pustelnie. Uczy się ludzi. Szuka swojego mistrza.

Rozpoznaje go po tym, że go rozpoznaje. Jeżeli okaże się jeszcze, że mistrz rozpoznał w nim ucznia, pozostają razem. Kilka lat wspólnie studiują księgi, prowadzą rozmowy, medytują, wędrują. Kiedy mistrz uzna, że nie może nic więcej ucznia nauczyć, rozstają się. Następuje ceremonia jakby wyświęcenia, uczeń znowu goli głowę, obmywa się, zakłada szatę w kolorze szafranu. I wyrusza. Teraz on może przekazywać swoje doświadczenie. W jego brodzie są już siwe włosy.

Po kolejnych latach wędrowki znajduje sobie stałe miejsce, najchętniej niedaleko jakiejś wioski: może to być jaskinia albo mała chatka, którą buduje. Mieszkańcy wioski zwykle cieszą się z tego — obecność mistrza, „świętego”, zwiększa „stężenie dobra” w okolicy. Dzieci mniej chorują, zwierzęta lepiej się chowają. Ludzie przychodzą do niego porozmawiać, poskarżyć się, przynoszą mu ryż i placki. Czasem jakiś wędrujący adept zatrzymuje się u niego. Jeśli ujrzy w nim mistrza, a on zobaczy w nim ucznia, pozostaje.

Uczy się rozpoznawać sprawy ludzkie.

Pewien święty opowiadał o tym, że jego przyjaciela, też świętego, zatłukli inni święci zazdrośni o liczbę uczniów, których tamten przyciągał.

Nie jest łatwo rozpoznać sprawy ludzkie.

Kult ciała i wyosobnienie

Los człowieka, którego dotknie szaleństwo, jest w naszej kulturze żałosny. Właśnie przede wszystkim żałosny. Będzie dryfował na obrzeżu naszego świata, a jednocześnie — mocą chemicznych substancji podawanych przez psychiatrę — odebrana mu zostanie rzeczywistość, którą sobie sam stworzył. Będzie więc żył bez rzeczywistości.

Jeszcze dwadzieścia lat temu, na fali antypsychiatrii, można było o to oskarżyć Szpital. Wielka fala kontestacji społecznej, która prowadziła do zakwestionowania prawie wszystkich nowoczesnych instytucji cywilizacji zachodniej, skierowała się także przeciw azyłom szpitali psychiatrycznych. Oskarżane o to, że są narzędziem klasowego ucisku, wydawały się jakimiś relikdami starego świata, które w niedługim czasie zostaną zastąpione przez... No właśnie, przez co?

W ciągu tych dwudziestu lat w krajach, w których nurt antypsychiatrii był najbardziej znaczący — zwłaszcza we Włoszech i w Stanach Zjednoczonych — zamknięto wiele oddziałów psychiatrycznych, skrócono czas pobytu w szpitalu, ograniczono możliwość przymusowego zamknięcia. Okazało się, że w ten sposób znacząco zmniejszono koszty funkcjonowania instytucji psychiatrycznych. Pacjenci zasilili rzesze bezdomnych i samotnych, pałętających się po ulicach wielkich miast. Już się do tego przyzwyczajono, ich obecność razi tylko wtedy, gdy wpadną na pomysł, żeby wypróżnić się przed hotelem Hiltona.

Jednocześnie wyszło źródło siły, którą żywił się bunt lat sześćdziesiątych — wiara w utopie społeczne. Związek Sowiecki się rozsypał, Chińczycy wyrzucili Czerwoną Książeczkę i okazali się najlepszymi kupcami świata, a Fukuyama ogłosił koniec historii. Od Marksa wahałoby wrócić do Adama Smitha. Na dodatek w latach osiemdziesiątych *techné* dokonała wielkiego skoku. Informatyka i technologie biologiczne niepodzielnie zawładnęły wyobraźnią tych, którzy zapewne w poprzednim pokoleniu z wielką pasją demonstrowaliby na ulicach Paryża czy wbijali sobie do głowy myśli Przewodniczącego Mao. Każde ludzkie zagadnienie, każde pytanie o kondycję ludzką zostało sprowadzone do pytania o gen, który owym zagadnieniem „zarządza”.

Na wielkie utopie społeczne XX wieku spojrzeć można jako na ostatnie nowo.czesne próby ocalenia sfery spraw ludzkich przed ostateczną

„fizjologizacją”. Przed zredukowaniem wszelkich sensów do prawa do orgazmu i prawidłowego trawienia. Dodajmy: próby nieudane. Świat, który wyłonił się po ich upadku, to świat, w którym najwyższym ideałem jest dobra sylwetka, a moralność ocenia się za pomocą kryteriów ustalonych przez specjalistów od zdrowego żywienia. Świat, w którym *fitness* jest dużo ważniejsza niż filozofia.

Ten świat jest pozbawiony wspólnych marzeń. Jest pozbawiony fantazji i nadziei. W istocie, pozbawiony jest perspektywy dalszej niż czas życia jednego pokolenia. Jest znamienne, że nawet loty kosmiczne, fascynacja lat sześćdziesiątych, dziś w nikim nie budzą namiętności. Kogo może obchodzić to, co jest tam, daleko, poza granicą naszej wyobraźni? Nie ma miejsca dla Magellanów.

To zredukowanie wszystkiego, co ważne, do sfery zamkniętej granicami własnej skóry jest smutne. Bo człowiekowi jest samotnie i nudno, gdy jedyne, z czym się liczy, to jego karta kredytowa i własny organizm. Jak długo można przebywać w towarzystwie nawet najbardziej wysportowanych nóg, w towarzystwie jelit i genitaliów? Nadzieja wymaga czegoś, co jest dostatecznie dalekie, by można było w to wierzyć. Naprawdę wierzyć. Jeszcze wczoraj taką wiarę dawały utopie społeczne. Choćby wiarę w to, że my, ludzie, jesteśmy czymś więcej niż zdolnymi do poruszania się i rozmnażania przewodami pokarmowymi, że jesteśmy braćmi, że istnieje duchowa wspólnota ludzi i że w imię tej wspólnoty pewnego dnia zbudujemy piękny świat.

Nic z tych rzeczy. Za każde takie marzenie przyszło zapłacić stosami trupów. To nas oduczyło fantazjowania. Dziś duchowości bronią już tylko niewspółcześni starcy z Watykanu i infantylni piewcy Nowej Ery. Na razie są zbyt słabi, nie im się mierzyć z kapłanami kultu własnego ciała.

Kult własnego ciała. Jak u schyłku epoki hellenistycznej. Jak w późnym cesarstwie rzymskim. I ten sam klimat braku nadziei, wynikający nie ze zniewolenia, tylko z realizmu. Albo ze zniewolenia realizmem.

Kult ciała. Wielka kariera fizycznej przemocy i seksu. Kiedy jedynym poważnie traktowanym bytem jest ciało, to jedyną poważnie traktowaną rozkoszą jest rozkosz cielesna. Kiedy męki duszy nie budzą już niczyjzego zainteresowania, to dreszcz emocji mogą budzić już tylko fizyczny ból, męczenie ciała, strzelanie do niego, bicie go, rozrywanie.

Powrót fali biologicznej, związany z wyraźnym osłabieniem uwodzącej siły utopii społecznych i gwałtownym rozwojem techniki, odbija się jak w lustrze w psychiatrii. Psychiatrom nie chce już się nawet siedzieć w psychoanalitycznych gabinetach i wysłuchiwać ludzkich opowieści. Po co słuchać tych bajd, kogo to obchodzi? Jeśli ktoś jest popsuty, trzeba mu dać Prozac (wszelkie prawa zastrzeżone). Finansowo jest to daleko bardziej efektywne. I rzeczywiście, jest coraz mniej psychiatrów, a ci, którzy pozostali, zajmują się prawie wyłącznie aplikowaniem pigułek.

Odejście psychiatrów od pytań filozoficznych nie wynika tylko, ani nawet w głównej mierze, z gwałtownego rozwoju nauk biologicznych i technicznych. Prozac nie jest ani specjalnie lepszy, ani gorszy niż leki, których używa się od lat dwudziestu. Odejście psychiatrów od pytań o kondycję ludzką stanowi rezultat tego, że w cywilizacji kultu ciała pytania te w ogóle straciły sens. Że trzeba „zdrowym być”, a reszta to mrzonki albo postmodernistyczne zabawy.

Relatywizacja wszelkich prawd, poza prawdą ciała, powoduje, że tylko ona jest traktowana poważnie. Jedyne, co byłoby jeszcze interesujące w dziejach warszawskiej szkoły historyków idei, to życie seksualne czołowych jej przedstawicieli — jak powiada pewien pesymistycznie nastawiony historyk idei.

W cywilizacji kultu ciała psychika, nastrój, uczucie — to też fragment ciała. Ciała, a więc pewnej biologicznej maszynerii. Ona jest jedyną rzeczą, która naprawdę istnieje. Tylko o niej warto poważnie rozmawiać, tylko na nią warto wpływać.

Pisze Heidegger: „Metafizyka ustanawia epokę, gdy w określony sposób wykładając byt i ujmując prawdę daje podłoże epoce w jej istotnym kształcie. Jest ono dominantą we wszystkich zjawiskach, które tę epokę wyróżniają”. Psychiatria jest takim lustrem, w którym odbija się stosunek naszej cywilizacji do tego, co psychiczne lub duchowe. I być może takim również, które najostrzej pokazuje karykaturalność tego stosunku. Karykaturalna jest niezdolność do połączenia w obrazie człowieka tego, co psychiczne, z tym, co biologiczne. Musi być albo — albo. Teraz jest akurat ciało. Zdumiewająca jest ślepotą ontologii, która w człowieku każe widzieć prostą, powtarzalną w każdym egzemplarzu maszynę. Ontologia La Mettrie'ego.

Przecież ludzie są niepowtarzalni. To takie proste!

Nie trzeba żadnej metafizyki, żeby to zrozumieć. Nawet jeśli przyjmie się założenia biologicznej, scjentystycznej psychiatrii. Nawet gdy uzna się, że myślom, postrzeżeniom czy uczuciom odpowiadają fale impulsów, przenoszone przez sieć komórek nerwowych w mózgu. Przecież wielokrotnie przeżywane uczucie, stan emocjonalny — taki jak radość — też będzie zmieniać stan tej sieci. Modyfikuje ona nieco swoją strukturę pod wpływem każdego doświadczenia — to zjawisko popularnie nazywa się zapamiętywaniem. Wiadomo, że narząd często używany powiększa się, a nie używany — ulega atrofii. Tak więc wielokrotnie przeżywana radość będzie rozbudowywać te struktury sieci, które związane są z jej przeżywaniem, natomiast brak radości może doprowadzić do ich zanikania. Oznacza to, że na biologiczną strukturę — na biologię — może mieć wpływ doświadczenie egzystencjalne (znowu Heidegger!). A przecież historia doświadczeń każdego człowieka jest niepowtarzalna, jedyna i szczególna. Dlaczego więc ten jedyny i niepowtarzalny zapis nie miałby tkwić w jedynej i niepowtarzalnej strukturze umysłu tego człowieka. Nawet gdybyśmy przyjęli, że nośnikiem tego umysłu jest sieć neuronów mózgu.

Każda informacja, każdy impuls płynący z oka, ucha czy powierzchni skóry musi przebyć jakąś drogę w tej ukształtowanej przez czas i doświadczenie strukturze umysłu i znaleźć w niej swoje miejsce. Ta wędrówka, wyodrębniając go z chaosu innych bodźców, czyni go czymś — zjawiskiem znaczącym dla naszej świadomości. A jej niepowtarzalność decyduje o tym, że dla mnie ma ono inny charakter niż dla ciebie.

Po to, żeby w ogóle postrzegać, wyodrębniać cokolwiek z otaczającego chaosu, umysł go porządkuje, zamykając w specyficzną własną strukturę. Nadaje mu swoisty sens. Wielkie formy ujmujące obraz świata, w których ów sens jest zawarty, tworzą to, co nazywamy mitem. Jak próbowałem wcześniej pokazać, nie jest to tylko humanistyczna (za przeproszeniem) metafora. To, czy człowiek dostrzega pudełko zapałek, kiedy patrzy na kilka kawałeczków drewna ułożonych w odpowiedni sposób, zależy od tego, czy w jego wiedzy o świecie ów przedmiot się mieści. Antropolodzy wykazali, że Buszmeni z Kalahari nie postrzegają pudełka zapałek jako pudełka. Europejczyk nie widzi wody, patrząc na nieco zmieniony kolor piasku pustyni.

To przecież takie proste.

Chiński chłopiec w powieści Brunona Jasieńskiego jest przerażony, kiedy biali zakonnicy każą mu czcić torturę. Patrząc na krzyż, widzi narzędzie męki. To tak, jakby ktoś kazał się nam modlić przed palem, na którym dogorywałyby nabyty nań człowiek.

Takie proste.

To, co pozwala zrozumieć, co porządkuje świat, nigdy nie jest bezpośrednio uchwytne. Kiedy ktoś idzie wieczorem ciemną ulicą, a z mroku naprzeciwko, w niewyraźnym świetle latarni, wyłania się jakaś szara postać, to dany mu jest tylko jej zarys, kształt na siatkówce, dwie plamy. To, czy ów przechodzień zachowa spokój, czy odczuje lęk, czy rozpozna w pojawiającej się postaci swego niedawno zmarłego ojca, zacykowanego mordercę lub wychodzącego mu naprzeciw przyjaciela, zależy od czegoś ukrytego w nim samym, od jego nieświadomionej interpretacji, od obrazu świata, zbudowanego z doświadczeń i zbiorowej pamięci. Czyli jego własnego mitu.

Żeby widzieć i rozumieć, człowiek musi interpretować, czyli w jakimś sensie kłamać. Kłamać znaczy tutaj: nieświadomie okłamywać siebie samego. Dostrzegać to, czego nie ma w fizjologicznych bodźcach powstających na siatkówce oka. Wierzyć w to, czego nie można dotknąć. Okazuje się, że wszystko, co jest, jest tak dalekie od naszego bezpośredniego doświadczenia, iż pozostaje nam tylko wierzyć.

Powtórzmy: bez takiego kłamstwa nie postrzegalibyśmy rzeczywistości, otaczałyby nas chaos niezrozumiałych wrażeń, plam, dźwięków, odczuć. Nasza świadomość musi nieustannie coś zakładać, sięgając do zapisu przeszłości, do mitu, do jakiejś utopii czy wiary. Jak świadomość chrześcijanina, który na narzędzie tortury patrzy poprzez Historię Świętą. Albo świadomość Chińczyka, oglądającego krzyż przez pryzmat prastarej wiedzy o torturze, wiedzy, którą niesie jego kultura. Takie „kłamstwo” jest warunkiem myślenia. Przez naturę naszego umysłu jesteśmy na to bez nadziei skazani. Świadomość jest wychylaniem się przeszłości w przyszłość, a przecież przyszłości nie ma. To, co każdy z nas widzi, postrzega, myśli — to jego własny mit, własny sen, własna utopia. W metaforze Leibniza zawarta jest głęboka intuicja: każda świadomość jest samotną, samopoznającą się monadą.

Dopóki sny, mity i utopie wielkich kultur były jednolite i wspólne, dopóty ten aspekt kondycji ludzkiej nie był zbyt wyraźnie dostrzegalny.

Wspólnota i jednolitość każdego mitu, każdego snu, pozwalały go uznawać za prawdę, prawdę obiektywną, fragment natury. Taki charakter miały jeszcze utopie społeczne XIX wieku. Ale współczesna różnorodność mitów ujawnia, iż każdy z nich jest tylko możliwą — ale wcale nie konieczną — konwencją. Do statusu prawdy obiektywnej pretenduje już tylko mit fizjologii. Wszyscy są przecież fizjologiczni.

To jest fundament ontologii ciała. To jest fundament snu o wszechogarniającej *fitness*.

Czy można rozstrzygnąć, który sen jest prawdziwy? Czy w ogóle pytanie o prawdziwość snu albo mitu ma sens? Tak, o ile odpowiedź brzmi: każdy niesie swoją prawdę. Prawdę tego, który ów sen śni.

A jednak nikt, kto widział bełkoczącego, całkowicie zamkniętego i pozostawionego w swojej samotności szaleńca, nie da sobie wmówić, że każdy sen jest tyle samo wart. Są sny lepsze i gorsze. Tak jak bywa lepsze i gorsze życie. Nie zaś życie bardziej lub mniej prawdziwe. Każde życie jest prawdziwe. Ale może być lepsze lub gorsze.

Nasze sny, sny tych, którzy nie są rozpoznani jako szaleńcy, są lepsze, bo w jakimś stopniu są sobie bliskie. Bo nasze mity mają w jakimś stopniu podobne struktury. A także dlatego, że większość z nas dopuszcza pewną zmianę, która zbliża sen jednego człowieka do snu drugiego. Szaleństwem jest odrzucenie wszelkich innych snów poza swoim. Szaleństwem jest całkowite zamknięcie swojego życia, tak by nie było w nim miejsca na zmianę, na rozstanie ze starym i spotkanie z nowym. Szaleństwem jest wyosobnienie, stan, w którym będąc obok innych, jest się do końca osobnym, wyrzuconym poza wspólnotę przez inność świata wewnętrznego. Z podręcznika psychiatrii: „Urojenie jest fałszywym sądem, całkowicie odpornym i nie poddającym się korekcji za pomocą żadnych argumentów”. W tej definicji mniej ważne jest to, że sąd jest fałszywy. Każdy z nas czasem się myli. Istotne jest zamknięcie, całkowita niepodatność na argumenty, odcięcie się od świata snów wszystkich innych ludzi.

Istotę szaleństwa zdefiniujemy więc nie tyle za pomocą kategorii prawdy lub fałszu, ile przez kategorię otwarcia i zamknięcia. Taka definicja jest jednak niewygodna dla społeczeństwa, które chce raz na zawsze wiedzieć, kto jest normalny, a kto nie, nie pozwala ona bowiem na ścisłe oddzielenie szalonych od normalnych. Otwartym lub zamknię-

tym — na świat, na innych — można być mniej lub bardziej. A więc zgodnie z tym rozumowaniem szalonym jest się mniej lub bardziej. I każdy może zadać sobie pytanie: na ile jestem zamknięty? W jakim stopniu moje sądy nie poddają się korekcji pod wpływem argumentów? W jakim stopniu mój mit odcina mnie od innych, od świata, od autentycznego doświadczenia?

Jak dramatyczne ma to znaczenie, pokazała Hannah Arendt, opisując proces Eichmanna w Jerozolimie. Nazwała zamknięcie Eichmanna w jego własnym śnie *be z m y ś l n o ś c i ą*. Wierzyła, że tylko bezmyślność mogła doprowadzić do tego, by człowiek na świat, na śmierć innych i swoją własną patrzył przez pryzmat zdań-klisz o wszach i pijawkach albo o wypełnianiu patriotycznego obowiązku. Zdań, które czerpał z gazet, z przemówień wodzów, z mów pogrzebowych. Ale ja sądzę, że Eichmann myślał. Myślał bardzo sprawnie, co można ocenić patrząc na skutki owego myślenia. Tyle że jego myślenie było zamknięte. Nic, co nie wywodziło się z jego mitu, z jego snu, ze świata zdań-klisz, nie mogło przebić się przez kurtynę utkaną z owego myślenia.

Czym jest w tym kontekście brak szaleństwa? To ciągły wysiłek tworzenia od nowa swojego świata, swojego snu. To bycie uważnym i pamiętanie, że każda sytuacja jest jedyna, niepowtarzalna, a więc jej sens musi być nowy i jeszcze nie rozpoznany. To odwaga pozwalająca zakwestionować swój własny mit, siebie samego, ale też umożliwiająca otwarcie na to, co się właśnie dzieje. Otwarcie, któremu towarzyszy pokora, bo dzięki niej można uznać sny innych za równie ważne jak swój.

Jednym z argumentów na rzecz psychoterapii jest właśnie to, że stwarza ona możliwość szerszego otwarcia drzwi do świata własnego snu. Bardzo bliskie spotkanie człowieka z człowiekiem — a tym, moim zdaniem, jest w głównej mierze proces psychotherapeutyczny — pozwala zdobyć odwagę konieczną do tego, by zakwestionować swój mit. Umożliwia docenienie i zrozumienie tego, że inni mają własne mity, własne sny. Czasem pozwala poczuć sens przeżyć innego. Psychoterapia stwarza szansę na przełamanie wyosobnienia, które w jakimś stopniu dotyczy nas wszystkich. Choć oczywiście tego rodzaju zmiana często pozostaje w sprzeczności z pragnieniem, aby zachować pewną strefę milczenia. Do każdego należy decyzja, które drzwi chce uchylić, a które pozostawić zamknięte.

Zdefiniowanie szaleństwa jako zamknięcia, wyosobnienia, ujawnia dwuznaczność i pewną nieadekwatność wszelkich ustaw mających chronić ludzkie prawa pacjentów psychiatrycznych. Zbudowane zgodnie z podstawowym paradygmatem naszej kultury, chronią w pierwszym rzędzie wolność. I to na dodatek wolność w jej negatywnym sensie, wolność „od”. Od przemocy, gwałtu, zniewolenia. Są na pewno potrzebne, ale większy pożytek z nich mają ci nie wyosobnieni ze wspólnego świata — ofiary nadużyć psychiatrii, a nie jej prawdziwi pacjenci. Ludzie zamknięci w szpitalach z przyczyn pozapsychiatrycznych — więźniowie polityczni, ofiary mactw rodzinnych i im podobni. Ci, którym w trakcie wizyty sędziego przyjdzie do głowy poskarżyć się na cokolwiek, którzy zechcą wykorzystać instytucjonalny system ochrony praw, bo system ten rozumieją, stanowi on bowiem część ich snu, ich mitu, wspólnego mitu naszej cywilizacji.

Szaleńcy są poza tym mitem. Istotą ich problemu nie jest zniewolenie przez instytucje, tylko zamknięcie w swoim własnym świecie, w kokonie, który chroni ich sen przed wszelką ingerencją i uniemożliwia im życie w jakiegokolwiek wspólnocie. Ten kokon otworzyć można tylko przez myślową i emocjonalną inwazję, mądrą inwazję. Ale to jest sprzeczne z paradygmatem chronienia wolności.

Obdarzenie szaleńców wolnością kokonu wyosobnienia nie likwiduje. Można go zniszczyć za pomocą środków chemicznych, ale to oznacza zwykle zniszczenie wszystkich snów, wszystkich mitów człowieka. A bez mitów nie chce się żyć, po prostu nie ma po co. Tak więc po pewnym czasie ów wyosobniony świat odtwarza się albo człowiek ginie z własnej ręki.

Obdarzeni wolnością nadal pozostają na obrzeżach naszego wspólnego świata, pałętają się tam. Pozostawieni sami sobie, nie potrafią — a może nie chcą — znaleźć drogi do nas. Są wolni. Tak jak ciemne, mamroczące coś pod nosem postacie bezdomnych na ulicach amerykańskich miast.

Chaos

Uczucie, które spotkanie z chaosem pozostawia w duszy, jest dziwne. Dziwne i trudno uchwytnie, bo składające się nań elementy znajdują się w opozycji. Na pewno zawiera mieszaninę przesyty i ciągle nie nasyconego głodu. Wiąże się też z lekkim zawrotem głowy, czemu towarzyszą mdłości — być może to, co dzieje się z każdym z nas po zejściu z karuzeli, jest dobrą ilustracją owego stanu. Ale w uczuciu, o którym mowa, jest jeszcze cień rozpacz. A jednocześnie jakieś niezdrowe, gorączkowe podniecenie. I wreszcie stałe znużenie, niechęć do jakiegokolwiek wysiłku.

Ten stan będzie naszym kamieniem probierczym, przewodnikiem w rozważaniach. W ten sposób będziemy chronić myśl przed zagubieniem tropu, jakże łatwym, gdy podąża się za chaosem.

Czemu jest tak, że chaos pozostawia uczucie niedosytu? Przecież, w jakimś sensie, jest synonimem pełni. „Na początku był chaos”. Chaos, a więc wszystko. Dopiero z owej „wszystkości” Bóg wyłania byty. I to nie tylko w naszej, judeochrześcijańskiej tradycji. Eliade twierdzi, że motyw chaosu — smoka, którego trzeba zwyciężyć, by ustanowić porządek świata — przewija się stale przez mitologie i kultury.

Powszechnie występowanie owego motywu wskazuje, że nasz ludzki sposób pojmowania nie zadowala się nasyconą, chaotyczną „pełnią”. Reagujemy na nią fizycznie: mdłościami i bólem głowy. Dopiero pojawienie się jakiegoś porządku, czegoś, co organizuje ruch świadomości, zapewnia naszej duszy stan ukojenia. Stworzenie zrębów tego porządku jest rolą demiurga, Boga albo ustanawiającego ład bohatera.

Wieczór ze wzrokiem wbitym w ekran. Telewizja kablowa zapewnia w ciągu paru godzin dziesięć filmów, sześć dyskusji na bardzo poważne tematy, kilka różnych sposobów obnażania się jakichś przypadkowych, ale znanych osób, a także ze trzy bloki informacji, które pokazują na żywo to, co się dzieje w różnych stronach świata. Każdy film opowiada o historii jakichś ludzi, w ciągu dwóch godzin przeżywają oni na moich oczach najważniejsze chwile swego życia, płaczą i kochają się, giną i zmartwychwstają, a ja z nimi. Potem inni giną i inni płaczą — ale to już wiadomości z frontu w Bośni. Potem jakaś bardzo ładna i elegancka

dziewczyna wyznaje pani redaktor, że marzy o tym, by śpiewać razem ze swoim cocker spanielem; następnie na ekranie pojawia się ów cocker spaniel i wyje. Ja w oczach mam zapłakaną twarz starej kobiety, ale już nie wiem, czy to z filmu o najeździe Marsjan, czy z reportażu o najeździe ludzi.

Czuję ów stan: mdłości i cień rozpaczy w tle. Dlaczego nie wyszedłem z domu — do parku czy do lasu, by znaleźć się w otoczeniu drzew?

Ale przecież gdybym wyszedł, zatrzymałbym się zapewne przy kiosku i kupił gazetę. Albo pismo kobiece dla żony. Otworzyłbym je i przeglądał, i znowu sycić by mnie zaczęły wyznania kogoś, kogo w moim życiu tak naprawdę po prostu nie ma, kolorowe obrazy zielonego groszku z potraw, których nigdy nie zrobię, czy wybuchów wulkanów, o których nic nie wiem, a także informacje o decyzjach polityków, na które nie mam i nigdy nie będę chciał mieć wpływu.

Pytanie, na które próbujemy dać odpowiedź, brzmi: jaka jest natura chaosu, który przepełnia współczesną kulturę? Jaka jest istota i geneza zjawiska polegającego na pojawianiu się w trakcie obcowania z tą kulturą owego stanu ducha, będącego mieszaniną powierzchownego podniecenia, mdłości i znużenia z cieniem rozpaczy w tle? Odsuńmy łatwą pokusę wytłumaczenia tego stanu przez zjawisko przesytu, zwykłego nadmiaru. Fakt, iż rzeczywistość, z którą obcujemy, jest wypełniona po brzegi, wręcz przepełniona, choć prawdziwy, nie ujmuje tego, co dla chaosu najbardziej charakterystyczne. Chaos to byt pozbawiony porządku, w którym najróżnorodniejsze elementy sąsiadują ze sobą i nakładają się na siebie w sposób odbierający im ich samoistny sens. Chaos niebezpiecznie blisko sąsiaduje z niebytem, z nicością. Chaos unicestwia własne elementy, które przez przemieszanie tracą wagę i materię swojego istnienia, stając się istnieniami pozornymi. Ale chaos nie jest pustką. Pustka pozwala myśli na swobodną, choć trudną, kreację. Chaos dusi myśl istnieniami pozornymi, nie pozwala jej na własny ruch, ale jednocześnie nigdy nie nasycyca.

Wiąże się to z naturą naszego myślenia, naszej świadomości. Wędruje ona od zjawiska do zjawiska, jest w ciągłym ruchu, ale nie jest to ruch przypadkowy. Każda wyraźna myśl, obraz czy figura, która wyłania się w mojej świadomości, wskazuje już na myśl następną, na figurę, która ją

dopełni, na dalszą drogę, którą wędrować będzie dusza. To jest jej życie. Bez tego dusza zaczyna umierać. Porządek, który organizuje tę wędrowkę, zwykle pozostaje ukryty. Ale istnieje. Istnieje, tak jak istnieje grunt pod nogami. Jeśli go zabraknie, pojawia się uczucie zawrotu głowy, niedosyt przemieszany z przesytem i rozpacz.

Taka jest nieuchwytna osnowa każdego myślenia, każdej świadomości, a w gruncie rzeczy każdej istniejącej w sposób jednolity rzeczywistości. To pewien porządek, pewna jedność założeń czy intencji, wyczuwalna pod różnorodnością przejawów, wytworów, zjawisk. I nasza myśl, spotykając się z tymi zjawiskami, idąc za nimi, w gruncie rzeczy zachowuje się jak dłoń, która po omacku próbuje rozpoznać jakiś przedmiot. Z kolejnych dotknięć, ruchów ręki, uchwyconych myślą fragmentów rekonstruujemy ukryty kształt, a im dalej posuwamy się w badaniu, tym silniej odczuwamy istnienie tego czegoś, czego dotykamy. Jeśli jednak wrażenia, które do nas docierają, nie układają się w żaden spójny twór, jeśli jedno doznanie zaprzecza drugiemu, pojawia się lęk i przygnębienie. W miarę zaś jak ilość tych sprzecznych i nie powiązanych ze sobą wrażeń narasta, w miarę jak atakują nasz umysł, poddaje się on, a my sami pograżamy się w nicość z uczuciem, że ziemia ucieka nam spod stóp. Tym właśnie uczuciem, które jest naszym przewodnikiem.

O gotyku mówi się, że jest scholastyką wyrażoną językiem architektonicznej przestrzeni. Za porządkiem gotyckim kryje się myśl opata Sugera i świętego Tomasza. Niezależnie od tego, czy przyglądamy się przyporom katedry Notre Dame, czy ceglanym ostrołukom krzyżackich kościołów albo sklepieniom pałacu Wielkiego Mistrza w Malborku, Wszędzie odnajdujemy jednolitą osnowę, wspólny zamysł. Hierarchia materii wstępującej ku górze i światło opadające w dół, wspinanie się i zstępowanie, porządek, który istnienie organizuje w sposób mocny i przejrzysty. Jest to dzieło tysięcy ludzi, którzy pracowali setki lat. A jednak za nimi wszystkimi stała pewna wspólna intencja, którą odnajdujemy i z którą, na moment, potrafimy się utożsamić. Czy był to tylko porządek umysłu Sugera, czy pewien model świata, obejmujący Wszystko i wszystkich? A może w umyśle Sugera tylko ujawnił się ów porządek, inne ucieleśnienie znajdujący w *Summie* świętego Tomasza? Bezsprzecznie był to jednak pewien jednolity zamysł, zamysł jednego

ducha, którego realizacje rozrzucone są od Anglii po Bug. Człowiek wędrujący przez ówczesną Europę spotykał albo dzieła natury, albo twory człowieka spojone jednolitym duchem.

A co spotyka człowiek wędrujący w owej przestrzeni dzisiaj? Dzieła natury poprzestłaniane są konstrukcjami z plastiku, betonu i stali, z którymi o uwagę konkurują tablice reklamowe, wielkie drogowskazy na autostradach, napisy informujące kto, co i gdzie produkuje, a także konstrukcje wydłużające hałas (bardzo duże i zupełnie nieskuteczne), linie wysokiego napięcia, kolorowe śmietniki, supermarkety z neonami, latarnie na słupach oraz inne rzeczy, które w ogóle trudno sobie wyobrazić. Oczywiście, gdzieś też jest miejsce dla dawnych gotyckich, renesansowych i barokowych budowli.

Jednak nawet nie ta różnorodność jest źródłem zawrotu głowy oraz uczucia przesytu, które łączy się z niedosytem i rozpaczą. Owo uczucie nie pojawia się (a w każdym razie nie przede wszystkim) przy obcowaniu z rzeczywistymi przedmiotami, wypełniającymi rzeczywistą przestrzeń świata, w której się poruszamy. Nasza uwaga skupiona jest bowiem nie na owych przedmiotach, lecz na rzeczywistości w gruncie rzeczy pozornej — na strumieniu obrazów, myśli i dźwięków, napływających do nas z włączonych odbiorników radiowych i telewizyjnych, z gazet i plakatów reklamowych, z książek i czasopism.

Kiedy obcujemy z przedmiotami materialnymi, zmuszeni jesteśmy do wysiłku, jakim jest rozpoznawanie ukrytego w nich sensu, intencji stojącej za ich uchwytnym kształtem. Co więcej, często musimy sami budować ów sens, organizować świat w zgodzie ze szczególnym mitem, który każdy z nas niesie w sobie. W istnienie świata musimy włożyć własny trud.

Zniewalająca siła chaosu, który dociera do nas z ekranów, głośników i szpalt, polega na tym, że uwalnia on nas od wysiłku rozpoznawania i kreowania swojej rzeczywistości. Dostajemy światy już zorganizowane, obrazy ułożone w jakieś całości, możemy myśleć myślami innych ludzi. Bierność, letarg — to nas właśnie pociąga.

Ale płacimy za to poczuciem, że niepostrzeżenie ziemia usuwa się nam spod nóg. Bierze się ono stąd, że każdy z tych obrazów, ciągów myśli, strumieni dźwięków — należy do innego świata. Za każdym z nich kryje się inna duchowość, inne założenia, inna wrażliwość. Każdy

utkany jest na innej osnowie. Ale wszystkie spotykają się i mieszają w naszej duszy: wyznania szansonistki, odwołujące się do miłości do zwierząt, ze wspomnieniami lotnika, przepełnionymi patriotyzmem, do tego sentymentalno-okrutny teleturniej, a między to wciśnięte analizy giełdowe. Tu budzi się we mnie nostalgię za Pierwszą Brygadą, a tu — apetyt na kuchnię chińską, ale zaraz obrzydzi mi ją myśl o jakimś masowym grobie, na które to obrzydzenie nakładać się zaczęły czyjeś tam erotyczne fantazje... I dusza coraz bardziej zachowuje się tak, jakby miała do czynienia z czymś zupełnie amorficznym, pozbawionym kształtu i istoty, co prowadzi do zawrotu głowy.

W coraz większym stopniu bowiem obcujemy ze światem przetworzonym, będącym emanacją umysłów dziesiątków, setek przypadkowo spotykających się ze sobą ludzi — dziennikarzy, operatorów kamer, reporterów radiowych, scenarzystów, felietonistów, pisarzy, projektantów mody, architektów, naukowców, stylistów, modelek, reżyserów, aktorów, piosenkarzy i wszelkiego rodzaju gadułów. Na dodatek — w przeciwieństwie do budowniczych katedr — każdy z nich walczy o swoją wyjątkową pozycję, o to, żeby wytwory jego umysłu były jedyne, oryginalne, wyróżniające się całkowicie niepowtarzalnym stylem i duchem. Taki jest świat mediów, świat współczesnej medialnej kultury, która z ogromną siłą zawłaszcza sobie naszą uwagę, nasze myśli, naszą duszę.

Uczucie chaosu rodzi się z przemieszania. To bowiem, że każdy umysł, który tworzy, ma swoją niepowtarzalną istotę i narzuca mi swoją wizję świata, jest zgodne z naturą rzeczy. Kiedy jednak dziesięć umysłów jednocześnie narzuca mi swoją wizję świata i swoją niepowtarzalną istotę, kiedy mam jednocześnie wędrować w górę i w dół, polubić i czerwień, i czerń, pogrążyć się w miękkość i w krzyk, to zaczynam czuć mdłości i rozpacz. I nie jest to tylko kwestia wyboru, którego miałbym dokonać. Natężenie i gęstość tych różnorodnych wizji, odczuć, wrażliwości, ich sąsiedowanie ze sobą w czasie i w przestrzeni, na ekranach, na stronach gazet, w falach radiowych, na ścianach domów — powoduje, że nie ma miejsca na wybór, że jest tylko bezmyślne podążanie za nimi z uczuciem coraz większego oddalania się od istoty rzeczy.

Myślę, że jesteśmy ofiarami własnej wszechmocy. Wszechmocy, która spowodowała, że prawie każdy, kto zechce, może zarażać innych swoim

światem, swoimi myślami, swoimi rojeniami — po prostu sobą. Od czasu Gutenberga technika zaczęła służyć przepływowi myśli i stale kreuje nowe metody, za pomocą których coraz łatwiej, coraz prędzej można emitować na zewnątrz swoje wewnętrzne światy. Trzeba tylko mocno pracować łokciami, by zmieścić się pomiędzy marzeniami żarłoków o fantastycznych potrawach a rojeniami kombatantów o dawno minionych bojach. Zbudowaliśmy i ciągle budujemy świat składający się z sąsiadujących ze sobą, przemieszanych rojeń tysięcy czy dziesiątków tysięcy ludzi, za którymi kryją się niewiadome ilości zupełnie różnych i w żaden sposób do siebie nie przystających projektów duchowych.

Nie w tym rzecz, bym uważał, iż rojenia Sugera i świętego Tomasza były w czymkolwiek lepsze niż rojenia przeciętnego współczesnego dziennikarza, polityka czy poety. Rojenia to rojenia — i już. Jedne światy mogą być piękniejsze, inne mniej piękne, jedne są wszechobejmującym projektem, inne przypominają niewielką fotografię, pastelowy pejzaż wiszący na ścianie. Ale każdy jest niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju i w gruncie rzeczy całkowicie samowystarczalny. Jeżeli mój umysł zaczyna żyć w zgodzie z którymkolwiek z tych projektów, to pojawienie się innego powoduje rozpad tego poprzedniego, rozpad pewnej struktury psychicznej, którą zbudowałem idąc tropem mego dawnego przewodnika — i konieczność budowy nowej konstrukcji.

Problem w tym, że po to, by pozostawać w mojej cywilizacji, brać udział, być na czasie, zmuszony jestem stale wchłaniać przemieszane ze sobą rojenia wywodzące się z zupełnie różnych umysłów i światów, z zupełnie różnych projektów rzeczywistości, dotykające jednocześnie różnych poziomów mojej wrażliwości. A rezultatem jest eklektyczny, niespójny stan, który na początku opisaliśmy jako rozgorączkowanie i mdłości, z cieniem rozpacz w tle.

Lojalność, pustka i mafia

Lojalność jest pewnego rodzaju atawizmem. Właściwie to nie ma żadnego poważnego powodu, żeby być lojalnym. I dlatego lojalność jest tak kłopotliwa. Poważni ludzie — politycy, kupcy i przemysłowcy, zwani dziś z angielska biznesmenami, nie mówiąc już o prawnikach — nie widzą powodu, żeby być lojalnymi.

Lojalność jako cecha charakteru korzeniami swymi tkwi w życiu emocjonalnym. Wiąże się z poczuciem przynależności i zobowiązania, zmuszającym do zachowania wierności wbrew wymogom aktualnej sytuacji. Przekornie kwestionuje *raisons defaits*. Przy tym lojalność nie oznacza dotrzymywania konkretnych zobowiązań. Lojalny partner to nie ten, który na czas spłaca długi. Ktoś lojalny to taki, który dba o drugą osobę właśnie w sytuacjach, które nie dały się przewidzieć. W niespodziewanej biedzie i słabości nie odstępuje, lecz działa na rzecz tego, wobec którego jest lojalny. Często wbrew swoim interesom.

Lojalność jest więc współcześnie mało funkcjonalna. Jest z gruntu obca indywidualizmowi i takim stanom uczuć, które dają wewnętrzne przyzwolenie na indywidualizm. W świecie, który zakłada, że dobro to umiejętne korzystanie ze swoich możliwości, a zło to takich możliwości marnotrawienie, lojalność pałęta się niby jakiś balast, zmniejszając efektywność, a więc współczesną doskonałość. W swoim głębokim sensie jest więc lojalność całkowicie obca liberalizmowi, wierze w prawa jednostki (prawo do swobodnego wyboru miejsca zamieszkania czy prawo do swobodnego rozwoju) i w ogóle wierze w to, że „ja” kończy się tam, gdzie kończy się moja skóra.

Lojalność wywodzi się z czasów, w których pojedynczy człowiek w zasadzie nie istniał. Nie było jeszcze jednostki (tej od praw jednostki) czy osoby (tej personalistycznej). Każdy był częścią, przynależał do czegoś większego. Nie do masy — wynalazku XIX stulecia — ale przede wszystkim do rodziny, klanu, plemienia. Lojalność wywodzi się z poczucia wspólnoty.

Wielka była waga tego uczucia. Jak bardzo tej wagi my, współcześni, nie odczuwamy, uzmysłowić sobie można, kiedy myśli się o karze banicji, o roli, jaką odgrywała w dawnych społecznościach. Banicja była równoważna śmierci. To znaczy, że tego, kto popełnił czyn tak straszny, iż

winien zań zapłacić gardłem, czasem nie zabijano, tylko wypędzano. Z rodziny, ze szczepu, z kraju. Sam, bez nazwiska, bez innych, zamieniał się w n i c, ginął lub płatał się po ziemi marząc o powrocie.

Najśmieszniejsze jest to, że w dzisiejszych czasach wielu ludzi po prostu marzy o tym, żeby zostać banitą. Gdyby tak ktoś ich spakował, kupił bilet lotniczy i wsadził do samolotu, to dziękowaliby mu na kłęczkach.

Wspólnota wypędzała, a nie zabijała, bo jakkolwiek ciężkie byłyby winy przestępcy, przelanie jego krwi byłoby przelaniem krwi własnej i ciążyłoby na wspólnocie. I było to zupełnie irracjonalne, podobnie jak irracjonalna -jest dziś lojalność. Przecież ów banita często wracał na czele wrogiej armii, by przestać być banitą. A jednak wspólnota podejmowała to ryzyko po to, by nie przelewać własnej krwi. Dzisiaj też nikt nie lubi tego robić. Zmienił się tylko zakres pojęcia „własnej”. Wraz z tą zmianą lojalność stała się atawizmem w życiu społecznym.

O ile nam wiadomo, w średniowiecznym społeczeństwie reguła osobistej lojalności odgrywała ogromną rolę. Lojalności jednego człowieka wobec innego człowieka. *Feudum*, hołd wasala przysięgającego swojemu suwerenowi wierność, pomoc i braterską radę, przypieczętowywany był pocałunkiem w usta. Dwóch facetów całowało się na oczach tłumu i ta sentymentalna scena miała wagę polityczną. Breżniew i Honecker też się całowali i był to również akt polityczny. Realsocjalizm był przecież swoistą parodią feudalizmu.

Owe pocałunki, a także język, w którym formułowane były społeczne relacje — a więc braterska rada, troskliwa życzliwość i im podobne — sentymentalnie brzmią tylko w hollywoodzkich filmach. Ten, kto głosi, iż baronowie średniowieczni byli sentymentalnymi, nierealistycznie myślącymi idiotami tylko dlatego, że odwoływali się do uczuć, jest po prostu arogancki. Wszystkie te zabiegi służyły tworzeniu głębokich więzi. Tak głębokich, że zmieniały zakres pojęcia „własna”, na przykład „własna krew”. Ktoś, kto siedział w odległym, niedostępnym zamku, często bliżej wrogów niżli swego suwerena, miał być z nim związany sumieniem i sercem. Nie z sentymentalizmu, ale dlatego, że żadnych innych więzów suweren nie miał. Często i to było nie wystarczające. „Własną krew” nagminnie przelewano, choć jednak z poczuciem grzechu. Każdy porządny książę wolał swego brata wykastrować, oślepić,

do klatki wsadzić, a do piachu — to tylko w razie wyższej konieczności. Kierował się swoistym sentymentem.

To nie było dobre ani złe. To było konieczne, żeby w społeczeństwie pozbawionym faksów, telefonów kofnórkowych, podsłuchów, ba, nawet porządnego systemu policyjnego, jeden człowiek mógł liczyć na drugiego.

Nowożytność ową irracjonalną, uczuciową więź zastąpiła kontraktem. Precyzyjnie zaczęto odróżniać to, co moje, od tego, co — na określony czas i w określonej sytuacji — wspólne. W sferze wartości uczciwość¹ rzetelność w wywiązywaniu się z umów zdetronizowała „serdeczną troskę” i bezwarunkową wierność. Kontrakt jednak w dużo mniejszym stopniu odwołuje się do uczuć. Lojalność nie może opierać się na fundamencie takim jak kontrakt.

Współczesne państwo prawa jest umową. Prawo jest umową, jest kontraktem, który członkowie społeczności zawierają ze sobą, dotyczącym tego, jak będą dzielić między siebie obowiązki i pieniądze, kto będzie podejmował decyzje, a kto w razie potrzeby będzie używał siły, by decyzje te egzekwować. Umówić się można praktycznie co do wszystkiego. Od innych członków społeczności można natomiast oczekiwać, że będą rzetelnie umów dotrzymywać. Ale że będą umowy kochać? Że będą powstrzymywać się od czynów, które, choć nie zakazane, są w oczywisty sposób nielojalne? A niby w imię czego?

Są dwa świetne przykłady pokazujące, że współcześni nie traktują swoich państw prawa ze specjalnym sentymentem. Jeden to kwestia Podatków. I nie chodzi mi tu nawet o ich niepłacenie. To jest już złamaniem umowy. Chodzi mi o nieustanną, skrupulatną aktywność, mającą na celu minimalizowanie przekazywanych państwu kwot. O wyszukiwanie wszelkich kruczków prawnych i manipulowanie dochodami, o dziecinną radość, że części pieniędzy udało się „im” nie oddać. Im, obcym. Uczuciowo państwo prawa jest obce.

Drugi przykład to całkowity brak gotowości większości obywateli do Poświęcenia dla tego państwa odrobiny swojego zdrowia, nie mówiąc już o życiu. Nikt nie jest gotów umierać za Gdańsk ani za konstytucję, tego nie jest warta żadna umowa. Wojsko w coraz większym stopniu opiera się na armii zawodowej, a w gruncie rzeczy — najemnej. A nawet ci zawodowcy niezbyt chętnie ryzykują zdrowiem czy, tym bardziej, życiem.

Wszystko to byłoby spójne i zgodne z założeniem o pogłębiającej się racjonalności bogatych społeczeństw, gdyby nie to, że ci sami obywatele gotowi są ryzykować swoje życie i zdrowie w imię... no właśnie, takie to irracjonalne, że aż głupio o tym pisać — w imię Legii Warszawa albo innego piłkarskiego klubu: Manchester United, Real Madryt czy ŁKS. Ci sami młodzi ludzie, którzy przed komisjami wojskowymi okazują się zwolennikami zasady *non violence* albo jedynymi żywicielami swoich rodzin, w imię lojalności wobec jedenastu facetów biegających co tydzień po trawie przez półtorej godziny gotowi są staczać średniowieczne bitwy.

Wyrzucenie na śmietnik tego, co wykracza poza dobrowolny kontrakt pomiędzy wolnymi jednostkami, stworzyło w sferze relacji międzyludzkich niebezpieczną próżnię. Jest tak, ponieważ większość z nas wcale nie chce czuć się „wolną jednostką”. Wolność jest dla nas w gruncie rzeczy wolnością „od”, jest wartością, która dopiero stwarza możliwość wyboru, stwarza pustą przestrzeń, ale jej nie wypełnia. A w bardzo wielu ludziach tkwi potrzeba emocjonalnej przynależności, identyfikacji, dążenia „do”. Państwo prawa nie stwarza miejsca dla takich dążeń w sferze publicznej — wbrew marzeniom Hannah Arendt o odrodzeniu ducha greckiej *polis*.

Problem jednak leży w tym, że ludzkie potrzeby, z których swoją siłę czerpie taka postawa jak lojalność, wcale nie zniknęły. One istnieją nadal i w pustce uczuciowej, jaką tworzy państwo prawa, państwo konstytucji, znajdują sobie najdziwniejsze punkty zaczepienia. Tymi potrzebami żywią się namiętności kibiców, a także subkultury młodzieżowe. To właśnie współczesne plemiona, klany, szczepy. Ich członkowie wstępują na wojenne ścieżki, prowadzą bitwy, godzą się i kochają, polują na ofiary, a od czasu do czasu spotykają się w czasie wielkich świąt i odbywają rytualne tańce. Odtwarzają świat, który już dawno odszedł, bo nigdzie poza tym światem nie znajdują lojalności, odwagi, wierności.

Nie były to problem poważny, gdyby dotyczył wyłącznie subkultur. Wiadomo, one stanowią tylko margines. Część ich członków umrze od narkotyków, część od kijów baseballowych, ale większość będzie później żyła tak, jak żyją ich rodzice, bez zaangażowania i bez namiętności, obojętnie patrząc w ekrany telewizorów. Wyszumią się i im przejdzie.

Ale wyalienowanie, pustka i brak więzów dotyczy w coraz większym stopniu również samej klasy politycznej, tych, którzy tworzą organizację społeczną. Coraz częściej mówi się o zagrożeniu, jakie stanowią dla państwa struktury mafijne. O tym, że nieformalne, nie oparte na kontrakcie społecznym relacje mają ogromny wpływ na decyzje formalnych instytucji.

Abstrahując od tego, że chyba zawsze w mniejszym lub większym stopniu tak było, fascynujące jest źródło siły organizacji społecznej, jaką jest mafia. Otóż mafia to nie tylko pieniądze, bezwzględność i dostęp do polityków. Mafia to bardzo silne osobiste więzy między ludźmi. Więzy, które wymuszają absolutną lojalność, serdeczną troskę i bezwzględne okrucieństwo. Mafia to klan, to feudalizm, który przetrwał. Nie przypadkiem wywodzi się z Sycylii, z krainy, która od średniowiecza zawsze znajdowała się pod obcym panowaniem — Normanów, cesarskiego rodu Staufów, Francuzów, Hiszpanów. Rządzący zmieniali się, a lokalna władza, lokalna hierarchia trwała: zepchnięta w nielegalność, ale skuteczna, bezwzględna, bardzo długo szanowana, wymuszająca absolutną lojalność.

Teraz, kiedy *modernitas* jest zmęczona, feudalizm upomina się o swoje. Oferuje coś, czego brak w społeczeństwie obywatelskim. Oferuje to tym, którzy nie czują się lojalni wobec nikogo oprócz siebie samych. Właśnie w państwie prawa może wypełnić próżnię, której uparcie próbujemy nie dostrzec.

Kochajcie pop-kulturę

Kochajcie pop-kulturę! A jeżeli nie możecie jej kochać, to choć przyglądajcie się jej uważnie. Nie jest bowiem, wbrew opinii Hannah Arendt, jałowym przetrwaniem papki ze zniszczonych dzieł sztuki „wielkiej”. Jest samoistnym przeżywaniem współczesności, rzeczywistości końca XX wieku, przez ludzi rzeczywistość tę tworzących. Więcej, kultura masowa sięga w sfery w istocie trudno dostępne dla kultury elitarnej, sięga poza jej samoświadomość. Dlatego jeżeli kultura elit jest kulturą samoświadomości, to kulturę masową nazwać można kulturą samonieświadomości. Próbie ujawnienia niektórych blasków i cieni — nie kryję, że raczej blasków — takiego usytuowania pop-kultury poświęcone będą poniższe rozważania.

Rozpad mitów społeczeństw tradycyjnych opisany został, a również opłakany, przez całą plejadę myślicieli, od Eliadego i Kołakowskiego poczynając. Nadal jednak brakuje opisu tego, w jaki sposób mit organizuje świadomość, z jakich źródeł czerpie swoją siłę. Wydaje się, że wobec tego zagadnienia myśl współczesna nadal jest dość bezradna. W konsekwencji powszechna jest postawa, którą dobrze uosabia Kołakowski właśnie: utraciliśmy raj Wiary i Mitu, zapanowało niepodzielne piekło cywilizacji, piekło, któremu na imię Pustka.

Tymczasem, podczas gdy myśliciele załamują ręce nad ruinami tradycyjnych mitologii, owa Pustka zapełnia się. Zapełnia się żywiołowo, gwałtownie, często w sposób pokraczny. Zapełnia się, ponieważ ogromna jest potrzeba mitów i figur, które odpowiadają na pytania o zakłane drogi ludzkiego bycia. W pustce, którą pozostawiło załamanie się kultur tradycyjnych, a której nie potrafi wypełnić to, co tworzą elity, pojawia się kultura masowa. Stapiając okruchy różnorodnych systemów, generując figury zupełnie nowe, staje się ona nośnikiem znaków i znaczeń być może najlepiej wyrażających współczesność.

Oczywiście, może w tym miejscu powrócić zarzut Hannah Arendt: kultura masowa wypełnia ową pustą przestrzeń, ale czym wypełnia?! Przeżutą papką z dzieł, przedmiotem konsumpcji, czynności w istocie fizjologicznej. A jednak założenie, na którym opiera się ta krytyka, założenie, że konsumowanie pop-kultury jest czynnością radykalnie i istotowo różniącą się od obcowania z Kulturą, jest po prostu błędne.

Sugeruje ono, jakoby wraz z upadkiem tradycyjnych systemów kulturowych znikła w istocie owa przestrzeń, którą one wypełniały, a pustka, w której wyrasta kultura masowa, jest czymś całkowicie od niej różnym. Otóż twierdzić można zupełnie co innego: przestrzeń pozostała, zmieniło się natomiast to, co ją wypełnia, a nawet, być może, jej „geometria”. Bo przestrzeń tę tworzy sama ludzka egzystencja, bycie w świecie. A to ludzkie bycie jest nadal zawikłane i pełne niejasnych znaczeń. Takie było dla Greków, gdy słuchali mitu o królu Edypie, i takie jest dla współczesnych, którzy wieczorami czytają Freuda. Mimo że upadają kultury i związane z nimi wielkie struktury mitologiczne, nowym cywilizacjom nadal potrzebne są znaki i symbole, które zawikłane ścieżki znaczeń potrafią osadzić w obszarze sensów już istniejących. Tę rolę pełni właśnie pop-kultura. Różna może być waga poszczególnych jej realizacji. Mimo to ostateczną miarą ich wartości nie jest krzykliwość barw czy pomieszanie stylów, ale głębia, autentyzm oraz spójność znaczeń, do których się odwołują.

Przyjrzyjmy się mitycznej postaci kultury masowej ostatnich lat, symbolowi zła z pierwszego filmu o Batmanie, Dżokerowi.

W talii dżoker to taka karta, która może zastąpić każdą inną. Dżoker nie jest samoistny, on wciela się w tę kartę, którą zastępuje. Ale nie może nią pozostać. Dżoker jest pozbawiony istoty, jest pustą formą. Jak naucza Augustyn, zło to właśnie brak, niebyt. Dżoker jest więc zły; samookreśla się poprzez prowokację, poprzez negowanie sensu tego, co istnieje. Sam zagrożony niebytem — ma szansę zaistnieć wtedy, kiedy niszczy to, co jest, kiedy przez odbieranie bytom ich najważniejszego atrybutu, istnienia, udaje mu się odwrócić sens opozycji bycie — niebycie. Dlatego Jack Nicholson, uosobienie zła w filmie o Batmanie, ma twarz karcianego dżokera.

Dżoker to pusta forma. Pustą formę może wypełnić fałsz. Wokół filmowego Dżokera pełno jest przedmiotów będących głównie formą. Odwrócenie sensów jest możliwe wtedy, kiedy wszystko stanie się puste, kiedy uda mu się zniszczyć treść. Kosmetyki, szminki i pudry to też formy, za którymi kryje się prawdziwa treść twarzy. To za ich pomocą Dżoker atakuje miasto — kupiłeś coś, co ma zmienić tylko wygląd, ale to przecież zmienia też istotę, treść, to okalecza twarz. Dżoker pokazuje, że nie można bezkarnie igrać z formą. Jednocześnie jest prześmiewcą.

Zło w szyderczej masce od dawna fascynuje, być może dlatego, że najwyraźniej unaocznia absurdalność zła w świecie. Bycie jest pułapką na ludzi. Ale jest pułapką zamaskowaną pozornie życzliwym uśmiechem. I arbitralność zła, które Dżoker czyni, jego absurdalność, rozdziera tę maskę, pokazuje ukryte za nią szyderstwo. A ujawniając fałsz, odwracając sens, zyskuje na moment istnienie. Używając słów Octavio Paza, na swój sposób Dżoker jest sprawiedliwy, ustawia rzeczy na należnym im miejscu, to znaczy sprowadza je do pyłu, nędzy i nicości. Jego „humor” jest aktem zemsty. Bo ostatecznie, raz odrzucony w pustkę, Dżoker wie, że tylko poprzez prowokację może znowu zaistnieć wśród ludzi...

Ta pojawiająca się na ekranie postać jest zrozumiała od pierwszej chwili. To rozumienie nie jest intelektualne, nikt nie prowadzi zawiłych rozważań, nie dociera do nas poprzez język. Dżoker nie wypowiada ani słowa, które nie byłoby związane z akcją. Nikt nie komentuje jego czynów, nie, próbuje osadzić ich w szerszym kontekście. A jednak ten kontekst istnieje! Dżoker porusza takie obszary przeżywania, o których w samym filmie nie mówi się ani słowa. Część z tego można wypowiedzieć, ale zawsze pozostaje coś jeszcze. Dlaczego? Dlatego, że symbol jest zawsze bogatszy niż jego interpretacja. A interpretacja jest zawsze spóźniona wobec znaczenia symbolu.

To jest właśnie źródło siły pop-kultury. Twórcy sztuki masowej nawet w najmniejszym stopniu nie mogą pozwolić sobie na interpretację — ich odbiorcy nienawidzą nudy, muszą mieć czas wypełniony „dzianiem się”. Ale ci odbiorcy, wbrew opinii Hannah Arendt, nie są też pozbawieni tych obszarów przeżywania, do których często odwołują się interpretacje. Po prostu nie chcą o nich słuchać — bo przecież są to obszary przeżywania, a nie myślenia! Dlatego twórca pop-kultury musi operować znakami, symbolami. Co więcej, te symbole muszą być naprawdę żywe! A już sprawą wrażliwości twórcy jest to, czy będą one bogate, jak Dżoker, czy płaskie, jak na przykład inna sławna postać, Indiana Jones. On bowiem jest przykładem tego, co dzieje się, kiedy twórca pop-kultury próbuje poza symbolami przemyślać interpretacje. Ponieważ musi się liczyć z potrzebami swoich odbiorców, interpretacje muszą być częścią „dziania się” i nie mogą być zbyt skomplikowane. A na dodatek, muszą być zrozumiałe dla wszystkich. Podkreślmy: nie przeżyte, a intelektualnie zrozumiałe, wypowiedziane. I tak powstaje dzieło, w którym symbolika

świętego Graala sprowadzona jest do czegoś w rodzaju tajemnicy rakiety V2, a przeszkody na drodze do niego wiodącej — do zmyślnych łami-główek i pułapek z powieści o szpiegach. Problem tu nie w tym, że tajemnice V2 czy historie szpiegów nie są warte opowiadania, tylko w tym, że znaczenie Graala nijak się do nich nie ma.

Zwróćmy uwagę na opozycję znaczeń świadomie rozumianych i wypowiedzianych oraz przeżytych czy obecnych w nieświadomym. Jest ona kluczowa. Gdyby jej nie było, rację by miała Hannah Arendt.

Myśl, że symbol bogatszy jest od swojej interpretacji, pochodzi od Ricoeura. Pojawia się ona w rozważaniach dotyczących symboliki zła, a konkretnie symbolicznego znaczenia węża — kusiciela w raju. Rozu-mowanie Ricoeura jest w przybliżeniu następujące: gdyby Ewa sama zerwała fatalny owoc, całość odpowiedzialności za zło spadłaby na ludzki gatunek. Mit mówiłby, że człowiek jest w pełni odpowiedzialny i że jest w każdym calu autorem tego, co go spotyka. Ale w raju był też wąż. Ewa sama podjęła decyzję zerwania jabłka, ale gdyby nie on, to kto wie... Oto pułapka, którą było jej życie. Ona w nią weszła, ale to nie ona ją zastawiła. Przytoczona wyżej interpretacja Ricoeura jest tylko jedną z możliwych. Dla nas ważne jest jednak co innego: ilu spośród ludzi, którzy od czterech tysięcy lat przeżywają ten mit, w ogóle podejmowało świadomą jego interpretację? Ilu dyskutowało nad różnymi sposobami rozumienia jego sensu? Stare Niemki patrzące na obraz Cranacha? Purytańscy drwale w Ameryce, czytający Księgę Rodzaju? Hermeneu-tyczne rozważania w ogóle nie były im potrzebne. Ale symbol poruszał ich bardzo głęboko! Przekazywał prawdę, której nigdy nie formułowali, ale która zgodna była w jakiś sposób z ich doświadczeniem świata, z ich głębokim przekonaniem o znaczeniach życia. Znajdowało to wyraz w przeżywanym przez nich odczuciu prawdy i mocy tkwiącej w tym symbolu. I nie było ani nie jest tu potrzebne pośrednictwo słów.

Podobnie może być — zaznaczam: może, nie musi — z symbolami kultury masowej. Bywa, że koncentracja, przepastność znaczeń w nich zawartych oszołamia. Ale też nie pozostawiają czasu na refleksję: przecież toczy się akcja, przecież człowiek-nietoperz już leci, by stoczyć ostatnią walkę... Swoją drogą, dlaczego nietoperz?

Ponieważ pop-kultura operuje poza sferą wypowiedzianego i odwołuje się do nieświadomego, unika uwikłania w dyskurs. A uwikłanie to grozi

wszelkiej kulturze elitarnej. Niezwykle często próbuje ona obok znaku przemycić interpretację. Próbuje zamknąć w języku przeszłości coś, co istnieje teraz. Często sama interpretacja staje się znakiem. I choć tutaj twórca nie musi się spieszyć, to traci atuty, jakie niesie ze sobą czysty (kusi mnie, żeby powiedzieć: „goły”) symbol. Przede wszystkim to, że symbol taki mówi poza słowami. Jest zawsze bogatszy niż interpretacja, a interpretacja jest zawsze w stosunku do niego spóźniona. Rejestruje te zmiany znaczeń, które dyskutowane będą po latach, jeśli nie po dziesięcioleciach. Dlatego trzeba kochać pop-kulturę. A jeśli nie kochać, to przynajmniej przyglądać się jej uważnie. Bo ona jest właśnie teraz.

Langusty i Langwedocja

La Sainte-Chapelle, gotycka kaplica królów Francji, schowana jest w podwórzu Pałacu Sprawiedliwości. Olbrzymi, niby-średniowieczny gmach tej oberprefektury, ponure policyjne twarze w bramach i gdzieś w środku ukryty cud, ukazujący tylko nieproporcjonalnie cienką, ażurową iglicę. Według piewców francuskiego średniowiecza ów cud jest napowietrzną pułapką zastawioną na światło, niełatwo jednak przekonać się o tym — każdego, kto szuka drogi do kaplicy, omiata podejrzliwe spojrzenie żandarmów. Dla fundamentalistów islamskich wysadzenie w powietrze komendy głównej policji razem ze średniowiecznym klejnotem architektury byłoby zapewne dużą gratką. Tak to gotycki Paryż miesza się z Paryżem negotyckim.

Kościół świętego Eustachego, prawdziwe miasto nad miastem, jedyną wieżę ma okrytą niewielkim, zupełnie współczesnym domkiem z falistej blachy. Ten domek wygląda tak, jakby był żywcem przeniesiony ze slumsów, tyle że tkwi piętnaście metrów nad ziemią. A właściwie nie tyle nad „ziemią”, co ponad rzędami łuków przyporowych otaczających nawę. Błaszak chroni konserwowaną część wieży, to racjonalne i zrozumiałe, niemniej całość wygląda groteskowo. Być może gotyk, podobnie jak pokrewna mu scholastyka, jakoś ze swej natury nie znosi naprawiania, zmieniania czegokolwiek, nie mówiąc już o renowacji. Być może właściwa mu atmosfera istnienia poza czasem, przepływania obok zmiennego „teraz”, tak bardzo kłóci się z widokiem czegoś, co służy ekipie remontowej, że w sumie powstaje wrażenie groteski.

U stóp katedry Notre Dame pokrewnie odczucie. Wieczór, jest już ciemno, dominują dźwięki ulicy, tylko ta jasno oświetlona bryła płynie — w zgiełku, w ruchu, w przeplataniu się wszystkiego ze wszystkim, jak olbrzymi okręt zanurzony w płynnym żywiole. Jest z innego świata. Jest kształtem w morzu nieokreśloności. Wsłuchuję się w zgiełk. Z nadbrzeża Sekwany płynie — znowu płynie — upojny, pulsujący rytm tam-tamów. I oplata gotyk. Ciemne sylwetki rozkołysanych w tańcu par wokół trzech czy czterech czarnoskórych, którzy na wielkich bębnach wybijają rytm. Dziesięć minut, piętnaście, pół godziny. Po skórze spływają im lśniące strużki potu. Bębny dudnią. Jakby zmagają się z katedrą. Wokół zmieniają się głosy, języki, w których się mówi, postacie tańczących,

z pobliskich restauracji docierają zapachy kolacji. Ale katedra i dudnienie bębnow są niezmiennie.

No właśnie, kolacja. Wszędzie pełno ostryg, małż i krewetek. A także homary i langusty. Zanim wylądują na talerzach, czekają w wielkich, jasno podświetlonych akwariach wystawionych na ulicę. Skorupiaki są różnorodne: różowe albo czarne z biało nakrapianymi brzuchami, niektóre mają szczypcę (związane przez restauratorów), inne nie. Stłoczone w niewielkiej przestrzeni konwulsyjnie przywierają do siebie, toczą mordercze walki albo monotonna ruszają czułkami, poszukując wyjścia. Czasem któryś (któraś? któreś?) nagłym susem, zawsze do tyłu, zmienia miejsce i tym samym obraz całości. Po chwili akwarium jest znowu spokojne, wypełnione nieruchomością. W tej odrobinie i n n e g o , przeniesionej z dna oceanu w sam środek paryskiego wieczoru, w przepływający wesoły tłum, jest coś przejmująco smutnego. Szybka akwarium oddziela dwa światy, które spotkają się dopiero w akcie pożerania. To myje pożeramy. Ale zanim jeszcze staną się potrawą, zanim wysiemy ich ciała i mózgi ze skorup — one całkowicie nas ignorują. Akwarium jest jakby spoza czasu, stawonogi toczą swoje absurdalne walki i w ogóle nie dostrzegają, że w ich istnieniu coś się zmieniło całkowicie, radykalnie. Dla nich jedyna zmiana to ciasnota. W istocie ignorują nas. Ignorują gotycki kościół świętego Eustachego, rozświetlone hale, muzykę tam-tamów, ludzi, którzy na nie patrzą oczami wydającymi wyrok śmierci. W ich świecie tego nie ma. Tam my nie istniejemy, jest tylko nieco wody i tłok, powoli duszą się, niezrozumiały Bóg skorupiaków tak je doświadczył... Nie przyjmują naszego istnienia do wiadomości i jest w tym godność buntu przeciw temu, co jest. Bo przecież zostaną pożarte po prostu jako potrawy, popijane winem, przy wtórze śmiechu.

Na południu gotyk jest stylem najeźdźców. W hrabstwie Tuluzy, okolicach Albi, Foix i Beziers, Francuzi z północy zapędzali swoich pobratymców do romańskich świątyń, opustoszałych na skutek upowszechniania się herezji katarów, a następnie podpalali. Na gruzach stawiali kościoły w stylu Gotów.

Pierwszą Wystawę Narzędzi Tortury w Carcassonne otwiera, ustawiona na postumencie, żelazna klatka na głowę. Na głowę katara. Dokładnie oddaje zarys oczu i ust, ale poza tym opatrzona jest oślimi

uszami. Pędzony ulicami miasta ku miejscu kaźni heretyk naocznie ukazywał swą tępą, upartą, ośłą naturę. Dla nas ta dosłowność jest groteskowa. W końcu do narzędzia tortury, instrumentu bądź co bądź poważnego, ktoś przyczepił ośle uszy. Jak w przedszkolu. Przywodzi to na myśl dziecięce zabawy, z ich powagą w traktowaniu tego, co umowne. Ktoś zadał sobie trud, żeby wymyślić takie narzędzie, ktoś opłacił kowala, żeby je wykuł. Średniowieczne myślenie domagało się unaocznienia — w postaci żelaznych oślich uszu — tego, co nienaoczne: szczególnej natury podsądnego. I właśnie owa natura, zła i głupia, bo odrzucająca prawdę Bożą, była przedmiotem sądu. Sądzone były nie czyny człowieka, jak to ma miejsce w nowożytnym prawodawstwie, a nawet nie jego intencje z konkretnymi czynami związane. Wielkie jest miłosierdzie, każdy czyn mógł być rozgrzeszony. Ale warunkiem przebaczenia była skrucha i wyrzeczenie się błędów. A tego heretycy z zadziwiającym uporem odmawiali. I właśnie ten upór, owa denerwująca sędziów ośła natura, ślepotą na światło prawdy, była ujawniana za pomocą długich uszu przykutych do klatki na głowę.

Jak pisze Georges Duby, nie dowiemy się nigdy naprawdę, jaka była myśl katarów. Wiadomo tylko tyle, że przeciwstawiali Boga dobra — Bogu zła. Odrzucali katolickie dogmaty — w imię czego, tego jednak nie wiemy. Natomiast na podstawie eksponatów z Pierwszej Wystawy Narzędzi Tortury to i owo można powiedzieć o tych, którzy ich wyniszczyli, o francuskim rycerstwie z północy. Uderza skrajna prostota, prymitywizm owych „narzędzi”. Madejowe łoże to po prostu kilka dech z grubymi, sterczącymi ćwiekami o ostrych końcach. Inne instrumenty — to grube liny, nieoheblowane belki, pałki, wszystko nabijane prymitywnie kutymi gwoźdźmi. Przywodzą na myśl sztachety, którymi wiejska kawalerka okłada się w czasie wesela. Albo kije baseballowe kibiców Legii, jadących pociągami do Łodzi, żeby tam nimi nawracać autochtonów. Teologiczne argumenty dominikanów, światło przenikające okna katedr — to właśnie kryło za plecami oddziałów Szymona de Montfort, przez Duby'ego zwanych zbójcami, ludzi podobnych bandom skinów, którzy podpalają domy azylantów.

Taki najazd musiał pozostawić ślad, ale mimo to jest coś dziwnego w pamięci, z jaką Langwedocja wydobywa dzisiaj tę tradycję sprzed siedmiu stuleci i czyni z niej znak swojej tożsamości. Wjeżdżającego

autostradą w dawne granice hrabstwa Tuluzy witają wielkie napisy: „Oto kraj katarów”. Każde miasteczko, każda wioska eksponuje zamek, dom albo chociaż studnię, które miały cokolwiek wspólnego z albigen-
sami. Szkoła „Annales” skutecznie rozreklamowała francuskie średnio-
wecze i być może mieszkańcy Okcytanii chcą zarobić na zainteresowaniu
angielskich, niemieckich czy holenderskich turystów. Ale chwilami owe
napisy sprawiają wrażenie, jakby były adresowane do Francuzów
z północy. Jakby żył jeszcze głęboki, dawny opór śródziemnomorskiej,
żyjącej wśród cyprysów i rzymskich ruin Langwedocji wobec zdobyw-
czego królestwa Franków. Jakby ów antagonizm pomiędzy Północą
a Południem przetrwał siedem wieków paryskiego centralizmu, by nagle,
korzystając z politycznej mody na regionalizm, ujawnić się w postaci
sentymentu do tajemniczych, heretyckich albigenów.

Skończyło się?

A może wcale się nie skończyło? Może ten zadziwiający zwrot kultury europejskiej, nazwany postmodernizmem, to tylko chwilowy luksus, który zawdzięczamy niezwykłym i nie spotykanym dotąd okolicznościom, w których przyszło nam żyć?

Na postmodernizm trzeba móc sobie pozwolić.

Trzeba móc sobie pozwolić na luksus niewartościowania. Trzeba móc sobie pozwolić na to, żeby wierzyć w istnienie wielu prawd. Potrzeba prawdy nie jest przecież potrzebą czysto poznawczą, prawda nie interesuje nas tylko z ciekawości. W istocie prawda jest czymś, od czego często zależy życie. W świecie prawdziwym, pozbawionym luksusu i towarzystw ubezpieczeniowych, ocena tego, jak jest *n a p r a w d ę*, ma konkretne funkcje. Więzień, który zacznie relatywizować swoją porcję chleba, po prostu umrze. Więc czy łągiernik mógłby być postmodernistą?

No, zaraz, powie ktoś, ale przecież postmodernizm dotyczy zjawisk kultury, wytworów ludzkiego umysłu,- których praktyczną funkcję trudno porównywać do roli kromki chleba dla łągiernika.

Zadziwiającą cechą czasów, w których żyjemy, jest właśnie odebranie kulturze, w odróżnieniu do innych wytworów umysłu, jej funkcjonalnego charakteru. Kultura, a szczególnie jej gałąź nazywana sztuką, przestała — wydawałoby się — pełnić jakiegokolwiek funkcje społeczne, oderwała się od swojej funkcji religijnej, stała się celem samym w sobie. Początek tego procesu Andre Marleaux odnajduje w epoce renesansu, kiedy artysta zbuntował się przeciw służebnej roli, jaką wyznaczono mu w średniowiecznym uniwersum. Stając się celem samym w sobie, sztuka całkowicie uwolniła się jednak od pozaartystycznych źródeł myślenia o sobie samej. Wszystkie oceny stały się względne.

W dramatyczny sposób kontrastuje to ze sztywnością reguł, które obowiązują w innych dziedzinach ludzkiej aktywności. Żaden makler giełdowy, nawet taki, w którego mieszkaniu na ścianach wiszą kwadratowe koła w kolorze fioletowym — co dowodzi, że mocno uelastyczył swój stosunek do sztuki — nie zrelatywizuje swoich zachowań wobec notowań akcji. Jeśli bowiem ów makler pójdzie za swoim kaprysem i wpakuje pieniądze w firmę, która właśnie bankrutuje, to poniesie bardzo bolesne konsekwencje takich działań. Kupowanie dzieł sztuki,

które mają postać fioletowych kwadratowych kół, nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji — może poza dezaprobatą bardziej konserwatywnych znajomych.

Otóż ten właśnie brak poważnych, życiowych konsekwencji naszych wyborów estetycznych, światopoglądowych i im pokrewnych wydaje mi się unikalną i szczególną cechą kręgu kulturowego i czasów, w których żyjemy. Cechą niestety ulotną, bo wynikającą nie tylko z nieprawdopodobnego wręcz przemieszania kultur, ale również z nigdy dotąd nie spotykanego poczucia bezpieczeństwa, jakie zapewniło Europie i Ameryce kilkadziesiąt lat spokoju i powszechnego dobrobytu. Porównać to można tylko do klimatu późnego, ale jeszcze przedchrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego. Schyłkowego, niestety.

Zwykle bywało inaczej. Wybory estetyczne miały istotną praktyczną funkcję, właściwie nie było w ogóle wyborów oderwanych od praktyki życia. Byk z Altamiry miał przyciągać na łowach prawdziwego byka — i niechby rozkapryszony twórca jaskiniowy pozwolił sobie na malowanie skądinąd zapewne bardzo pięknego tygrysa szablatozębego! Ani chybi zostałby ukamieniowany. Co zresztą, być może, wyjaśnia fakt, że nigdy na malowidłach z epoki kamiennej nie występują drapieżniki. Wtedy ludzie się ich bali.

Sztuka zawsze była wyrazem poglądu na świat, a przez wieki światopogląd był potrzebny. Gotycka katedra uobecniała scholastykę, ludzie wchodzili do niej jak do Bożej przestrzeni, poprzez nią dotykali czegoś, czego inaczej by nie było. Potem wracali do swoich chałup, ale dzięki katedrze Królestwo Boże było w sposób namacalny obecne w ich świecie. W gruncie rzeczy podobnie było z wieżą Eiffla. Była widowym znakiem ludzkich możliwości, możliwości i nadziei stwarzanych przez postęp techniczny. I właściwie niczym więcej. Trudno wyobrazić sobie coś bardziej niepotrzebnego niż wieża Eiffla. Zapewne socrealistyczne obrazy miały pełnić podobną funkcję: odwracać wzrok ku nadziei. Szczególnie te przedstawiające stoły wypełnione chlebami i kiełbasą. Obrazy, które wieszano w głodujących kołchozach.

Spójne, oderwane od rzeczywistości światopoglądy, wielkie struktury mityczne, wskazywały sens i dawały nadzieję tym, którzy posługując się dostępnymi im ziemskimi środkami niczego nie zrealizują w swoim dziesięcioleciami mierzonym życiu. Takich zawsze była większość. Mity

pozwalają i pozwalają im na wyjście poza granice tego, co codzienne i namacalne, poza granice wyznaczone przez to, co jest: ludzki czas życia, siłę ludzkiej ręki i plony, które daje spłachetek ziemi. Uzasadniają cierpienie, nadają sens głodnemu spojrzeniu dzieci i krzykom żon umierających w połogu.

Mit istnieje jako mit wskutek tego, że jeden człowiek w spojrzeniu drugiego widzi uzasadnienie swojej wiary. Jeśli tak nie jest, mit przestaje działać, kierować ludzkim działaniem. Znaczy to, że istnienie mitu zagwarantowane jest tylko przez powszechność przeżywania go jako podstawowego źródła sensów, przez powszechność zamieszkiwania w nim. Owo zamieszkiwanie zaś odbywa się poprzez kulturę danej społeczności. Aby zjawisko to było uniwersalne, kultura musi być spójna. Jeśli bowiem nie jest, mit przestaje być postrzegany jako rzeczywistość naturalna, taka jak góry i rzeki, staje się jedną z wielu baśni opowiadanych w zimowe wieczory.

Dążenie do owej koniecznej spójności — bez której nikt nie traktowałby poważnie sankcji dzieł — uzasadnienia, leżącego gdzieś daleko poza namacalną rzeczywistością, wymuszało bezwzględne wartościowanie, odrzucanie wszystkiego, co inne, obce i podające w wątpliwość. Dla społeczności żyjącej stale na krawędzi przetrwania powszechne uczestnictwo w rytuałach, mobilizujących do walki albo zapewniających obfite zbiory było po prostu koniecznością. Jednolitość przeżyć daje jednolitość dążeń. Ci, którzy podaliby w wątpliwość sens rytuału, proponując — co gorsza — inny, odwoływaliby się do innej sankcji, innego nieuświadomionego porządku i w efekcie spowodowałiby rozbitcie wspólnoty. Jak Sokrates, który wątpiąc w bogów Aten, wątpił w same Ateny.

Oczywiście dotyczy to również *modemitas*. Jej mitem, jej regułą i sankcją stało się założenie, że to, co dopiero nadchodzi, jest lepsze niż to, co już jest. Stąd dążenie do nowoczesności i dwubiegunowość świata, w którym zawsze istnieje ruch: od tego, co już było, ciemnej przeszłości, poprzez to, co jest, niewarte uwagi, ku temu świetlanemu, co dopiero ma nastąpić. I bardzo sztywne reguły wartościowania: zło próbuje powstrzymać postęp, dobro go niesie i wspiera. A dumnie stercząca wieża Eiffla była tego mitu ucieleśnieniem. Nic dziwnego, że nie podobała się konserwatystom, a anarchiści, którym też nie odpowiadał ten sposób porządkowania świata, próbowali ją wysadzić w powietrze.

Być może żyjemy jednak w takich wyjątkowych czasach i na takim wyjątkowym kawałku globu, że narkotyki, jakim jest każdy wielki mit, przestał być niezbędny. Wspólnota nie potrzebuje mirażu podtrzymujących nadzieję, bo nadzieja jest w zasięgu ręki. Może ktoś jeszcze wierzy w to, że zjawiska kultury są przejawem czegoś nienaocznego. Ale jeśli nawet tak jest, to owo nienaoczne dla każdego jest inne i nie ma powodu, żeby zbyt poważnie się o nie kłócić. Bo ważne jest tylko naoczne i namacalne.

Ale jeżeli znaki kultury nie są już takie ważne i przestały uobecniać transcendencję, to czy szelki maklerów giełdowych mogłyby być zielone?

II. Melancholie i rytuały

O okrucieństwie

Sąsiad na balkonie kopie psa. Skowyt. Ktoś z górnego piętra krzyczy w ciemności:

— K...! Przestań pan!

Sąsiad bełkocze. Przestaje. Cisza.

Niepotrzebne okrucieństwo. „Człowiek zadręcza drugiego bez żadnego powodu, tylko dlatego, że dręczenie daje mu rozkosz” — pisze Ryszard Kapuściński. Jak to, bez żadnego powodu?! Przecież dręczenie daje mu rozkosz! Czy może być lepszy, mocniejszy powód, żeby cokolwiek robić? Mocniejszy niż to, że czuje się rozkosz?

Dlaczego okrucieństwo jest rozkoszą?

Odpowiedź Fromma: Dręczący upaja się swoją władzą, swoją potęgą. Rośnie, wchłania dręczonego. Czy można mieć większą władzę nad drugą istotą? Władzę zadawania bólu i sycenia się tym, że ofiara to znosi?

A co ona może zrobić, jak nie znosić?

Może umrzeć. A nie umiera. Co oznacza, że godzi się na ból. Godzi się, a więc bierze udział. Wspólnota kata i ofiary. Ja cię dręcę, a ty się na to godzisz. Oprawcy nie lubią ofiar, które umierają. Czują się przez nie odrzuceni.

Wspólnota kata i ofiary. Lepsza taka niż żadna. Człowiek jest istotą stadną, jeśli nie może być kochany, to szuka innych ludzkich uczuć. Ale czy strach i nienawiść również wchodzą w grę? Jeśli mnie nienawidzą, to chociaż zauważają. To znaczy, że jestem. A nie tak trudno jest wywołać nienawiść. Wystarczy trochę odwagi.

Wejść w głowę oprawcy. Poznać jego myśli.

Sen: Ciemna piwnica. Przywiązany do metalowego stołu. Ostatni przesłuchujący wyszedł. Wiedzą już wszystko. Został tylko smutny, tępy osiłek w skórzanym fartuchu. Ma bladą skórę i nieruchome oczy. Wybiera obcęgi. Jesteś tylko jego. Patrzy na twoje palce. Uśmiecha się. Wreszcie ma kogoś tylko dla siebie. Nigdy nie miał, a teraz ma. Będzie bolało. Bliskość boli.

Pustka i samotność też boli. Choć trochę inaczej.

Fromm: Jednostki, których poczucie autonomii jest słabe, które muszą kompensować sobie niskie poczucie wartości, próbują dowartościować się przez dominację, jedyną dostępną dla nich formę bliskości...

O jakich jednostkach on mówi? Przecież my wszyscy to robimy. Tylko każdy po swojemu.

Ponieważ kopanie w tułów czy walenie w twarz pozostawiają liczne ślady, które mogą stać się powodem wszczęcia procesu karnego, w liberalnym społeczeństwie tylko ludzie mało przewidujący i nierozgarnięci posuwają się do rękoczynów. Jest wiele sposobów na to, żeby nie dotknąwszy kogoś palcem, poharatać go jak rohatyną. I jeszcze powiedzieć, że to dla jego dobra.

Zadać ból można pozostawiając kogoś w pustce. Bo pustka też boli. Wystarczy o tym kimś zapominać. Wystarczy patrzeć w inną stronę, kiedy mówi. Wystarczy odbierać mu siebie. Wpierw dawać, a potem odbierać. Dawać i nie dawać. Jak heroinę narkomanowi. Niech cierpi. Kocha mnie, nawet gdy cierpi. Specjalność kobiet. Czy jeszcze kocha, kiedy jestem niedobra? Specjalność grzecznych dziewczynek.

Fromm: Okrucieństwo nie jest normalne.

Akurat. Jest normalne, choć przykre. Żeby nie było widać, jak bardzo jest normalne, zmieniamy mu nazwy. Czasem okrucieństwo nazywa się litością, czasem troską o czyjś kręgosłup moralny. Czasem pojawia się w słowach takich jak: „O Boże, zapomniałem...” A czasem: „Jak możesz być taki...?!”

Okrucieństwo z obojętności. Ktoś zapomina o dziecku. Zamknęło się w szafie, żeby się pomartwił. Choć trochę. I żeby szukał. I żeby w końcu znalazł. Mija godzina. Druga. Duszno. Nikt nie szuka. Trzeba wyjść z szafy. W domu jest cicho i pusto. Dzieciak nie płacze, nie ma do kogo płakać.

Okrucieństwo przez pomyłkę. W zamkniętych bydlęcych wagonach pełno ludzi, którym ktoś zapomniał dać wody. Brak zdolności organizacyjnych. Nie szkodzi. I tak większość z nich umrze.

Pies skamle na balkonie. Sąsiad śpi sam. Sąsiadka znowu nie wróciła na noc.

O strachu

Strach jest pożeraczem duszy. Ale co, tak naprawdę, strach pożera? Bo przecież nie duszę nieśmiertelną. Dusza nieśmiertelna należy do porządku, w którym na pożeranie nie ma miejsca. Chodzi o coś innego.

Słowo „strach” przywodzi na myśl szcury. Szarą, przepływającą falę szcurów, drgającą, bezkształtną masę o niewyraźnych zarysach, pod którą jest coś ukrytego. W skojarzeniu tym istotną rolę odgrywa mrok, szarość. Strach jest szary, strach zaciera obraz, odbiera światu kolory, ukrywa jego istotny sens. Strach sprowadza wszystko do jednego wymiaru, wymiaru zagrożenia.

Kiedy wieczorem na przystanku zadają starszej pani pytanie o godzinę, a ona odskakuje i patrzy na mnie jak królik, to czuję, że dokonało się przestoczenie — wraz z całym światem mam dla niej teraz wilczą mordę. Świat wilczych mord.

Kiedy mężczyzna traci kobietę, którą kocha — na przemian bijąc ją i przeprasząc — i w kolejny wieczór znowu zbliża się pijany do niej, bo chce ją objąć, to ona widzi już tylko wilczą mordę. I krzyczy.

Człowiek w strachu jest zupełnie sam. Wokół jest jednolity, szary tłum wilczych mord i on jeden. Człowiek w strachu nie może nikomu zaufać, może tylko atakować albo uciekać. Człowiek w strachu nie potrafi rozpoznać takiego gestu, jak przyjaźnie wyciągnięta ręka. Dla niego dłoń to narzędzie zagrożenia. Gdy człowiek w strachu słyszy dochodzący skądś śmiech, nie jest to nigdy śmiech wesoły. To wilki śmieją się z niego. On jest odcięty od świata, jest sam i jest inny. Nigdy nikomu nie zaufa.

Przeciwieństwem strachu nie jest odwaga. Przeciwieństwem strachu jest zaufanie. Strach zżera ufność, ufność pojmowaną jako związek ze światem, przynależność do świata. Jak dochodzi do zerwania tego związku?

Profesor Kępiński opisuje taką wymaginowaną sytuację. Słyszę dzwonek do drzwi. Otwieram je i widzę postać z wilczą mordą. Czuję strach, w tym momencie postać podnosi rękę i zdejmuje maskę wilka. Ukazuje się uśmiechnięta twarz przyjaciela. Czuję ulgę, wszystko w świecie wróciło na swoje miejsce. Wtedy postać unosi rękę i zdejmuje maskę przyjaciela. Ponownie ukazuje się wilcza mordą.

Ten rodzaj strachu Kępiński nazywa grozą. Jego istotą jest całkowita utrata zaufania do świata. Świat zawodzi wszelkie oczekiwania, każda kolejna sytuacja jest zaprzeczeniem wewnętrznego porządku, który człowiek w sobie ukształtował. Tam, gdzie człowiek oczekuje twarzy, jest wilcza paszcza. Kiedy chce walczyć — pojawia się przyjaciel. Mógł go zabić. Zostać sam. Ale nie jest sam. Chce uściskać odzyskanego przyjaciela. Unosi wzrok i znowu widzi paszczę. Świat jest rozwartą wilczą paszczą. I nie ma niczego więcej. To groza.

Człowiek ogarnięty grozą nieruchomieje. Ale nie człowiek w strachu. On atakuje albo ucieka. Chroni się przed zagrożeniem. Co chroni? Kiedy zaczęliśmy rozważać problem strachu, pojawił się obraz szczurów, obraz płynącej po czymś szarej masy. Owo ukryte „coś” jest bardzo ważne. To jeszcze istnieje, choć jest już całkowicie niewidoczne. Pochłaniane przez strach, ono właśnie nadaje mu sens, strach pożera je, dopóki ono istnieje. Ten, kto całkowicie to utracił, nie czuje już strachu. Może czuje grozę. A może nie czuje już nic. Nie musi walczyć, nie musi uciekać.

Tym pożeranym „czymś” jest dusza.

Wiek XX jest stuleciem strachu. Wiek XIX zaś był czasem nadziei. Nadziei i wiary w postęp, w zwycięstwo rozumu, w emancypację człowieka. Emancypacja miała dokonać się albo przez rozwój nauki, albo przez rewolucję. Istnieje bezpośredni związek między nadzieją XIX i grozą XX stulecia. Boi się ten, kto traci nadzieję. Traci zaś ją ten, kto ją miał.

Grozę budziła inkwizycja. Nieprzypadkowo. Wiara budzi ogromną nadzieję i tworzy silną więź pomiędzy tymi, którzy wierzą. Taka była wiara w zbawienie i życie wieczne w średniowieczu. Wierzący bezgranicznie sobie ufali, ufali też światu, który miał przyjść. W nędzy i głodzie codzienności żyli w świecie swojej wiary i wspólnoty w wierze. Aż pewnego dnia dotychczasowy przyjaciel — ten, któremu ufało się najbardziej — zjawiał się i miał wilczą mordę. Nagle okazywało się, że nie ma świata wiary i zbawienia, że jest tylko nędza i samotność wśród wilczych mord. To była groza. Zwykły strach pojawiał się jednak wcześniej, zanim człowieka wywlekano z domu. Strach przeżywali nie tyle ci, po których wysłannicy inkwizytora już przyszli, ile ci, którzy na nich czekali. Jeszcze mieli nadzieję, że może nie tej nocy, że wżerający się

w mózg dźwięk kroków nie urwie się pod ich drzwiami. Ale z każdą chwilą nadziei było mniej. Nadzieja umierała.

Strach jest czekaniem. Strach żywi się umierającą nadzieją. Tak jak żywi się nadzieją tych, co dopiero czekają na wyrzucenie z pracy. I tych, którzy już są z pracy wyrzuceni, ale jeszcze mają pieniądze i prawo do zasiłku. Albo tych, którzy mają w kieszeni ostatnią kartkę z adresem kogoś, kto obiecuje zatrudnienie.

Człowiek chodzi wśród ludzi, mija na ulicy uśmiechnięte twarze, patrzy w oczy przyjaciół. Ale już wie. Pod tymi maskami ukryte są wilcze paszcze. Strach zżera ludzką duszę. Człowiek czeka.

O smutku

Smutek jest żywy. To w największym stopniu odróżnia go od uczuć takich jak melancholia i depresja, a także rozpacz. Tamte stany emocjonalne cechują się zatrzymaniem wewnętrznego ruchu, kojarzą się z pustką. Smutek natomiast jest jak coś, co płynie. W gruncie rzeczy smutek przepływa przez tego, kto go przeżywa.

Nieprzypadkowo więc sztuka, kiedy chce mówić o smutku, bardzo często odwołuje się do obrazów mających coś wspólnego z płynnym żywiołem. Na przykład deszcz. Ktoś siedzi przy oknie i patrzy na zalewaną potokami deszczu ulicę. Szelest padającej wody, przyćmione światło deszczowego dnia, parasole i szyby w oknach, na których rozbryzgują się krople, ludzie przeskakujący przez kałuże...

W filmach Andrieja Tarkowskiego smutek jest uczuciem stale i bardzo wyraźnie obecnym. Obecny jest jednak nie tyle w opowieściach o losach ludzi (choć i tego nie brakuje), co — w tajemniczy sposób — w samych rzeczach, w obrazach stanów rzeczy i wizjach czasu. Pamiętam jeden z takich obrazów: posadzka jakiegoś opuszczonego szpitala czy łaźni obserwowana z wysokości pięćdziesięciu, sześćdziesięciu centymetrów. Wzrok porusza się po białawych, zniszczonych kafelkach, w polu widzenia co pewien czas pojawiają się stare, zużyte przedmioty: okulary ze stłuczonym szkłem, strzykawka, poźótkłe zdjęcie...

Czy to wystarcza, by unaocznić smutek?

Otóż nie. To jeszcze nie jest smutek. Zbyt wiele tu niepokoju. Niepokój i strach nie mają nic wspólnego ze smutkiem, one przecież żywią się umierającą nadzieją.

W filmie Tarkowskiego owa posadzka zalana jest wodą. Wszystkie przedmioty, na których zatrzymuje się wzrok, są przykryte przejrzystą taflą. Materią każdej chwili, w której spojrzenie ogarnia jakąś rzecz, jest falowanie, ruch wody. I oddzielenie. Woda odebrała już te przedmioty naszemu światu, zmieniła ich znaczenie, uniosła je: mimo że są nieruchome, odpływają coraz dalej.

W tym właśnie jest smutek. W oddalaniu się tego, co zakończone. W tym, że coś jest już „po drugiej stronie” — tam, gdzie nie może mieć takiego znaczenia i sensu, jaki miało „tutaj”. Nieosiągalne, a pozornie

jeszcze obecne. Tafla wody, jak szyba, pod którą widoczne są dawne zdjęcia, unaocznia ten stan.

Pierwsze tygodnie i miesiące po każdym rozstaniu, niezależnie od tego, czy spowodowanym przez śmierć, czy tylko przez zwykłe odejście, to właśnie życie wśród znaków zanikającej obecności. Pusta, nie używana popielniczka, ubrania domagające się wrzucenia do pralki, szklanka, do której chciałoby się nalać herbaty. Istnienie w takim stanie to ciągle powstrzymywanie, hamowanie świadomości, która ma tendencję do oplatania każdego przedmiotu jakimś scenariuszem wyjętym z pamięci. Myśl biegnie jednak utartym torem i niepomna tego, że świat zmienił się już nieodwołalnie, wpada w pułapkę przedmiotów, które utraciły znaczenie. Ten dziwny ruch to właśnie smutek. Łzy kręcące się w oczach, gdy w pralce wirują niepotrzebne już rzeczy.

W strumieniu smutku, któremu pozwoli się płynąć, powoli oddala się dawny świat. Szloch, płacz, a czasem po prostu głębokie westchnienie, pozwalają przypieczętować rozstanie z czymś, czego już po prostu nie ma. Pozwalają zamknąć tamten okres. Widok pustej popielniczki nie zostaje już dopełniony obrazem palców trzymających papierosa. Obraz ten został wymyty ze świadomości przez wartki nurt płynącego smutku. Pewnego dnia, by zapomnieć również o smutku, popielniczkę wyrzuca się do śmieci i wtedy dusza otwiera się na nową obecność.

Gorzej, gdy świadomość skrzętnie unika zanurzenia w strumień smutku. Gdy krąży na krawędzi wspomnień, przygląda się im, ale nie godzi się na owo zapadnięcie w toń, któremu towarzyszy zapominanie. Wtedy przeszłość nigdy się nie oddali. Tama powstrzymująca smutek budowana jest z ciągle na nowo przeżywanych sytuacji, ze słów i pytań „dlaczego?”, które tak naprawdę wyrażają niezgodę na to, że popielniczka jest już niepotrzebna.

O zawiści

Wykrój ust, wykrzywionych w zawistnym uśmiechu, jest bardzo charakterystyczny. Nie zawsze jednak jest rozpoznawany. Sam uśmiech bowiem usypia czujność. Na uśmiech zwykle reagujemy ufnością, jest to głęboko zakodowane w naszej naturze. Kiedy ktoś pięknie się do nas uśmiecha, przestajemy szukać w jego twarzy tego, co niepokojące. Ale jeśli przyjrzymy się uważnie...

Łatwiej jest uważnie przyjrzeć się ustom, które się do nas nie uśmiechają. Jest to możliwe w sytuacji, w której spotyka się grupa ludzi zmuszonych do wymiany uśmiechów — część z nich to uśmiechy zawistne. Na przykład w czasie party.

Piękna kobieta wita się z przyjaciółką. Obie są elegancko ubrane, starannie uczesane; włosy jednej z nich są spięte z tyłu, dlatego wyraźniej widać jej twarz. Uśmiechają się do siebie, pochylają, delikatne muśnięcie pozwala uniknąć pozostawienia na policzku śladu karminowej szminki. Spojrzenia utkwione w dali.

To, że uśmiech jest zawistny, najwyraźniej sygnalizuje wyraz oczu. Są zimne, wypełnione nienawiścią i czujne. Zdradzają prawdę. Dlatego wytrawni gracze uśmiechając się zawistnie nie pokazują oczu. Żeby je ukryć, stosują dwie strategie. Pierwsza — to przeniesienie spojrzenia w dal: tak robią opisywane przez nas przyjaciółki. To strategia elegancka, ale chłodna. Druga polega na przysłonięciu oczu powiekami. Można je zmrużyć — wtedy wysyłany sygnał sugeruje: jestem wesoły i sympatyczny, uśmiecham się całą twarzą i dlatego zmrużyłem oczy. Można też spokojnie przymknąć powieki, jak do snu, co wyraża zaufanie i mówi: oddaję ci się, zbliżam się do ciebie, nie kontrolując cię wzrokiem.

A pod powiekami ukryty lód.

Jednak nawet jeśli wyraz oczu jest starannie zamaskowany, usta zdradzają zawiść. Wynika to z tego, że złość, nieodłączny składnik zawiści, zmusza kąciki ust do odsunięcia się na boki. Chodzi o groźbę, atawistyczny grymas wyszczerzenia zębów. I jeśli nawet cała twarz będzie próbowała ułożyć się w promienny uśmiech, kąciki ust powędrują na bok i w dół, co spowoduje, że „usta zawistne” mają nieco falisty kształt, a na dodatek znika bruzda na policzku związana z uśmiechem. Oczywiście i to można zamaskować. Kobiety używają w tym celu

szminki. Eksponując dolną wargę, zmieniają wyraz złości na mieszaninę nadszania i dumy, a to jest raczej pociągające, szczególnie dla mężczyzn. Te, które nie stosują makijażu, mogą zamaskować złość, uśmiechając się blado — wtedy usztywnienie kącików ust jest prawie niewidoczne. Ale wówczas mamy do czynienia z wyrazem twarzy charakterystycznym dla zawiści: blady uśmiech i uciekające lub przymrużone oczy. Trochę tak, jakby się żuło właśnie coś cierpkiego lub gorzkiego.

Zawiść ma gorzki smak. Jest gorzka goryczą dziegiu dodawanego do miodu. Jest gorzka jak gorycz, której smak chce się ukryć. Bo zawiść jest jednym z uczuć najpowszechniej ukrywanych. Łatwiej przyznać się — przed sobą i przed innymi — do pokrewnego uczucia zazdrości. A nawet do nienawiści. Ale nie do zawiści. Ona bowiem, będąc uczuciem jednoznacznie wrogim wobec bliźnich, bezlitośnie obnaża słabość tego, kto ją przeżywa. A nie ma nic bardziej wstydliviego niż słabość. I nikt nie pochyli się ze współczuciem nad zawistnikiem.

Zawiść to jakby płód związku zazdrości z nienawiścią. Czym różni się od zazdrości? Zazdrośnik, kiedy widzi sąsiada jadącego eleganckim samochodem, myśli sobie: „Dlaczego też ja takiego nie mam? Muszę natychmiast wziąć pożyczkę z banku i kupić sobie jeszcze większy”. Inaczej jest z zawistnikiem. On myśli: „W jaki sposób ten sukinsyn dorobił się czegoś takiego? A niechby się rozbił, a niechby go żona zdradziła, a żeby dostał raka!”.

W gruncie rzeczy zazdrość jest bardzo konstruktywnym uczuciem, dzięki któremu przykładni mężowie przykładają się w pracy, a przykładne żony do białości pucują garnki i podłogi w kuchni. Zawiść zaś — to uczucie słabych. To uczucie skrzywdzonych przez los, przegranych, tych, którym nigdy nie udaje się dostać pożyczki z banku, bo na ich widok bankierzy odczuwają mieszaninę nieufności i politowania — i zamykają sejfy.

Pozostaje im tylko nienawiść. Ale nienawiść również wymaga siły. By dać upust nienawiści, potrzeba odwagi. A tej zawistnikowi brakuje. Jakżeby mógł być odważny, kiedy uważa, iż jest nikim? Dokonuje więc zabiegu magicznego: w jego wyobraźni jakaś siła niszczy tych, którzy są lepsi, mocniejsi, więksi od niego. Zabiera im majątek, gwałci ich żony, czyni ich słabymi i bezradnymi, takimi jak on sam. Ponieważ całe życie nauczyło zawistnika, że nigdy nie będzie niczym więcej jak tylko ludzkim

śmieciem, w myślach czyni śmieciami wszystkich innych. To zaspokaja jego intuicyjną potrzebę równości.

Na tkankę społeczną zawiść działa jak pajęczy jad na ciało owada. Nie niszczy jej — tak by przecież działała nienawiść — lecz pozbawiają treści. Ludzie postrzegani przez pryzmat zawiści przestają być ludzcy, znika cała złożona architektura związków między nimi. Stają się pustymi skorupami, uwięzionymi w pajęczynie oplatającej wszystko podłości.

Max Scheler zwrócił uwagę, że zawiść rozkwita nie w tych społeczeństwach, w których nierówność ludzi usankcjonowana jest przez religię i obyczaj, jak w kastowym społeczeństwie hinduskim, lecz w tych, w których — jak u nas — względna równość praw idzie w parze z ogromnym zróżnicowaniem w zakresie faktycznej władzy, majątku, wykształcenia, w których „każdy ma prawo równać się z każdym,, a mimo to faktycznie zrównać się nie może”.

Prawdopodobnie więc jeszcze nawet za dwa pokolenia, gdy wszyscy będą dużo bogatsi, stary kawał o polskim kotle w piekle, przy którym nie stoją diabły, bo gdy się ktoś wychyli, to i tak inni go z powrotem wciągną, będzie nadal aktualny.

O szacunku

Przeszczepianie umierającym organów pobranych ze zwłok niewiele różni się od zjadania tychże organów w ramach biesiady rytualnej. I w jednym, i drugim wypadku chodzi o wzmożenie sił życiowych żywych kosztem tych, którzy zmarli. Jest jednak pewna różnica pomiędzy czynnościami ludożerców i chirurgów. Istotą tej różnicy nie jest ani cel, dla którego pobiera się organy, ani sposób wprowadzania ich do organizmu biorcy. To nie jest takie istotne. Różnica polega na tym, że ludożercy zwykle (choć nie zawsze) przyczyniają się do śmierci dawcy, natomiast chirurdzy, choć niecierpliwie czekają na jego naturalny zgon, zwykle jednocześnie podtrzymują wszelkimi środkami dogasające życie, bo zobowiązuje ich do tego etyka lekarska. Tak więc współczesność stawia lekarzy nie tyle przed dylematem kanibala: kogo życia pozbawić, by inne życie wzmocnić — lecz raczej wobec pytania: do jakiego stopnia wolno zbezcześcić zwłoki, by ratować życie? A może raczej: by zapobiec śmierci. Czy zapobieganie śmierci zwalnia nas z szacunku wobec zmarłego? Na jakiej podstawie dokonujemy wyboru, który pozwala nam w imię jednej wartości całkowicie lekceważyć drugą? Ten konflikt jest sednem sprawy.

Dla bardzo wielu ludzi nie ma tu żadnego konfliktu albo jest on nieistotny. Wartość życia tak bardzo przerasta szacunek dla zmarłego, że, ich zdaniem, nie może tu być żadnej dyskusji. Przecież w czasie sekcji zwłok ludzkie ciało szatkuje się z dużo bardziej błahego powodu: by potwierdzić lub obalić diagnozę. Cóż więc dopiero w sytuacji, kiedy jakaś część zmarłego może zapobiec śmierci drugiego człowieka.

Kłopot zaczyna się, gdy pobierany organ musi być „jeszcze ciepły”, to znaczy, gdy wyjąć go trzeba człowiekowi „częściowo żywemu” (takiemu na przykład, którego mózg już nie działa, ale serce i płuca pracują). Pojawia się wtedy problem granicy życia i śmierci. Gdybyż granicę tę udało się precyzyjnie wyznaczyć! Sęk w tym, że się nie udaje. Wygląda na to, że umieranie jest procesem ciągłym i rozciągniętym w czasie. Podobnie zresztą jak pojawianie się życia. Niemożność określenia tej drugiej granicy, momentu, w którym nowy człowiek staje się człowiekiem, czyni nierozstrzygalnym inny spór — spór o aborcję.

Paradoks „neokanibalizmu”, wraz z ukrytym w nim zagadnieniem granicy między życiem a śmiercią, zmusza do zadania pytania: a dlaczego właściwie mielibyśmy z szacunkiem traktować zmarłego? Kim — lub czym — takim on jest, że winniśmy mu szacunek? Czy pustce, niebytowi cokolwiek się należy?”

Wydaje się, że na co dzień śmierć oznacza dla nas przede wszystkim nie-bycie, nieobecność, brak. Ileż to razy rodzice na pytanie dzieci o zmarłego krewnego odpowiadają: wyjechał, nie ma go. Zmarły nie jest obecnym-w-inny-sposób. Jego nie ma.

Wiąże się to z nieobecnością samego umierania w naszej codzienności. Umieramy w szpitalach, nasi najbliżsi niewiele o tym wiedzą. Przy umierającym, a potem przy jego trupie, nie czuwa rodzina (łącznie z dziećmi, jak w kulturach tradycyjnych), zwłok nie obmywa się ani nie ubiera, nie składa się im ofiar, często nawet nie ofiarowuje się w darze zmarłemu swojego czasu. Tym zajmują się wyspecjalizowani pracownicy. Kim więc jest dla nas zmarły? Nikim. Nie budzi szacunku. Swoją obcością wywołuje lęk.

Powtórzmy: nie jest on, jak w społeczeństwach tradycyjnych, kimś obecnym-w-inny-sposób. On znika. A ciało? Jakie ciało? Łatwo o nim zapomnieć. A jeśli jakieś fragmenty „tego czegoś” mogą się komuś przydać, uratować kogoś, to czemu nie...

Co to znaczy być kimś obecnym-w-inny-sposób? To przede wszystkim bycie w ogóle kimś. Oznacza to, że istnieje pewna ciągłość pomiędzy osobą żywą i martwą. Ciągłość tę trudno zrozumieć z perspektywy, w której granica pomiędzy istnieniem jednostkowym a „resztą świata” jest absolutna i nieprzekraczalna, z perspektywy, w której w gruncie rzeczy jedyne istnienie — to moje istnienie. Gdy ono się kończy, wszystko staje się niebytem, niczym, nie ma już nic.

Ciągłość pomiędzy życiem a śmiercią można uchwycić, gdy zdoła się zobaczyć „resztę świata”, a więc także śmierć, jako dopełnienie istnienia jednostkowego, mojego bycia, gdy ja i moja śmierć stają się wzajemnie powiązаныmi elementami pewnej całości, mającej swój sens i swoje dzieje, w której jest miejsce także dla innych: dzieci, przyjaciół, drzew, zmarłych.

Ale my nie umiemy patrzeć w taki sposób. Dlatego jesteśmy kulturą (neo)kanibali, uśmiechających się do siebie pięknymi, przeszczepionymi twarzami.

Z zaświatów

Zacznijmy od tych, którzy po francusku nazywani są *les revenants*, „powracający”. Powracający z zaświatów. Zmarli, którzy powracają, budzą w żywych paniczny lęk. W ludowej wyobraźni ten rodzaj istot nadprzyrodzonych jest uznawany za szczególnie groźny. Wampiry, upiory czy strzygi budzą grozę. Gdzie tam konkurować z nimi wodnikom, utopcom czy rusałkom!

Ale właściwie dlaczego? Przecież wszyscy mówimy o naszych kochanych zmarłych, odwiedzamy cmentarze w dniu ich święta, w myślach zwracamy się do nich o radę w trudnych sprawach. W wielu religiach przodkowie czczeni są niemal tak jak bogowie. Więc cóż by nam szkodziło spotykać się z nimi?

Otóż szanujemy ich, dopóki pozostają w grobie. A w każdym razie na tamtym świecie. Na tamtym, a nie na tym. Ten jest nasz. I nie ma tu już dla nich miejsca.

Ludwik Stomma pisze: „Wiara w zmarłych zmartwychwstanie możliwa jest tylko w oparciu o przesłankę, że jeszcze nie zmartwychwstali, że czas nie nadszedł, że póki co są nadal najzupełniej martwi. Inaczej bowiem zniknąłby podział kompetencji, przestałyby istnieć instytucje, nastąpiłaby zagłada naturalnego, świętego porządku świata. Nie bez kozery więc żyjący po śmierci są w logice myśli mitycznej demonami, upiorami, wampirami — istotami niosącymi, jak wszelkie stwory mediacyjne, zagrożenie zagłady świata”.

Współczesne kino chętnie odwołuje się do tego, niemalże instynktownego, strachu. Sceny przedstawiające dziesiątki trupów powoli wygrzebujących się z grobów i ciągnących w stronę miasta weszły już do klasyki filmowego horroru. Nie tylko zresztą współczesnego. Apokalipsy Bruegla pokazują tłumy szkieletów, które walą się na nas, nielicznych żyjących.

Ważny jest stały rys, który powraca w tych przedstawieniach. Żywi są pojedynczy, określani, osadzeni w normalności domu, posiłku, dnia, który przechodzi w noc. Zmarłych jest mnogość. Nieprzeliczalna mnogość ciał wysypujących się z ciemnych dołów, zakamarków, zza krawędzi naszego świata — ciał, które zabierają nasze miejsce. I nie można ich zabić, bo przecież już raz umarli!

I dlatego — jak pisze Stomma — „co pewien czas, pod pretekstem «wiecznej pamięci», «święta zmarłych» itp., przychodzimy sprawdzić, czy aby nie pouciekali, czy aby coś nie naruszyło świętej natury rzeczy, czy jesteśmy prawowitymi spadkobiercami”.

No właśnie. Jesteśmy spadkobiercami. Jesteśmy spadkobiercami całych pokoleń, szeregów coraz mniej wyraźnych, znikających w mroku postaci. Teraz my zajęliśmy ich miejsce! Mieszkamy w ich domach, jesteśmy mężami, ojcami — a więc zajęliśmy też ich miejsce w strukturze egzystencji. Powrót zmarłych zagroziłby naszemu umiejscowieniu w świecie. Iluż dawno zmarłych ojców chciałoby nagle zająć miejsce zarezerwowane dla żywego, realnie istniejącego ojca? Ileż pozbawionych życia osób (czy byłyby to jeszcze osoby?) zaczęłoby zajmować nasze miejsce przy stole, w łóżku?

Ale właśnie dlatego, że mają już życie za sobą, pozbawieni celu, jakim może być przejście swojej drogi do końca — zmarli mogą być tylko zagrożeniem. W istocie nie mają szans, by zająć nasze miejsce w świecie. Oni przeżyli już swoje — mogą nasz świat już tylko zniszczyć. Zniszczyć przez zazdrość o to, co utracili. Przez zazdrość o świat. Ich świat. Dlatego wyczuwamy w nich zło, dlatego budzą tak paniczny lęk.

Tego rodzaju lęk budzą też żywi, którzy wracają skądś, skąd powrócić nie powinni. Ze zsyłki, z obozu, ze śmiertelnej choroby. Jest taki obraz Ilji Riepina, przedstawiający powrót katorżnika do domu. Otóż na twarzach prawie wszystkich, którzy go witają, maluje się strach. Strach, ale również niema pretensja i gniew. Czujemy skrywane pytanie: co ty tu robisz? Po co zjawiasz się po tylu latach? Tu nie ma już dla ciebie miejsca. Zostało wypełnione, zajęte. Gdy ciebie nie było, świat toczył się dalej — a ty już do niego nie przynależysz.

W sytuacji powracającego z zaświatów niezwykle ważne są właśnie gniew i nienawiść, którymi witają go ci, co pozostali. I nic dziwnego, że również w jego oczach malują się strach i zagubienie. A także zazdrość. Jak to, wy żyliście, kiedy ja byłem martwy?!

Podejrzewanym o to, że mogą powrócić z zaświatów, wbijano w serce osinowy kół. Żeby nigdy, przenigdy nie wstali z grobu. Żeby nie przychodzili do żywych ze swoją zazdrością o życie.

Nikommu nie życzę rozmów, jakie prowadzi się w Nowym Jorku czy w Hajfie z Żydami, którzy po przeżyciu wojny wracali do swoich

miasteczek w Polsce. Opowieści o wyrzucaniu z pociągów, kamienowaniu i rozpruwaniu brzuchów powtarzają się z przerażającą monotonią. Ludzie, którzy zwykle przeżyli śmierć wszystkich swoich bliskich, sami byli „po drugiej stronie” — wracali do domu, ale w tym domu mieszkali już inni. I ci inni jasno i wyraźnie pokazywali im — nie ma tu dla was, dla ciebie, miejsca. Nie wracaj. Zgiń, przypadnij...

Po to, żeby wytłumaczyć i zrozumieć to okrucieństwo, zwykle mówi się o zdziczeniu lat wojny. Albo o strasznym, polskim antysemityzmie (tak zwykle mówią Żydzi). Albo o tym, że to wyjątki, a ogół chronił, pomagał, że Żegota... (to słowa inteligencji skupionej wokół „Więzi”, „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”). Albo że biedota zabrała żydowski majątek i nie chciała go oddać (to tłumaczenie tych socjologizujących).

Nie mogę się z tym pogodzić. Pogodzić z tym, że wygłodzeni, samotni, szerniali ludzie, którzy wracali do swoich domów, budzili taki lęk i nienawiść, iż inni ludzie musieli przywiązywać ich do drzew i wykluwać im oczy. Chciałbym to zrozumieć, bo budzi to mój niepokój. I żadne z powyższych zdań, zdań przynależnych do dyskursu racjonalnego, nie może tego zmienić. Bo te zdania nic nie tłumaczą.

Bliższe więc jest mi wyjaśnienie w kategoriach mitu. Bo łatwiej mi zrozumieć, że ludzie, którzy budowali swoje nowe życie po kataklizmie, patrzyli na te ciemne postacie właśnie jak na *revenants* — powracających z zaświatów. Oni już zajęli ich miejsca, wzięli ich domy i pierzyny. Tamten świat uległ zagładzie, a tu nagle pojawia się ktoś, kto do niego przynależy. Upiór. Czarna zjawa, której sama obecność podaje w wątpliwość nowy porządek rzeczywistości. Trzeba ją odesłać do jej świata, przywrócić ład istnienia. Trzeba wbić osinowy kół.

Niepokój pozostaje.

Epidemia

Najpierw słyży się pojedyncze informacje — ten zachorował, tamten już leży w łóżku, cała rodzina jest dotknięta. Potem zaczynają chorować osoby z najbliższego otoczenia. Sekretarka w pracy. Teściowa. Kolega. Własne dzieci. Człowiek łapie się na tym, że śledzi pracę swojego organizmu, tropi symptomy — lekki ból głowy i łamanie w krzyżu, które jeszcze wczoraj wydawały się być w gruncie rzeczy niewinnymi ciężarami wieku, teraz narzucają się wyraźniej, pulsują, zmuszają do zadania pytania: „Czy to już ja? Czy to moja kolej?”.

Wreszcie pierwszy skok temperatury i pokorne pogodzenie się z losem, a nawet ulga: zaczęło się, teraz pozostaje tylko zmaganie z chorobą...

Grypa, która kilkakrotnie przetoczyła się przez miasto, miała szczególnie dokuczliwy charakter. Zaczynała się uczuciem ogólnego rozbicia i towarzyszącą temu wysoką gorączką, potem często pojawiał się kaszel oraz ból gardła, a następnie infekcja przemieszczała się albo w górę, atakując zatoki i zamieniając się w ropny katar, któremu towarzyszyły bóle głowy, albo w dół, powodując zapalenie płuc. Najłatwiej było zarazić się od kogoś w pierwszym okresie choroby — kiedy symptomy były jeszcze słabo widoczne.

Taka jest zresztą przebiegłość wszelkich epidemii. Naprawdę niebezpieczny jest człowiek, który jeszcze wygląda jak zdrowy — wtedy przekazuje tchnienie choroby. Kiedy zaś jej piętno staje się zupełnie wyraźne i w związku z tym inni zaczynają od niego uciekać, wówczas kontakt z nim jest już dużo mniej niebezpieczny.

Opisując w *Dzienniku roku zarazy* wielką epidemię dżumy w Londynie Daniel Defoe również zwraca uwagę na ten szczegół. I pokazuje istotne konsekwencje tego faktu. Przede wszystkim narastającą wzajemną podejrzliwość. Jest nie tylko tak, że poszukują pierwszych symptomów u siebie. Kiedy zbliżam się do kogoś, kto sięka nosem albo ma przekrwione oczy, natychmiast zaczynam zastanawiać się, czy czasem nie mam do czynienia właśnie z kimś, kto za chwilę przekaże mi piętno.

— Tylko proszę się trzymać ode mnie z daleka — mówi moja sekretarka. Dwa dni później sięka nosem i ma przekrwione oczy. I szuka oskarżycielskim wzrokiem tego, który jest winien jej chorobie. Czyli mnie.

Ale przecież zaraza rozprzestrzenia się właśnie wtedy, kiedy jeszcze nie ma żadnych symptomów. Kiedy ten, kto nosi chorobę w sobie, czuje tylko jakąś mgiełkę, cień podejrzenia, dreszcz, nagły ból głowy. Fakt, że nie wiadomo, kto jest chory, powoduje narastanie podejrzeń. Bo przecież jedni mają już „to” w sobie, inni zaś nie. Trzeba więc jakoś oddzielić jednych od drugich, znaleźć coś, co pozwoli spotykać się wyłącznie z tymi, którzy są „bezpieczni”, a omijać zarażających.

Ale nie ma żadnego znaku, który by odróżniał jednych od drugich. I tym żywi się podejrzliwość. Człowiek, istota stadna, w czasie zarazy staje przed takim oto dylematem: tylko izolacja zapewnia pełne bezpieczeństwo, ale nikt nie wytrzyma całkowitej izolacji, więc skazani jesteśmy na ciągłe ryzyko spotkania z kimś, kto przekaże nam piętno. Epidemia unaocznia ukrytą groźbę, zawsze tkwiącą w ludzkiej potrzebie Innych. Narrator Daniela Defoe całymi dniami miota się po swoim pokoju, w którym zgromadził zapasy jedzenia na tydzień, w końcu jednak wychodzi z domu, oddychając ze strachem, ale i z ulgą, i pocieszając się myślą: „Jeśli Pan postanowił sobie, że zachowa mnie w dobrym zdrowiu, to nic mi stać się nie może...” Tylko — sam zresztą o to pyta — skąd wiedzieć, co postanowił Pan?

Wybór, czy izolować się całkowicie, czy narażać na chorobę, nabiera dramatycznego wymiaru wtedy, gdy choroba oznacza ryzyko śmierci. W okresie panowania grypy tylko starzy ludzie w ogóle unikają wychodzenia z domów. Dla nich bowiem grypa to prawdziwa zaraza. My, pozostali — bierzemy na siebie ryzyko, trzymając się tylko nieco dalej jeden od drugiego.

Dylemat: izolacja albo ryzyko jest naprawdę poważny dla tych, którzy bliskość z Innymi zapewniają sobie poprzez miłość cielesną. Tu wybór pomiędzy skrajnym zaufaniem a skrajnym niebezpieczeństwem jest znowu aktualny. Jednak chorobie AIDS brakuje pewnej cechy, która konieczna jest, byśmy w wymiarze ludzkiego doświadczenia mieli do czynienia z prawdziwą „zarazą”. Jest nią masowość, powszechność doświadczenia. Zarażeni wirusem HIV to populacja mikroskopijna wobec liczby wszystkich pozostałych. I dlatego psychologiczna reakcja na nich to typowa odpowiedź na zagrażającą mniejszość, a nie reakcja na coś, co dotyka każdego — na zarazę, skrzydło zagłady.

Ta powszechność, istotowa dla doświadczenia epidemii, a także ludzka odpowiedź na nią, czyni z wielkiej zarazy uprzywilejowaną metaforę egzystencji. W swoich zapiskach narrator Daniela Defoe podaje tygodniowe zestawienia zmarłych w poszczególnych parafiach Londynu. Kolumny liczb. We wstępie do *Dziennika roku zarazy* Gustaw Herling-Grudziński pisze o umieraniu mas ludzkich, którym zawsze grozi, że przekroczą granicę, gdzie kończy się suma jednostek, a zaczyna się suma cyfr. Oszczędny styl autora *Dziennika* przeciwstawia rozterki i nadzieje bohatera opowieści tym właśnie kolumnom liczb. Uderzające, że jedyną osobą naprawdę czującą, przeżywającą — w gruncie rzeczy istniejącą — jest ten, który mówi: Ja. Istnieję tylko Ja, wszyscy inni to zjawiska, znaki, a gdy jest ich wielu — kolumny znaków. Zaraza unaocznia podstawową samotność, jedyność każdego z nas i złudność istnienia całej reszty.

O długowieczności

Siedziałem niedawno przy stole z trojgiem przyjaciół. Spieraliśmy się ostro i żywo jedliśmy kolację. W pewnej chwili wyłączyłem się na sekundę z rozmowy, spojrzałem na nich — wymachujących rękami i widelcami — i nagle uświadomiłem sobie coś, od czego po kręgosłupie przebiegł mi zimny dreszcz. Oto bowiem każda z tych bliskich mi osób była już raz w swoim życiu jedną nogą w grobie. I gdyby nie interwencja nowoczesnej medycyny, po prostu leżeliby na cmentarzu, a nie radowali się wyrafinowanymi dobrami kulinarnymi. Obie kobiety przeszły krwotoki, jedna podczas porodu, druga na skutek wypadku, a przyjaciel pracując za granicą spadł z dachu i przez dwa tygodnie leżał nieprzytomny, oddychając tylko dzięki maszynierii, która całą konieczną do oddychania robotę robiła za niego. Siedziałem przy stole z trójką duchów. Nagle poczułem się sam. Na szczęście — tylko przez moment.

Gdybym żył sto lat temu, byłbym już wdowcem, który pochował także dwoje bliskich przyjaciół i na nowo rozgląda się po świecie.

Powszechność długowieczności, która jest przecież zupełnie świeżym zjawiskiem w naszej części Europy, stawia nas wobec ukrytych i nieoczekiwanych wyzwań. A my zawsze odpowiadamy na nie zgodnie z naszą — chyba w istocie mało elastyczną — konstrukcją psychiczną.

W nowoczesnych społeczeństwach lawinowo narasta liczba rozwodów. Jedni się temu dziwią, inni ubolewają albo dążą do wprowadzenia mniejszych lub większych utrudnień. Otóż mnie — po moim krótkim spotkaniu z duchami — wydaje się, że rozwody to po prostu naturalna odpowiedź na długowieczność. Że w istocie nie tak wiele się zmieniło. Bo przecież jeszcze niedawno przeciętne małżeństwo trwało dziesięć, piętnaście lat. Potem się rozpadało. Nie z powodu rozwodu. Z powodu śmierci. Która też jest rozstaniem.

Może po prostu żyć z jednym człowiekiem dłużej niż dziesięć lat jest strasznie trudno? I dlatego, gdy zabrakło kostuchy, ludzie sami się siebie pozbywają? Bo po prostu nie ma już powodu, żeby dalej żyć razem? Przecież to, co połączyło ludzi, gdy mieli po dwadzieścia parę lat, zwykle nie jest już specjalnie ważne dla tych przed czterdziestką. Są już w gruncie rzeczy innymi ludźmi, — mają inne potrzeby, inne role społeczne, inne zainteresowania. I jeśli nie udało się im wspólnie pójść

podobną drogą (a to zdarza się rzadko), to pewnego dnia budzą się rano obok kogoś, kto już dawno odszedł. Wtedy rozwód jest tylko formalnością.

No, ale są jeszcze dzieci. Te nieszczęsne dzieci z rozwiedzionych domów! Czyż to nie jest nowy, dramatyczny fenomen? Otóż na pewno nie nowy. Jeszcze sto lat temu znaczna liczba piętnastolatków była półsierotami, jeśli nie sierotami pełnymi. Ich matki umierały, ich ojcowie brali sobie nowe żony, zwane macochami, i wszyscy jakoś żyli dalej. Tak więc i pod tym względem niewiele się zmieniło, choć zmieniło się bardzo dużo. Piszę to nie dlatego, aby powiedzieć, że dobrze jest być dzieckiem z rozwiedzionej rodziny. Piszę, żeby nieco oddramatyzować te sytuacje. Przeżywanie rozstania z najważniejszymi, najbliższymi ludźmi jest chyba wpisane w los, a to, czy przyczyną jest śmierć, czy wyrok sądu rodzinnego, nie zmienia tak wiele — dla życia emocjonalnego dziecka znaczy to zawsze porzucenie, z którym jakoś trzeba się pogodzić.

Być może największą i najbardziej dramatyczną zmianę długowieczność przyniosła właśnie długowiecznym. Przed stuleciem rozstanie narzucone przez śmierć pozostawiało na świecie najwyżej jedną osobę, która musiała poradzić sobie z dalszym życiem. Na dodatek realne ciężary tego życia praktycznie wymuszały zawarcie nowego związku. Zupełnie inaczej jest teraz. Pojawia się dwoje samotnych ludzi, którzy często nie potrafią pogodzić się z tym, że coś stracili, więc nie są gotowi ryzykować ponownie. Życie wypełniają sobie pracą, nerwową aktywnością, a często (dotyczy to szczególnie kobiet) — poświęceniem się dla dziecka. Praca i dziecko, dziecko i praca — to pochłania każdą chwilę, każdy dzień życia. Brak w nim bliskiego związku z kimś, kto byłby na podobnym etapie życia, kto też miałby jeszcze — dajmy na to — piętnaście lat do emerytury. Ten brak jest ważny. Bo potem dziecko odchodzi, rozpoczynając własne życie, zbliża się ostatni dzień pracy i nagle — pustka. Nie ma nic. A właściwie nikogo. Nic nie jest już ważne, a wolno przepływający czas wypełnia gadanie telewizyjnych głów.

Może więc warto było umierać w połogu?

Melancholie i rytuały

Z punktu widzenia ortodoksyjnej psychiatrii melancholia jest najczęściej nawiedzającą nas dolegliwością psychiczną. Na świecie jest około miliarda depresyjnych kobiet i koło pięciuset milionów depresyjnych mężczyzn. Tak więc, jeśli ktoś z państwa jest w depresji, to na pewno nie musi czuć się samotny albo wyobcowany. Inni melancholicy są wokół nas. Wystarczy odliczyć do pięciu i już rozpoznajemy kolegę w przypadłości.

A skąd wiemy, że jesteśmy w depresji? Pytanie nie jest wcale głupie, depresja to nie ból zęba — przy niej nic konkretnego nie dolega, poza tym, że dolega wszystko. Depresja maluje w czarnych kolorach cały świat i skłania do tego, by uznać, że tak jest naprawdę. Że w gruncie rzeczy nie ma się z czego śmiać. A inni po prostu jeszcze o tym nie wiedzą.

A tymczasem okazuje się, że wcale tak nie jest. Uczeni ustalili bowiem, że wszystkiemu winna jest zmiana wrażliwości postsynaptycznych receptorów katecholamin i 5-hydroksytryptofanu w mózgu. Jak człowiek ma za mało (albo za dużo) 5-hydroksytryptofanu w głowie, to tęskni nie wiadomo za czym. Albo boi się nie wiadomo czego.

Ten pierwszy stan nazywany jest nostalgią. Człowiek siedzi, patrzy w pustkę i tęskni. Tylko w ogóle nie wie, za czym. Właściwie nawet nie wie, że tęskni. Czuje tylko nostalgię. Siedzi i boi się, ale nie wie, czego. Nawet nie wie, że się boi. Tylko mu zimno. A specjalista wie — człowiek czuje lęk.

Dla melancholii charakterystyczne jest wstrzymywanie się tęskniącego od działania. Im bardziej człowiek tęskni, tym mniej się porusza. Jest to zachowanie całkowicie niezgodne z porządkiem natury — zwykle każde stworzenie, które do czegoś tęskni, czegoś potrzebuje, natychmiast do tego dąży. U istot prostszych w ogóle nie ma miejsca na owo odroczenie działania, jakim jest tęsknota. Głodny drapieżnik szuka, cały jest tym szukaniem, a gdy znajdzie ofiarę, zabija ją i zjada. Być może owo odraczanie, odraczanie w nieskończoność, świadczy o specyfice ludzkich celów — w ostatecznym rozrachunku nie dających się realizować.

Wstrzymanie się od działania może wiązać się również z tym, że osiągnięcie celu, tego prawdziwego, podstawowego przedmiotu tęsknoty, oznaczałoby utożsamienie się z nim, zatracenie oddzielności istnienia.

W taki sposób wielka miłość, uczucie ogarniające człowieka w sposób absolutny, prowadzi do zatracenia granic, do symbiotycznego utożsamienia się z obiektem uczucia, nie pozostawiając miejsca na żaden autonomiczny ruch duszy. Tak żyją istoty niższe (czy aby na pewno niższe?): pies ginie z tęsknoty, gdy umrze jego ukochany pan. Jednak ludzie, jako istoty wyższe (wyższe?), nie są gotowi w takim stopniu zrezygnować ze swojej wewnętrznej autonomii. Zawsze pozostawiają sobie pustą przestrzeń, poprzez którą przypatrują się obiektom tęsknoty. Przypatrują się nostalgicznie.

Ta podwójna determinacja: z jednej strony nieosiągalność i nieokreśloność prawdziwego przedmiotu ludzkiej tęsknoty, a z drugiej ciągła odmowa wspólnoty z nim — wspólnoty, która by groziła zatraceniem się — stawia nas wobec wielkiego, pustego miejsca, które trzeba jakoś wypełnić.

To miejsce nazywa się czas. Profesor Kępiński, pisząc o tym aspekcie melancholii, odróżniał dwa sposoby rozciągania się czasu. W pierwszym „czas się dłuży, sekunda nieraz staje się wiecznością”. W drugim „czas rozplywa się we mgle, jest bez znaczenia, bo nic się nie dzieje”. W pierwszym obcuje się z wiecznością, w drugim — z nicością. Tak czy inaczej, w oczekiwaniu na spełnienie, które nigdy nie nastąpi, coś trzeba z tą pustką zrobić.

Sposobem wypełniania pustki są rytuały. Melancholie wypełniają się codziennymi rytualnymi zabiegami, które pozwalają poczuć, że coś następuje po czymś innym, że w nicości jest jednak różnorodność zdarzeń, które nie mają wprawdzie owej ostatecznej wagi, ale mimo to właśnie dlatego są tak bliskie i poręczne.

Codzienny rytuał parzenia herbaty przy śniadaniu, który pozwala poczuć ciepło gotującej się w czajniku wody — tam, gdzie potrzebne jest ciepło ludzkie. Rytuał wiązania krawata przed lustrem, z uważnym spojrzeniem na miejsce przy jabłku Adama, które nigdy nie daje się dokładnie ogolić. Rytuał palenia papierosa: ruchy ręki, ruchy ust. Drobne przedmioty obecne w tym miejscu, gdzie się ich oczekuje.

Rytuał cielesnej miłości, umowne ruchy bioder i głów, sekwencja gestów dających krótkotrwałe poczucie spełnienia, szybko zanikające i zmuszające do przejścia do innych rytuałów — zapalenia papierosa, rozmowy...

Rytuały starości, takie jak wizyty u lekarza, odwiedzanie dzieci i wnuków, spotkania kombatantów... Rytuały młodości — wagary, sobotnie imprezy z alkoholem, rozmowy o lidze NBA i przygotowania do matury. Gra w szachy. Gra na wyścigach. Gra w ruletkę. Gra na giełdzie. Różnego rodzaju gry, także psychologiczne. Polityka. Rytuał rozmowy. Wypowiadanie serii dźwięków — słów i zdań — i wsłuchiwanie się w inne serie, przychodzące z zewnątrz.

Jesteśmy bezradni wobec morza czasu do wypełnienia.

Odyseja pilota

Znany motyw, choćby z rysunków Rolanda Topora. Mieszkania jak komórki w ulu. Jedno obok drugiego, w wielkich blokach mieszkalnych. Wszędzie. W tych mieszkaniach, jedno obok drugich — rodziny.

Gdyby móc, jak anioły z filmu Herzoga, przechodzić z jednego mieszkania do drugiego, patrzeć i widzieć, obserwować. Wędrujemy wieczorem. Ludzie siadają przed telewizorami i zaczyna się tytułowa odyseja pilota.

Pan W. Pokój z kanapą obitą tkaniną o wzorze popularnie postmodernistycznym, na parkiecie dywan, naprzeciw, w kącie pokoju, telewizor Sony. W całym pokoju panuje półmrok, podświetlony kolorowymi plamami bijącymi z ekranu. Szyby nie są już „niebieskie od telewizorów”, bo telewizory są kolorowe.

Pan W. opiera rękę na niskim stoliku, stojącym przed kanapą. Luźno ułożoną dłoń obejmuje pilota. Palce, z krótko obciętej paznokciami, swobodnie poruszają się po klawiszach. Najważniejszy palec, wskazujący, stale tkwi na najważniejszym przycisku — przycisku zmiany programów. Pan W. nie musi patrzeć, szukać owego klawisza, zna na pamięć układ klawiatury. Pilot jest tak ułożony, że wiązka promieni natychmiast odnajduje w telewizorze okienko, które reaguje na sygnał. Pan W. wciska przycisk, wiązka mikrofal dociera do odpowiedniego układu elektronicznego i obraz na ekranie zmienia się. Towarzyszy temu nagłe zająknięcie się dźwięku — dźwięk ma jakby większą bezwładność niż obraz — i po chwili z głośników płyną słowa odpowiednie do zmienionej sceny.

Pan W. drugą ręką sięga do małego kryształowego półmiska, wypełnionego solonymi orzeszkami ziemnymi. Zagarnia dwa lub trzy, przenosi do ust, gryzie, połyka i palcem dłoni umieszczonej na pilocie ponownie wciska przycisk zmiany programu. Postać na ekranie znika, pojawia się coś zupełnie innego, dźwięk znowu nie nadaża, po chwili dogania obraz i warkot serii z karabinu maszynowego wypełnia pokój. Pan W. wciska przycisk zmiany programu, obraz znika, pojawia się ktoś tłumaczący coś z wielką energią, ma zieloną marynarkę, pan W. wciska, na ekranie opalone blondynki w kostiumach odsłaniających biodra biegną po plaży, palec na chwilę zatrzymuje się w swym regularnym ruchu w górę i w dół,

pan W. znowu przeżuwa kilka orzeszków ziemnych, ale po chwili palec znowu opada, blondynki, zmiecione z ekranu, zapadają w nicłość, a na ich miejsce wypływa łąciata krowa, którą doganiający głos czyni symbolem nieopłacalności produkcji rolnej w Polsce. Palec...

Przeniknijmy przez ścianę. Państwo L. siedzą przed ekranem ha fotelach. Pan L. trzyma pilota obydwoma dłońmi, kciukiem wciska kolejne przyciski z numerami odpowiadającymi programom. Przy każdej zmianie w ciemności słychać głos jego żony:

— No, Jurek, przestań, daj coś pooglądać, chyba ci odbiło!

Ale pan L. tylko na chwilę zatrzymuje się, pozwalając żonie zapoznać się z poglądem na nieopłacalność produkcji kogoś ukrytego za krową. Jego kciuki znowu zaczynają wędrować. Blondynki, serie z karabinu, pan w zielonej marynarce — i histeryczny krzyk pani L.: „Oddaj mi wreszcie tego pilota!”.

Wnikamy w podłogę, wyłaniamy się z sufitu w mieszkaniu poniżej. Cisza. Ciemno. Telewizor wyłączony. Lokatorzy tego mieszkania wyszli.

Pilot, pozwalający przeskakiwać z programu na program — a dzięki telewizji kablowej albo antenie satelitarnej może być ich i trzydzieści — ma zadziwiająca, hipnotyczną moc. Potrafi sprawić, że skądinąd rozsądny, inteligentny człowiek siedzi nieruchomo wpatrzony w migoczący ekran i drobnym ruchem palca zmienia wyłaniającą się przed nim rzeczywistość w nicłość, powołując do życia rzeczywistość zupełnie inną. Jednak nie po to, żeby z nią pozostać — po chwili bowiem, zanim nawet zadomowi się ona na dobre w jego umyśle, odrzuca ją i szuka czegoś innego.

Szuka? Czy to jest poszukiwanie? Dlaczego robimy coś tak absurdalnego, a na dodatek znajdujemy w tym swoistą przyjemność?

Nie jest wystarczająca odpowiedź, która przyrównuje ową czynność do mechanicznej zabawy, czegoś w rodzaju obracania kalejdoskopem. Przede wszystkim, człowiek wpatrujący się w ekran telewizora z pilotem w rękę zwykle rejestruje znaczenie pojawiających się obrazów. I dopiero kiedy owo znaczenie stanie się dla niego zrozumiałe, przechodzi do następnego kanału. Nie chodzi więc o sam fakt migotania. Zresztą kiedy wpatrujemy się w kalejdoskop, to również oczekujemy, że pojawiające się obrazy skryształizują się w coś pełnego, zamkniętego,

nasyconego swoistym sensem. I dopiero z takim pełnym obrazem w duszy przechodzimy do następnego układu.

Telewizyjny obraz jest jednak czymś więcej niż jednorazowy przestrzenny układ w kalejdoskopie. Rozwija się też w czasie, odwołuje się do rzeczywistości, kreuje ją i wciąga oglądającego w jej obręb. Człowiek, pojmując sens obrazu, zaczyna „mieszkać” w rzeczywistości, której ten obraz jest reprezentantem. A gdy tylko w niej zamieszka, natychmiast ją porzuca, szuka innej. Dlaczego?

Kiedy obraz ustala się, kiedy już wiemy, o co chodzi, kto do kogo strzela albo kto i o czym śpiewa, kiedy nieznane staje się znane, pojawia się nagle zniecierpliwienie. To nie jest to. To nie jest to, czego szukam. Może gdzie indziej jest coś ciekawszego. Chcę sprawdzić. Chcę zobaczyć. Tego już nie chcę. Życie jest gdzie indziej. Tak jakby zniecierpliwienie i irytacja, jakie budzi w nas codzienność, zniecierpliwienie i irytacja, które są źródłem dość powszechnie odczuwanego wrażenia, że „wszędzie dobrze, gdzie mnie nie ma”, mogły znaleźć ujście tam, gdzie wystarczy jeden mały ruch palca, by zmienić rzeczywistość.

Prognoza pogody

Pierwsze, podstawowe doświadczenie *sacrum* odnajduje Mircea Eliade w spotkaniu z otwartym niebem. Człowiek, który staje wobec otchłani wypełnionej gwiazdami, wobec ogromu i pustki, przeżywa coś tajemniczego i trudnego do nazwania. Coś, co nasuwa mu myśl o bogach.

Później ta przestrzeń zaczyna wypełniać się burzą, błyskawicami, deszczem, mgłą, kłębowiskiem chmur i dokuczliwą mżawką, wichrem i lekkim powiewem. Każde z tych zjawisk określa świat, w którym człowiek żyje, zmienia go, nadaje mu niepowtarzalny charakter. Każde zostaje nazwane. *Sacrum* ujawnia się w piorunach Zeusa, w gniewie Odyne, w wydętych policzkach Boreasza albo Zefira. Człowiek z dnia na dzień styka się z władzą któregoś z bogów, raz wychodzi z domu w mroźny i wrogi świat Zimy, innym razem chroni się przed wściekłością Burzy albo próbuje przeczekać wilgotny i szary czas, kiedy czuje się tak, jakby wszyscy bogowie o nim zapomnieli.

Jeszcze później człowiek zapomina imiona bogów. Pozostaje mu tylko prognoza pogody.

Koleżanka Jagoda, która każdy dzień pracy zaczyna od filiżanki kawy, skarży się na coś, co wisi w powietrzu. Nienawidzi pogody. Jakakolwiek by była, zawsze jest wroga i niechętna. Tym razem Jagoda ma rację: zawiesista, zgniła szarość, spowijająca miasto, prawie wszystkich nastraja źle.

Jak wiadomo, istnieją wyże i niże. Rzadko kto wie, co to naprawdę znaczy, ale co wieczór można się dowiedzieć, że niże znad Azorów napierają na osłabłe wyże znad Ukrainy i fronty, które im towarzyszą, spowodują u wielu osób pogorszenie samopoczucia i ogólną drażliwość. Trzeba uważać za kierownicą. Bogowie nam nie sprzyjają, zażądają ofiary.

Prognoza pogody jest jednym z najpopularniejszych programów telewizyjnych. Jeśli nie najpopularniejszym. Skupia przed ekranami telewizorów młodych i starych, wykształconych i nieuków, miastowych i wioskowych, a nawet najstarszych górali, którym jest zupełnie niepotrzebna, bo oni i tak wiedzą, jak będzie. Matki oglądają prognozę po to, by wiedzieć, jak ubrać następnego dnia dziecko do szkoły, taternicy — żeby zdecydować, czy włączyć na Mnicha. Ale jest coś jeszcze. Jest

związek pomiędzy stanami duszy a stanem nieba, pomiędzy nastrojem a słońcem i deszczem. Mimo że zamknęliśmy się w domach i klimatyzowanych samochodach, nadal tajemnicze bóstwa — Wyże, Niże, no i oczywiście Fronty — sięgają po nas swymi dłońmi i robią z nami, co chcą. Dają energię i ją odbierają, rozweselają, smućą, drażnią. Można na nie zrzucić winę za nieudany dzień, za niechęć do ośmiu godzin przesiedzianych w biurze, są odpowiedzialne za kłótnie z żoną, ale też czasem zawdzięczamy im nieuzasadnioną radość.

Ten związek pomiędzy zmiennością świata uczuć i nastrojów a zmianami w przestrzeni, która nas otacza, po mistrzowsku wyraził Georges Simenon w opowieściach o komisarzu Maigret. Drobiazgowo informację na temat pogody — na temat kwietniowego słońca, wyłaczającego ulice Paryża, sierpniowego trującego upału albo zimowej lodowatej mgły, w której znikają ludzkie cienie — wprowadzają w klimat historii, która ma się zdarzyć. Co więcej, właśnie to coś, co ujawnia się w atmosferze, ma wpływ na czyny ludzi, określa charakter wydarzeń. Jest ich tłem, nadaje im sens.

Być może trudno jest nam pogodzić się z nieuzasadnioną zmiennością naszego wewnętrznego świata, być może nie chcemy znać prawdziwych przyczyn tej zmienności. Dlatego z taką uwagą obserwujemy batalie otaczających nas żywiołów, szukamy słów, które opowiedzą o naszych wewnętrznych zmaganiach. Słów opisujących naszą przestrzeń, atmosferę wypełnioną tym, co przyjazne i tym, co wrogie, tym, co zimne i tym, co gorące, tym, co przez swoją wszechobecność i wszechmoc może właśnie stwarzać tło, kontekst, być ostatnią kryjówką dla tajemniczych sił, które w każdym momencie mają wpływ na nasze życie. Zjawiska klimatu przypominają nam o granicach naszej władzy. Od czasu do czasu wezbrana rzeka, wielki mróz albo epidemia pokazują nam, jak niewiele trzeba, byśmy znów byli bezsilni.

Pałeczki i widelec

Roland Barthes, zastanawiając się nad istotą cywilizacji japońskiej, wiele uwagi poświęca pałeczkom do jedzenia. Przygląda się strukturalnej opozycji pomiędzy widelcem a pałeczkami. Dostrzega i opisuje specyfikę kultury, która wymyśliła tak inne narzędzie ułatwiające zaspokajanie głodu. Jednakże jest coś, czemu Barthes się nie przyjrzał. Otóż, niezależnie od tego, w jak wielu kulturach będziemy szukać, znajdziemy zadziwiająco ubogie instrumentarium służące przenoszeniu pokarmu do ust. Istnieją tysiące języków, którymi ludzie porozumiewają się, setki sposobów zabijania, dziesiątki metod wznoszenia budynków. Sztuki kochania różnych ludów pokazują tak liczne techniki uprawiania miłości, że zawsze można znaleźć coś nowego. A jeżeli chodzi o techniki wprowadzania pokarmu do ust — po prostu prawie nic.

Można by postawić tezę, że odżywianie się, fragment fizjologii ludzkiej, ma swoje naturalne prawa, które określają granice możliwej różnorodności. I że na dodatek nie ma co tej sprawy problematyzować. A jednak jedzenie jest czynnością, której poświęcamy wiele czasu i uwagi. Co więcej, we wszystkich kulturach sposób spożywania posiłków jest bardzo mocno ujęty w gorset norm i reguł. Stanowi ono bowiem jedną z tych sfer, w których następuje spotkanie tego, co w człowieku biologiczne, z tym, co kulturowe. Takie spotkanie grozi wyzwoleniem pierwotnych sił natury, naruszających ludzki porządek, dlatego też sfera ta zawsze skupia na sobie wielką uwagę. W tradycji europejskiej to, jak człowiek zachowuje się przy stole i na ile sprawnie potrafi posługiwać się kilkoma przedmiotami służącymi przenoszeniu pokarmu z talerza do ust, natychmiast umiejscawia go w hierarchii społecznej. Nic tak nie zawstydza w trakcie eleganckiego przyjęcia, jak bezradność wobec nożyków, łożątek i widełek rozłożonych wokół talerza.

Przenoszenie pokarmu do ust jest więc działaniem społecznie znaczącym i obwarowanym wieloma tabu. Sprawa musi być ważna.

Owej czynności służą trzy rodziny utensyliów. Narzędzia europejskie to widelec, nóż i łyżka, dalekowschodnie — pałeczki, nóż i łyżka, w przypadku zaś pozostałych regionów jedzący posługują się dłonią i, zwykle, nożem.

Pierwsze, co rzuca się w oczy, to fakt, że różnica dotyczy tylko narzędzi służących przenoszeniu kęsów do ust. Elementem wspólnym praktycznie we wszystkich kulturach jedzenia jest nóż. Nieprzypadkowo. Przecież krzemienisty nóż obok pięściaka, jest najdawniejszym narzędziem, znajdowanym przez archeologów na stanowiskach ludzi pierwotnych. Funkcja rozkawałkowania i oddzielania kęsów jest przy czynności jedzenia podstawowa: człowiek, pozbawiony kłów i pazurów, musi posłużyć się narzędziem tnącym.

Po oddzieleniu kawałka pokarmu trzeba go jakoś przenieść do ust. I tu pojawia się różnica, tu kultura modyfikuje prostą, naturalną czynność. Dlaczego w tym momencie? Być może akt wprowadzania czegoś do organizmu jest o wiele bardziej odsłaniający, intymny, niż rozdzieranie czy odcinanie — czynność w gruncie rzeczy należąca jeszcze do polowania. Człowiek otwierając usta odsłania się, pokazuje swoje wnętrze. Co więcej, pozwala wówczas światu na pokonanie granicy pomiędzy „ja” i „nie-ja”. Moment to groźny, niebezpieczny, w którym każdy musi przez chwilę być słaby, otwarty na wszystko, co w danej chwili może wtargnąć do wnętrza. Dosłowna groźba, z tym wtargnięciem związana — możliwość zjedzenia trucizny czy czegoś, co zawiera zarazki — nie powinna nam przysłonić grozy symbolicznej, którą w każdej istocie żywej budzi zanikanie granicy oddzielającej ją od świata.

Sposób wprowadzania kęsa do ust odzwierciedla więc w jakimś stopniu stosunek „ja” do „nie-ja”, czyli to, jak w danej kulturze przeżywany jest ów moment otwarcia na świat.

Najprościej przenieść pokarm dłonią. Tak czyni większość ludów zwanych pierwotnymi. Być może wiąże się to z ciągle jeszcze silnie odczuwaną więzią z otaczającą rzeczywistością albo raczej z brakiem wyraźnej bariery pomiędzy rzeczywistością a „ja”, bariery, która pojawia się w kulturach „długiego trwania”. Jednak i wśród kultur historycznych, trwających przez tysiąclecia, są takie, w których zachował się ten sposób odżywiania. Przykładem może być cywilizacja południa Indii, gdzie ryż je się dłonią. Problemem jest tutaj zachowanie czystości — rzeczywistej i symbolicznej — narzędzia, któremu pozwala się na przejście granicy pomiędzy „ja” i „nie-ja”. Rzeczywistą czystość zachować można myjąc starannie dłoń, jednak z symboliczną nie jest tak prosto. Cywilizacja islamu rozwiązuje ten problem, przenosząc mycie dłoni w sferę *sacrum*.

Hinduizm inaczej. Ustala, że jest dłoń przeznaczona do czynności „czystych” — prawa, i dłoń przeznaczona do czynności nieczystych — lewa. Pokarm przenosić do ust można wyłącznie ręką prawą. Lewa służy wszystkiemu, co związane z wydalaniem.

Być może pojawienie się pałeczek i widełek służyło właśnie rozwiązaniu problemu czystości narzędzia pośredniczącego w pokonywaniu wspomnianej granicy. Jeśli tak, to widoczne się staje, że ów problem pojawił się w kulturach Europy i Azji w różnych okresach historii. W Azji pałeczki używane są od pradawnych czasów, widelec rozpowszechnił się w Europie na progu dziejów nowożytnych. Czemu jednak całe południe naszego globu je dłońmi, a narzędzia służące jedzeniu pojawiły się w centrach kulturowych położonych względnie na północy? Być może wyjaśnieniem jest tu konieczność spożywania w chłodnym klimacie potraw gorących, których nie dałoby się ująć ręką?

Barthes, rozpatrując opozycję pomiędzy widelcem a pałeczkami, zwraca uwagę na zupełnie inny stosunek pomiędzy narzędziem a przenoszonym przy jego pomocy kęsem. Tylko drobny kęs jest ujmowany przez pałeczki, jedzenie za ich pomocą można by nazwać „ujmującym”. Na dodatek jest trudne, wymaga kunsztu. Jedzenie wschodnioazjatyckich potraw pałeczkami stanowi sztukę, w której jedzący-artysta subtelnie i z uwagą przenosi w przestrzeń smaku elementy obrazu, jakim jest zastawiony wieloma daniami stół. Pałeczki zmuszają do koncentracji, nie pozwalają na lekceważenie potraw — dlatego spożywanie dzieł kuchni chińskiej lub *sushi* za pomocą widelca zawsze powoduje utratę pewnej części uroku, jaki tkwi w tego rodzaju posiłku.

Widelec jest narzędziem gwałtu. Pierwotną jego funkcję najpełniej oddaje sposób używania wideł: nabijanie, porywanie, a nie ujmowanie. Europejczyk jedząc pieczeń nadal zdobywa świat: przebija, oddziera, unieruchamia. Zresztą pierwotny kształt widelca pełniej odpowiadał tej jego funkcji: dwa długie zęby zaopatrzone w rękojeść. Dopiero z upływem wieków widelec odebrał łyżce jeszcze jedną funkcję — zagarniania.

Dlaczego nie pojawiło się nic innego, czemu ludzkość ograniczyła się do wymyślenia tylko tych kilku prostych instrumentów? Czyżby w nich wyczerpywało się pełne spektrum postaw wobec jedzenia? Bo przecież istnienie noży do ostróg i szczypec do krabów nie zmienia podstawowego podziału: pałeczki, widelec albo dłoń.

Odchudzanie

Nie znam kobiety, która by w taki czy inny sposób się nie odchudzała. Ciągła walka z ciastkami z kremem, potrawami mącznymi i wszelkimi innymi źródłami kalorii, które przemieniają się w objętość, zabiera dużą część czasu i skupia uwagę płci pięknej.

No właśnie. Płeć odchudza się, żeby zostać piękną. Jednak zastanawiający jest nie tyle sam fakt odchudzania, ile sposób przeżywania konfliktu z odchudzaniem — czy w ogóle z jedzeniem — związanego. Bo właściwie dlaczego jest tak, że prosta bądź co bądź sprawa — nie jeść słodczy — staje się powodem strasznego, choć często beznadziejnego boju? Tak jakby za kremówką kryły się jakieś moce, które, choć zamknięte w ciastku, mają zupełnie inne znaczenie. A z drugiej strony, jeśli już ta kremówka ma taką hipnotyczną moc, to dlaczego jej się nie poddać? Czemu bronić się przed nią jak Oleńka przed Bogusławem?

Będzie tu więc chodziło o przyjrzenie się, jakie siły stoją za tym konfliktem.

Sprawa byłaby prostsza, gdyby odchudzały się tylko osoby „puszyste”. Można by wtedy odpowiedzieć mniej więcej tak: „Żyjemy w czasach, kiedy wzorem kobiecej urody stała się długonoga, wyszczuplona dziewczyna. I jeszcze na dodatek tak zmyślnie odsłonięta, żeby te wszystkie szczupłości eksponować”. Problem jednak nie w tym, że taki wzorzec urody w ogóle istnieje, ale w tym, że w niezwykle agresywny sposób przenika całą sferę wizualną. Te pociągłe istoty wychylają się z ekranów telewizyjnych, na przystankach zaludniają płaszczyzny reklamami spodni, szamponów, rajstop i... słodczy, przechadzają się w czasopiśmie i w ogóle bez przerwy podsuwają pod nos tę swoją idealną figurę. Przeciętny człowiek nie ogląda na co dzień normalnych bliźnich, z ich normalną, ludzką okrągłością, obwisłością i innymi budzącymi sympatię cechami, lecz ciągle patrzy na owe zwiewne anielice. Jeśli więc kobieta uznaje za obecny na ziemi Platoński ideał, do którego winna dążyć, to potem każde ciastko będzie po prostu krokiem w przeciwnym kierunku.

I właściwie gdyby odchudzały się wyłącznie osoby pulchne, to owo wyjaśnienie byłoby wystarczające. Ale dietą katują się często takie istoty, których i tak już prawie nie ma. Kryje się za tym jakaś rozpaczliwa

zaciętość. Jakby deklaracja: nie należy mi się nic przyjemnego, nie zasługuję na żadne ciastko.

Istotą tego jest nie tyle dążenie do ideału figury elfa, co gorzkie przekonanie, że „jestem nie taka, jaka być powinnam”. Bowiem ktoś, kto stale porównuje się (albo jest porównywany) ze wzorcem, może do tego wzorca dążyć, ale — jeżeli rozdziew jest zbyt wielki — może też zanegować siebie. To biegunowo różne postawy. Jedna wyraża się w próbie sprostania wymaganiom, w narzucaniu sobie okrutnej dyscypliny, która jednak nie jest celem samym w sobie, ale środkiem do osiągnięcia celu. Druga, groźniejsza, prowadzi do samozniszczenia. Jeśli nie jestem tak jak ideał, to jestem nie w porządku, niedobra, nie mam do niczego prawa. Nie mam prawa do istnienia, nie mam prawa do przyjemności — do ciastek, słodyczy, ciepła. W życiu nic nie może mi się udać; gdy dążę do czegoś, zaraz czuję lęk. Bo jak coś tak beznadziejnego jak ja może w ogóle mieć jakieś chęci? Ale gdy siebie karzę, gdy odmawiam sobie tego, co przyjemne — jest trochę lepiej, trochę bardziej sprawiedliwie. Moje zło zostaje ukarane.

Czasem postawa ta — zanegowanie siebie, odmówienie sobie prawa do czegokolwiek — autentycznie prowadzi do śmierci. Pewien procent dziewczyn, które zaczynają się odchudzać, w ogóle przestaje jeść. Chudną, niszczeją, a jednak nie czują głodu, próba zaś przełknięcia czegokolwiek prowadzi do torsji. Stan ten nazywany jest jadłowstrętem psychicznym, *anorexia nervosa*. I jest równie zabójczy jak choroby nowotworowe. Choć rzadszy.

W latach siedemdziesiątych próbowano leczyć anoreksję operacyjnie. Uszkodzano ośrodek sytości w mózgu, co prowadziło do pojawienia się stałego, niepowstrzymanego apetytu. Dziewczyny zaczynały tyć, zakręgać się. Na pięć operowanych trzy popełniły samobójstwo. Metodę zarzucono.

Wracając do codzienności: jeżeli tak poważne są przyczyny, dla których nie powinno się jeść słodyczy, to dlaczego powstrzymywanie się jest dla wielu osób tak trudne?

Cóż, człowiek potrzebuje jednak przyjemności. I jeżeli nie należy mu się od życia nic dobrego, jeżeli nie daje sobie prawa do szczęścia, sukcesów, miłości i innych takich spraw, to niechże chociaż zje ciastko. To przecież tak niewiele.

Dieta życia

Kolacja u milkiszonów nieuchronnie budzi poczucie winy. Milkiszon, od amerykańskiego *milkies*, żyje zdrowo. Po polsku właściwiej by było nazwać go korniszonem albo kwaszonerem — od kwaszonych ogórków — bo nastrój ma on raczej kwaśny niż mleczny.

— Co, jeszcze jadasz szynkę? — pyta pani domu, stawiając na stole tarte (czyli placek) z kiełkami fasoli, grzybami mun, ziołami z własnego balkonowego ogródka i jeszcze czymś bardzo zdrowym. — A wiesz, Franek (znany nam wspólnie smakosz i obżartuch) leczy się właśnie z powodu kamicy żółciowej.

Dziękuję bardzo. Wcale nie chcę mieć kamicy. Ale jeśli nie będę jadł tłuszczów roślinnych posolonych solą z mikroelementami — która dziwnie przypomina to, co zostaje na szufelce po zamieceniu podłogi w kuchni — i popijał jogurtem z wodą mineralną, to na pewno umrę przedwcześnie i to na dodatek w mękach rozkładającego się organizmu, dotkniętego wszelkimi plagami, jakie zna współczesna medycyna.

Pan domu spogląda na mnie smętnie. Wspólnie raczymy się wodą Volvie przywiezioną prosto z Paryża.

Okres Świąt Wielkanocnych sprzyja rozmyślaniom na temat żarcia i grzechu. Z jakichś powodów poczucie winy, właściwe naszej kulturze, u jej co świątelszych przedstawicieli połączyło się z zagadnieniami dietyki.

To wszystko z powodu upadku tradycyjnego świata, a jednocześnie przetrwania właściwych temu światu postaw i reakcji. Ciągłe kształtuje nas duchowość Abrahama. Dobre jest dobre, a złe — złe, czy to się komuś podoba, czy nie. Wartościowanie pozostaje podstawą myślenia. Tylko nie wiadomo, jak orzekać, co konkretnie jest dobre, a co złe. Dawne autorytety odeszły, potrzebny jest więc autorytet nowy. Ten, kto żyć będzie w zgodzie z jego przykazaniami, znajdzie się wśród wybranych i zbawionych. Tylko że złe nie śpi. Kusi nas całą różnorodnością rzeczy tego świata. Kto pozwala sobie na upadek, kto poddaje się ziemskim przyjemnościom, ten grzeszy — i za to spotka go kara. Trzeba tylko złe rozpoznać. Ale jak?

Kwaszonerowa surowo sądzi tych, którzy lekceważą grozę sytuacji. Chętnie przywołuje obrazy tęcznic zatykających się blaszkami, płuc,

w których gromadzi się czarna smoła, albo wątroby rozpaczliwie marszczącej się pod wpływem alkoholu. Niewiara grzesznika czy nawet pewna doza sceptycyzmu wywołują w niej żądzę nawracania, choć jako osoba kulturalna nieco się powstrzymuje.

Jej rodzice też potrzebowali jakiegoś porządku. Wierzyli w światową rewolucję. Było to przed kilkudziesięciu laty — odnoszę wrażenie, że wtedy konflikt dobra ze złem miał poważniejsze oblicze. Teraz chodzi o to, by dzieci jadły dużo białka roślinnego i serek tofu (specjalny serek z soi o wyjątkowo mdłym — dla niektórych subtelnym — smaku). Jak nie będą jadły, to trafi je szlag.

Za gorliwością milkiszonych-kwaszoników kryje się postawa grzeczności małego dziecka, które bardzo chce być posłuszne. I ma głęboko wpojone przekonanie, że jeśli będzie grzeczne, to spotka je nagroda. Choć więc ma okropną ochotę nabroić, to jednak powstrzymuje się, bo strasznie boi się kary. Ale jak widzi tych łobuzów, którzy zupełnie bezkarnie łamią wszelkie zasady, to po prostu ich nienawidzi...

Świat uporządkowany przez porządek sakralny — prawdziwą wiarę i prawdziwy grzech — dawał solidne uzasadnienie dla nienawiści do zła i poczucia winy za grzechy. Odstępców wypadało wówczas nawet palić na stosach i nie było w tym przesady. W końcu, zabierając im doczesność, ratowało się ich od wiecznych mąk piekielnych. Aż pewnego dnia przysłała *modernitas* i wszystko zniszczyła. W miejsce uczciwej wiary zaproponowała postęp. W imię postępu też można było nieźle pohulać, ale efekty były zbyt namacalne i zniechęciły większość ludzi.

No i zostaliśmy bez wiary. W każdym razie — niektórzy z nas. Rzeczy złośliwie przestały być dobre albo złe, bo stały się postmodernistyczne. I w ogóle nijak się nie można zorientować: iść do księdza po poradę — wstyd, światły człowiek nie chodzi, a znowu fachowcy od postępu przestali budzić zaufanie — najpierw wyróżnili mnóstwo ludzi, a teraz wycinają amazońską dżunglę. Chciałoby się mieć jednak jakąś orientację, bo przecież zła trzeba nienawidzić, a i z poczuciem winy coś zrobić.

Żeby tylko zdrowym być. Najważniejsze. I dobrze żyć. Co to znaczy dobrze? Dobrze znaczy zdrowo! Zdrowo musi być, inaczej grzech i kara. I to jest rozwiązanie! Na dodatek uzasadnione naukowymi badaniami. Dobre jest to, co zdrowe, złe to, co zdrowiu szkodzi. Ciemności,

w których pograżone są umysły tłuszczożerców, zostaną rozproszone, a starania oświeconych — nagrodzone.

A swoją drogą, trochę wstyd, że ostatecznym kryterium moralności stał się stan ciała. I to jeszcze na poziomie trawienno-kalorycznym.

To, że ktoś sam się chce katować, jest jego sprawą. Problem z kwaszonerami polega jednak na tym, że odnalazłszy w diecie życia upragnioną aksjologię, uporządkowawszy swój rozchwiany świat za pomocą podręczników zdrowego żywienia, rozpoczynają krucjatę. Zaczyna w nich płonąć święty ogień, czują się strażnikami (strażniczkami) ezoterycznej wiedzy o przyrządzaniu sałatek i z tych pozycji sądzą grzesznych bliźnich, wyliczając im kalorie pomnożone przez gramy wódki. Od czasu do czasu sami (same) pozwalają sobie na mały grzeszek — tu ciastko z kremem, tam ukradkiem wypalony papieros, aby potem Otrząsnąć się ze zła i wyspowiadawszy się przyjaciółce, znów karmić rodzinę serkiem tofu. A buntującego się męża można zawsze zarazić poczuciem winy. W końcu — jak może nie dbać o swoje zdrowie, które jest tak potrzebne jego najbliższym? I niech teraz spróbuje poskarżyć się na kaca!

O pożytkach z picia alkoholu płynących

Superego rozpuszcza się w alkoholu — mawiają psychoanalitycy. To jedno zdanie wystarczy, żeby uzasadnić pożytki, o których mowa w tytule. Owo nad-ja, ponura uprząż zakazów i nakazów, którą każdy z nas dźwiga na grzbiecie, ogranicza naszą wolność w sposób bardziej konsekwentny niż ze trzy reżimy autorytarne razem wzięte. A wolności trzeba bronić. Po wolność trzeba sięgać. Alkohol należy więc do wielkiej rodziny bojowników wolności.

Alkohol to *freedom fighter*.

W podręczniku psychiatrii klinicznej Harolda Kapłana i Benjamina Sadocka znajdujemy interesujące, aczkolwiek pośrednie, potwierdzenie naszej tezy. Otóż (w USA) marskość wątroby najczęściej występuje u barmanów, pisarzy, muzyków i dziennikarzy, a najrzadziej u księgowych, listonoszy i stolarzy. Tak więc osoby twórcze, takie, których sposób życia jest kojarzony z wolnością, przez całe swoje życie robią coś, czego efektem jest marskość wątroby...

Nie są to jedyne korzyści wiążące się z piciem alkoholu. Już od pierwszej chwili, od momentu, kiedy pojawi się w naszym przewodzie pokarmowym, zaczyna się jego zbawienne działanie. Alkohol hamuje wchłanianie substancji odżywczych. A co jest dla nas naprawdę niebezpieczne? Nie róbmy sobie złudzeń, niedożywienie już dawno nam nie grozi. Zbyt pożywna, otłuszczająca i usypiająca dieta — to nasz wróg. Alkohol chroni nas przed absorbowaniem zbyt bogatego jedła i przed wszelkimi tego groźnymi skutkami.

Kiedy już zostanie wchłonięty, alkohol wypełnia wszystkie tkanki naszego organizmu. I tu wspomnieć trzeba o pewnym fakcie, którego znaczenie jest kapitalne, wręcz decydujące o losach naszej cywilizacji. Otóż wielu osobom alkohol ułatwia rozmnażanie. A niektórym w ogóle umożliwia. Bez paru promili we krwi nigdy w życiu nie odważyliby się położyć dłoni na kolanie wybranej osoby płci przeciwnej, nie mówiąc już o ciągu dalszym. Dlaczego jednak, pytają państwo, ma to znaczenie cywilizacyjne? W końcu i tak jest nas za dużo. To, że parę osób powstrzyma się od przedłużania swego rodu, nikomu nie może zaszkodzić. Pozornie. Istotne bowiem jest, które osoby potrzebują stymulacji, by się rozmnażać. A potrzebują jej ci, którzy są sobą, rdzeniem

pacierzowym naszej cywilizacji: biali pracownicy mężczyźni. Spójrzmy na kwestię przyrostu naturalnego. To właśnie w krajach, które mogą być, ba, są wzorcem cywilizacyjnym — w Niemczech, w Skandynawii, to właśnie wśród WASP-ów (*white anglo-saxon protestant*) w Ameryce — przyrost naturalny jest ujemny. Podobno w trakcie długiej, ponurej skandynawskiej zimy libido po prostu zanika i bez kapki trunku rozbudzić się go nie da. A co byśmy zrobili, gdyby wyludniły się te centra naszych nowo przyjętych cywilizacyjnych wartości, promieniujące protestanckim etosem pracy? Lepiej nie myśleć, lęk duszę szarpie.

I tu pojawia się następna fundamentalna wartość trunku. Kiedy już przedostanie się do mózgu, alkohol blokuje receptory lęku. Dzięki temu człęk w ogóle przestaje się bać czegokolwiek. Teściowej, szefa, izby skarbowej, ochroniarzy sąsiada, psów-dzieciojadów, „Dziada” z mafii wołomińskiej i dziada z mafii pruszkowskiej, dziur w jezdni i dziury ozonowej, ciąży sekretarki i ciąży córki, Rosjan, Ukraińców i ONZ, która to organizacja byłaby śmieszna, gdyby nie była taka straszna.

Alkohol w sposób przyjemny i powszechnie przyjęty sprawia, że wszystko to wydaje się jakimś szaleniem zabawnym serialem telewizyjnym, który na szczęście w ogóle nas nie dotyczy.

Oczywiście, alkoholem można się zabić. Albo po prostu pijąc go bardzo, bardzo dużo, albo (to popularniejszy sposób) spożywając go w znacznej ilości przed jazdą samochodem. Ale przecież zabić się też można pączkami. To, że jakieś dzieło ludzkich rąk staje się śmiercionośne, nie zależy od niego samego, tylko od ludzi, którzy w zabójczy sposób go używają. Przykładem bomba atomowa. Wygłaszanie zaś poglądu, jakoby alkohol rozbijał rodziny, jest już naprawdę przesadą — rodziny rozbijają członkowie owych rodzin, mężowie i żony, dziadkowie i wnuki, a alkohol jest tylko lustrem, w którym odbijają się ich uczucia.

Ostatecznym argumentem, który miałyby rzekomo całkowicie zaprzeczać przytoczonym powyżej opiniom, jest istnienie stanu zwanego kacem. Wtedy nagle rzucają się na człowieka odegnane przed paroma godzinami upiory — lęk, słabość, nuda i rozpacz, a także ból głowy, drżenie ciała i dojmujące pragnienie. Czyż owo zło nie uzasadnia negatywnej opinii o alkoholu? Otóż nie. Czy cokolwiek lepiej niż kac uosabia cierpienie egzystencjalne? Czyż w naszym doświadczeniu, zbyt

uporządkowanym i pozbawionym granicznych przeżyć, nie istnieje potrzeba czegoś, co będzie nam przypominać o charakterze ludzkiej kondycji? O tym, że „cierpię, więc jestem”? Tak więc również kac jest błogosławieństwem i darem niebios, który w naszej ziemskiej podróży pełni istotną funkcję.

Tyle tytułem żartu.

A serio?

Serio — wszyscy, poza abstynentami, piją. I wcale nie zastanawiają się nad konsekwencjami.

Czy mężczyźni przetrwają?

Właściwie niepokój o męskość nie ma racjonalnego uzasadnienia. Nadal na całej kuli ziemskiej mamy do czynienia z supremacją mężczyzn. Nawet w obrębie naszej kultury (myślę o kulturze euroamerykańskiej) to kobiety walczą o równouprawnienie, a nie odwrotnie. A jest to kultura najbardziej chyba „kobietocentryczna” ze znanych mi, czego przykładem może być powaga, z jaką telewizyjne „Wiadomości”, bądź co bądź poważny magazyn informacyjny, podają informację o przyjeździe do Polski modelki — fakt, że bardzo ładnej, ale jednak po prostu modelki — Naomi Campbell. Choć może wiąże się to raczej z ilością pieniędzy, które ta modelka zarabia.

Są jednak pewne fakty, w świetle których nasuwają się wątpliwości co do przyszłych losów mężczyzn. Pojedynczo nie mają one być może większej wagi, ale kiedy się je zestawia...

Fakt pierwszy — biologiczny. Od pewnego czasu lekarze i biolodzy obserwują spadek płodności i zdolności rozrodczych osobników męskich różnych gatunków. Dotyczy to ludzi, aligatorów, ptaków i wielu innych istot. Nikt nie wie, dlaczego tak jest, ale coraz częściej samiec ma zbyt mało nasienia, by zapłodnić samicę — a jeżeli już to nasienie ma, to wygląda ono pod mikroskopem jakoś pokracznie. Aligatorom zaś i rybom nie wykształcają się organy płciowe, a coś podobnego dzieje się też z ptakami.

Ekolodzy twierdzą, że jest to efektem nadmiernego, nienaturalnego rozproszenia w przyrodzie hormonów żeńskich — estrogenów, a-także substancji im pokrewnych. A skąd estrogeny? Ano — z dwóch podstawowych źródeł. Przede wszystkim w rejonach o wysokim poziomie cywilizacyjnym jest coraz więcej kobiet w zaawansowanym wieku. Bo kobiety żyją dłużej. Nie dość, że żyją dłużej, to jeszcze chcą dłużej być kobietami. I w pewnym momencie zaczynają w tym celu zasiląć swój organizm sztucznymi hormonami. Żeńskimi, oczywiście. W postaci zastrzyków, pigułek, kremów. A hormony te, opuściwszy ich ciało, trafiają do kanalizacji, a następnie do rzek i mórz, a poprzez chmury i deszcze zasilają całą naturę. O tym, że coś jest na rzeczy, świadczy fakt, iż mocno ucierpiały aligatory. Otóż aligatory, szczególnie te intensywnie badane, żyją na Florydzie. A kto żyje na Florydzie poza aligatorami?

Prawie wszyscy emeryci — a co ważniejsze: emerytki — ze wschodniego wybrzeża Stanów Zjednoczonych. Jeśli więc teoria przedstawiona powyżej jest słuszna, to bagna Florydy muszą być przesycone żeńskimi hormonami. No i rzeczywiście — tamtejsze aligatory wyjątkowo często mają uwstecznione jądra i jeśli w ogóle rozmnażają się, to tylko jakimś cudem.

To jest fakt pierwszy. A teraz drugi, też biologiczny. Jakiś czas temu uczeni nauczyli się klonować, czyli pomnażać, raz zapłodnioną komórkę jajową. Z tej jednej można zrobić milion zapłodnionych komórek jajowych. Do tego, żeby zamieniły się w istoty ludzkie, konieczne są już tylko kobiety, które owe zarodki przyjmą do swoich macic i urodzą dzieci. Mężczyźni nie są już w zasadzie potrzebni. Kiedy jednak uczeni nauczą się hodować niezapłodnione komórki jajowe — a jest to możliwe i nazywa się dzieworódtwem — a następnie takie wyhodowane zarodki klonować, mężczyźni będą już całkiem zbędni. Gatunek ludzki będzie mógł trwać w swej kobiecej formie.

I wreszcie fakt trzeci, biologiczno-socjologiczny. Otóż w królestwie ssaków, do którego należymy, samiec ma zwykle nie tylko określoną rolę w procesie rozmnażania, ale również bardzo konkretną rolę społeczną. Rola ta mniej więcej polega na zapewnieniu — dzięki sile fizycznej — bezpieczeństwa istotom płci żeńskiej oraz potomstwu. I tak w zasadzie działo się wśród ludzi do XIX wieku. Mężczyźni byli społecznie niezbędni. A teraz już nie są. Kobiety doskonale radzą sobie z wszelkimi zadaniami: z zarządzaniem, budowaniem, produkowaniem, jeżdżeniem i lataniem. A jeśli w niektórych dziedzinach, jak na przykład w prowadzeniu wojen, ich rola jest niewielka, to mamy tu do czynienia z jakimś niezrozumiałym atawizmem. Zresztą ludzkość dąży do wyeliminowania wojny jako formy rywalizacji ludzi między sobą.

I oto mamy pełen zestaw faktów. Po pierwsze, mężczyźni nie są potrzebni do biologicznego trwania gatunku. Po drugie, pojawia się proces biologiczny, który ich (przepraszam: nas) eliminuje. Po trzecie, są zbędni społecznie.

W świecie naturalnym jest zwykle tak, że jeżeli pewien byt staje się zbędny, to zanika. W zasadzie natury nie stać na to, co niepotrzebne. Więc czy nam się to podoba, czy nie, za jakiś czas mężczyźni zaczną być coraz rzadsi, coraz trudniej będzie spotkać pełnowartościowego

osobnika, a potem będą już tylko występować w podręcznikach i muzeach. Chyba że kobiety urządy dla nas rezerwy.

Za tym żartem kryje się zupełnie poważne pytanie. Do jakiego stopnia nasz gatunek podlega jeszcze ogólnym prawom natury? Bo jeśli podlega, to mężczyźni rzeczywiście są zagrożeni. Ale może jest tak, że podobnie jak w wielu innych sprawach, w tej również tworzymy swoją własną, ludzką rzeczywistość. A w niej nie jest ważna płeć, uwarunkowanie czysto biologiczne, tylko zupełnie inne determinanty. Ludzkie, specyficznie ludzkie. Jeśli tak, to mamy szansę. I nie musimy się swoją płcią tak strasznie przejmować.

Cud broni palnej

Każdy Polak z pokolenia dzisiejszych trzydziesto-, czterdziestolatków pamięta pierwszą scenę serialu *Cztery pancerni i pies*, kiedy to główny bohater, Janek, jednym strzałem zabija atakującego tygrysa. Potem z niedowierzaniem przygląda się ogromnemu zwierzęciu, któremu drobnym ruchem palca odebrał życie.

To zdumienie wraca później, kiedy człowiek, do którego strzela, mała figurka w wizjerze snajperskiego karabinu, z bliska okazuje się mieć twarz, oczy, usta, krew. Janek jest przerażony, blednie, wymiotuje.

Broń palna, mniej więcej od pięciuset lat towarzysząca ludziom, zmieniła radykalnie sytuację odbierania życia. A jest to, bądź co bądź, jedna z najważniejszych sytuacji, z jaką człowiek może się spotkać. Szczególnie, jeżeli życie odbiera się akurat jemu.

Etnografowie twierdzą, że w dawnych kulturach odbieranie życia należało do sfery sakralnej. Walki w większym stopniu polegały na wzajemnym straszaniu się i ewentualnie chwytniu w niewolę niż skutecznym zabijaniu. A jeżeli już komuś odbierało się życie, to w sposób uroczysty, podkreślając wagę operacji i konieczność jej dokonania. Nawet ludożercy zabijali swoje ofiary wyłącznie w czasie rytualnych uctw — i był to akt przeniknięty duchowością. Za tą ostrożnością w uśmiercaniu kryło się zapewne przekonanie, że każde życie jest konieczną częścią większej całości, a zniszczenie go powoduje zachwianie równowagi panującej w świecie, od zachowania której zależy również los mordercy.

Trudno powiedzieć, do jakiego stopnia jest to antropologiczna idealizacja kultur tradycyjnych (jeszcze nie tak dawno Daniel Defoe czy Jack London zupełnie inaczej przedstawiali ucztę ludożerców). Jednak zupełnie pewne jest co innego. Kiedyś, żeby odebrać komuś życie, trzeba było wykazać się sporą siłą fizyczną, a także dużymi umiejętnościami, odwagą i determinacją. Nie trzeba tego tłumaczyć nikomu, kto ma za sobą doświadczenie zabijania wigilijnego karpia za pomocą młotka i noża kuchennego. A przecież karp jest małą rybą, a nie dużym człowiekiem. Nie na darmo więc nazywano kata mistrzem i płacono mu za jego trud duże pieniądze. Zabijanie było ciężką pracą i jak każda ciężka praca

miało swoją wagę. Jednocześnie trzeba pamiętać, że przejście od życia do śmierci było długie i trudne, jak to unaoczniała kara śmierci obostrzona torturą.

Zapewne jest nam dzisiaj trudno wyobrazić sobie, jak wysoce wyspecjalizowani byli w społeczeństwie ci, którzy —jako szlachta— od najmłodszych lat uczyli się szlachtowac swoich bliźnich. Nie da się zrozumieć pozycji rycerstwa w feudalnym społeczeństwie bez uwzględnienia jego niezrównanego mistrzostwa w sztuce zabijania.

Broń palna całkowicie zmieniła tę sytuację. Przede wszystkim, o czym wielokrotnie już pisano, odsunęła ofiarę od mordercy. Odebrała zabijaniu aspekt osobisty, nadając mu charakter jarmarczny (wyrazem tego jest strzelnica). Jednocześnie odebrała zabijaniu grozę — grozę pękającej czaszki, rozprutego brzucha i lejącej się krwi. Zabić — to stało się łatwe.

I to właśnie jest istotą przewrotnego cudu broni palnej. Odbieranie życia — które niegdyś stwarzało na wielu poziomach ogromne trudności emocjonalne i techniczne — stało się czymś niewspółmiernie łatwym w stosunku do konsekwencji.

Z problemem tym zderza się społeczeństwo, w którym broń palna — a więc łatwość odbierania życia — jest powszechnie dostępna: społeczeństwo amerykańskie. Dwóch trzynastoletków pakuje się do stojącego na światłach samochodu prowadzonego przez kobietę wiozącą dziecko do szkoły, a gdy ta chce ich wyrzucić, wyciągają pistolet i strzelają do niej, później zaś, przerażeni, uciekają przez całe miasto. Uczniowie strzelają do nauczycieli. Sklepikarze do klientów. Klienci do sklepiarzy. Na jednym z budynków w Nowym Jorku jest ogromny zegar, na którego elektronicznym cyferblacie co chwila zmieniają się liczby pokazujące, ilu ludzi zostało zabitych tego dnia w Ameryce.

Właśnie wtedy, gdy broni palnej używają dzieci, najbardziej jaskrawy staje się ten aspekt, który nazwaliśmy łatwością zabijania: jeden ruch palca — jedno życie. Dzieci mają słabo rozwiniętą świadomość nieodwracalności zdarzeń. Zbyt mało zebrały doświadczeń pokazujących upływ czasu, niemożność powrotu do przeszłości. Jeszcze nie przeżyły żadnej wielkiej utraty — zdrady, ciężkiej choroby, starzenia się, śmierci tych, którzy nie powinni umierać (śmierć dziad-

ków, choć często bardzo bolesna, nie jest tak przeżywana). W większości zabaw zabici wstają i zaczynają dalsze życie. Świat jeszcze się powiększa, a nie maleje.

I nagle — drobny ruch palca dramatycznie zmienia ten porządek. Świat zaczyna się kurczyć, a dziecko staje się mordercą. I nigdy nie uda się tego odwrócić. Pozostaje mu tylko głuche: „Gdybym wtedy wiedział...”

Embrion

Przede mną na biurku leży różowa plastikowa laleczka, przedstawiająca dziesięciodniowy ludzki embrion naturalnej wielkości, zamknięty w przezroczystym pojemniku o kształcie jaja płodowego.

Ten przedmiot ma uświadamiać tym, którzy jeszcze tego nie wiedzą, że embrion, którego życie w pewnych okolicznościach może zostać przerwane przez zabieg aborcji, wygląda zupełnie jak człowiek. A więc zapewne jest człowiekiem.

Przezroczysty pojemnik, w którym leży model, wypełniony jest watą. Chodzi o to, żeby model nie latał po całym pojemniku, tylko trzymał się swojego miejsca. Ta wata w połączeniu z przezroczystymi ścianami pojemnika nadaje mu wygląd jakiejś kosmicznej kołyski.

Model pochodzi od osoby, która prowadzi zajęcia dla młodzieży w wieku licealnym. Wedle jej słów, pobudza on wyobraźnię i wrażliwość. Dziewczyna w ciąży, która będzie miała w oczach obraz dziesięciodniowego płodu, nie podejmie łatwo decyzji o zabiegu.

Wiele osób stawia zarzut, że używanie tych modeli jest nieetyczne. Że jest to manipulacja uczuciami młodych ludzi, którym wygląd płodu tak bardzo przypomina wygląd małego dziecka, iż przerwanie ciąży zacząłoby kojarzyć z dzieciobójstwem. Nie na darmo całość wygląda jak kołyska.

Problem w tym, że dziesięciodniowy płód naprawdę tak wygląda. Nieprawdziwa jest tylko wata. Płód pływa w wodach płodowych.

Na figurce embrionu widoczne są krawędzie odlewu. Ten szczegół, a także rodzaj materiału, z którego model jest zrobiony, nasuwa mi skojarzenie z małymi lalkami z plastiku, którymi dziewczynki bawiły się przez całe lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte. Był to tani, masowy i — przynajmniej — nieco tandetny wyrób krajowych rzemieślników. Od czasu jak w Polsce pojawiła się Barbi, wtryskarki owych rzemieślników niewiele miały do roboty. Zamówienie na embriony znowu wprawiło je w ruch.

Pokazywanie tego modelu jest po prostu pokazywaniem prawdy — tak argumentują ci, którzy uważają, że jednak trzeba embriony demonstrować. A że ta prawda wstrząsa, wywołuje poczucia winy, a w niektórych — obrzydzenie? W walce o słuszną sprawę jest to na pewno usprawiedliwione.

Jednak, jeśli nawet dziesięcioletniowy płód ludzki tak właśnie wygląda, to pokazanie takiej „prawdy” jest w gruncie rzeczy oszustwem — twierdzą ich przeciwnicy. Ta figurka nic nie mówi o tym, że płód nie może jeszcze samodzielnie żyć, że jest jeszcze częścią organizmu matki, że jego organy, a przede wszystkim mózg, są jeszcze bardzo słabo wykształcone. Nic nie mówi też o tym, jakie są konsekwencje urodzenia dziecka nie chcianego, nic nie mówi o nędzy, o rozpacz, o samotności, w której takie dziecko rośnie.

Niekochanym dzieciom wciąż chłodno. Czy warto skazywać kogoś na życie w chłodzie?

Ale takie „oszustwo” jest jednak potrzebne — brzmi odpowiedź — bo targa sumieniem, bo uwrażliwia, bo nie pozwala spokojnie spać i uznawać za normalne spraw okrutnych. Czymże innym, jeśli nie takim „oszustwem”, są tysiące obrazów dzieci umierających z głodu, którymi stale karmi nas telewizja? Czy te obrazy mówią coś o kontekście, o przyczynach, o konsekwencjach? One mają tylko wstrząsać. Czymże innym są zdjęcia z wystaw World Press Photo? Czy jest różnica pomiędzy wstrząsaniem sumieniem za pomocą zdjęcia trupa i za pomocą plastikowego modelu płodu?

Może więc należałoby pokazywać model embrionu, a dla przeciwwagi — zarejestrowane na taśmie wideo kiwanie się dziecka, które w sierocińcu kolejny dzień czeka na kogoś, kto nigdy nie przychodzi?

Nie wiem. Myślę, że w dobrym zdjęciu jest jednak więcej prawdy niż w laleczce z plastiku. Prawdy z jej całą złożonością. Może kryje się ona gdzieś w zmarszczkach twarzy uchwyconych obiektywem aparatu, w kolorze nieba nad ruinami, w tym, nad czym zwykle się nie zastanawiamy. Ale czujemy, że brak tego w zdjęciu złym. I że nie ma tego w modelu dziesięcioletniego płodu, leżącego na posłaniu z waty w czymś w rodzaju kosmicznej kołyski, modelu w tandetny sposób zrobionym na wtryskarce.

Osobiście jestem przeciwny jego pokazywaniu. Ale jest też tak, że nie do końca potrafię uzasadnić, dlaczego. Na pewno jest to sprawa smaku, ale czy jest to argument wystarczający? Nie w pełni zgadzam się z Herbertem: nie wszystko jest kwestią smaku.

Zaufaj wierności

Przystojny blondyn w średnim wieku w biegu dopija kawę z filiżanki, podanej mu przez uroczą żonę (zresztą też blondynkę). Żegnają się pocałunkiem, on wychodzi z domu, zdecydowanym ruchem otwiera drzwi swojego bardzo eleganckiego samochodu i nagle... Wzrok jego wyławia postać rudej, bardzo atrakcyjnej kobiety, kupującej coś w kiosku. Rude, jak wiadomo, są lubieżne, więc kiedy ich spojrzenia spotykają się, na twarzy naszego bohatera maluje się mieszanina pożądliwości i niezdecydowania. Ale wzrok jego wędruje też ku skulonej, długowłosej postaci żebraka, siedzącego na skraju ulicy... i wtedy nagle podejmuje decyzję. Odjeżdża, by później cieszyć się spokojem w pieleszach domowego ogniska.

Ta krótką, filmową historyjką, opatrzoną hasłem „zaufaj wierności”, ma nas uchronić przed niebezpieczeństwem zarażenia się wirusem HIV. W jaki sposób? Odpowiedź na to pytanie być może stanie się możliwa, kiedy spróbujemy odtworzyć to, co zapewne działo się w głowie głównego bohatera: ciąg myślowy, który wyjaśni związek powyżej opisanych zdarzeń z prewencją AIDS.

Zaczęło się jeszcze w domu. „Kawa, kawa, aha, gdzie są kluczyki? Kwiatkowski na pewno nie przygotował sprawozdania... Boże, muszę wrócić na obiad, a wołałbym... Znowu się nie umalowała, jak ona wygląda? Pa, kochanie!”

Potem przy samochodzie: „O rany, ale kawał kobiety! No, żeby na mnie spojrzała. Może coś z tego wyjdzie. Mogę powiedzieć, że w piątek wieczorem mam zebranie. Ale nogi! I to spojrzenie, wszystkie one takie mają...”

I później: „A ten, co tak siedzi? W środku miasta, żebrak, nie powinni im na to pozwalać. I jeszcze chory na AIDS. Ciekawe, jak złapał? Na pewno narkoman. A ta k... też pewnie zarażona. O nie! Umierać tak, jak ci degeneraci! Nigdy!”

I w domu. „Boże, ciągle to samo. Już nie mogę, nie wytrzymam tego jej uśmiechu. I żeby się chociaż trochę odchudziła! A tamta była taka... No, zapomnij o tym. Kwiatkowski jutro dostarczy sprawozdanie, jak szef będzie zadowolony, jest szansa, abyśmy zmienili samochód”. I w ten sposób nasz bohater uniknął strasznej choroby i równie strasznej śmierci.

Zaufaj wierności! Tylko komu on jest wierny? Swojej żonie? W którym momencie? Czy wtedy, kiedy wpatrując się w inną kobietę planuje zdradę, czy wówczas, gdy ze swojego planu — ze strachu — rezygnuje? Jeśli jest wierny, to tylko własnemu tchórzostwu i egoizmowi. Egoizmowi, który pozwala mu planować zdradę, ale tylko planować, bo realizacja jest dla niego zbyt ryzykowna.

Pozornie ta historyjka ma nas chronić przed AIDS przez odwołanie się do tradycyjnych wartości, takich jak wierność małżeńska czy szacunek dla domowego ogniska. Jednak w gruncie rzeczy jest to oszustwo. Oszustwo polegające na tym, że prawdziwym przesłaniem tego filmiku nie jest odwołanie się do czegoś pozytywnego w nas, tylko straszenie. Jeśli pójdziesz za swoimi chuciami, to będziesz siedział pod płótem i dogorywał żebrząc! Takie jest jego przesłanie. Z żadnymi wartościami nie ma to nic wspólnego. Odwołuje się on do instynktu samozachowawczego, a to zupełnie inna sprawa.

Od dawna wiadomo, że bycie wiernym wartościom ze strachu ma niewiele wspólnego z moralnością. Złodziej, który nie kradnie, bo boi się, że mu utną rękę, nie staje się przez to uczciwym człowiekiem. Kobieta, która nie puszcza się tylko ze strachu przed utratą dóbr, jakie zapewnia jej mąż, nie staje się z tego powodu dobrą żoną. Bo wartości albo są celem samym w sobie, albo wartościami być przestają, stają się narzędziem, instrumentem techniki społecznej, pozwalającym uzyskiwać różne społecznie pożądane rezultaty. Narzędziem takim samym jak łańcuch, bat czy krzesło elektryczne.

Twórcy tej reklamówki potraktowali wartość, jaką jest wierność małżeńska, jak prezerwatywę. Jakby pokazywali, że temu, kto ją stosuje, nie grozi zachorowanie. Oderwali sens wierności od jej źródeł. Od miłości czy choćby tylko od wzajemnego szacunku i zaufania, które zwykle jej towarzyszą. Od wspólnie przeżytych lat, wspólnych celów, wspólnej drogi. Od tego, co naprawdę warto chronić.

Mnie filmik ten obraża. Mówią mi: zaufaj wierności! A jednocześnie traktuje się mnie jak bezmyślnego samca, z ochotą włożącego do łóżka każdej napotkanej baby, którego może powstrzymać wyłącznie strach przed tym, że zgnije za życia. Dziękuję bardzo autorom!

W gruncie rzeczy istotne jest tu pytanie: jak coś takiego mogło powstać? Myślę, że jest to efekt nie do końca przemyślanej chęci wyparcia

z ekranów telewizyjnych reklamówek informujących o technicznych środkach zmniejszających ryzyko zarażenia się wirusem, takich jak prezerwatywa. Autorzy pomysłu postanowili użyć formuły z natury rzeczy stworzonej do reklamowania środków technicznych, by mówić o wartościach. Popełnili błąd kategorialny.

Można założyć, że taki błąd dowodzi tylko ignorancji. Gorzej by było, gdyby autorzy tego „dzieła” naprawdę nie widzieli różnicy kategorii, jaka istnieje między prezerwatywą a wiernością, i uważali, że jedyne, co mnie i innych przeciętnych telewidzów może skłonić do cnoty, to bat. Bo to obrażałoby i mnie, i tę, nieco nadużyta, cnotę wierności.

Wyścig szczurów?

Siedzę w samochodzie. Samochód stoi w korku, który codziennie blokuje Aleje Jerozolimskie przed skrzyżowaniem z Marszałkowską. Mam wrażenie, że z miesiąca na miesiąc (poza okresem kanikuły, oczywiście), a nawet z dnia na dzień ten korek jest większy.

Po prawej, w dużym niemieckim samochodzie siedzi poważny mężczyzna w średnim wieku. Marynarka, kolorowy krawat. Nerwowo postukuje palcami w kierownicę. Za każdym razem, gdy posuwamy się o kilka metrów do przodu, próbuje wcisnąć się na inny pas, jakby liczył na to, że tam jedzie się szybciej. Bezskutecznie. Nikt go nie chce puścić, a nie jest chyba gotów zaryzykować zadrapania karoserii. Na innych kierowców nie patrzy, nie prosi ich wzrokiem czy gestem, by ustąpili mu miejsca. Silnik jego wozu jest dobrze wyregulowany.

Wyścig szczurów — po polsku to nie brzmi dobrze. Uwaga skupia się na szeleście spółgłosek: „...ścig szczu...”, a przecież chodzi o pewien obraz. Angielskie *rat race* uderza swoją zwięzłością, jest ostre i wyraźne. Tak nazywają cywilizację, w której próbujemy się zadomowić, ci, którzy jej nie lubią.

Na pasie najbliższym chodnika, z prawej strony niemieckiego samochodu, stoi autobus. Co chwila, kiedy musi przejechać kolejne kilka metrów, z jego rury wydechowej buchają czarne kłęby spalin. Żeby ich nie wdychać, wszyscy stojący w korku pozamykali okna.

W autobusie jest tłok. Bardzo wiele twarzy zza szyb autobusowych przygląda się tym, którzy jadą swoimi samochodami. W większości patrzą bez wyrazu. Pasażerowie, zatopieni w myślach, czekają na wydostanie się z tej matni. Dwie dziewczyny chichoczą, patrząc na przystojnego chłopaka w starym sportowym wozie. On ich nie widzi, wzrok utkwiał gdzieś w przestrzeni, która otwiera się pomiędzy hotelem Marriott a Pałacem Kultury.

Patrząc na ludzi w autobusie i nagle napotykam wzrok jakiegoś mężczyzny. Koło czterdziestki, nie ogolony. Spoglądamy na siebie krótką chwilę. Nieprzyjemne uczucie, niepokój, choć dzieli nas dwie szyby. A może właśnie dlatego? On odwraca oczy.

Szczury to bardzo mocny symbol. Wywołują w ludziach silne uczucia, zwykle niezbyt pozytywne. Ale także budzą pewien szacunek; bądź co

badź jest to jeden z tych rzadkich gatunków zwierząt, które potrafią żyć w stworzonym przez nas świecie. Inne — to karaluchy i gołębie. Strach przywołuje obraz biegnących szczurów. Czy ci, którzy naszą cywilizację określają jako *rat race*, dostrzegają w nas strach? A może raczej czują strach, kiedy na nas patrzą? Tak jak my, kiedy patrzymy na kłębiące się szczury?

Dłuższa chwila jazdy, moment nadziei i znowu stoimy. Za mną pojawił się mały francuski samochód, w środku ładna, mniej więcej trzydziestoletnia kobieta w szarym kostiumie. Wyraźnie widzę w lusterku, jak nerwowo rozgląda się, poprawia włosy, patrzy na zegarek. Spieszy się, pewnie do Ministerstwa Przekształceń Własnościowych, które jest tuż za rogiem. Wygląda na przedstawicielkę nowej wyższej kadry urzędniczej, którą wymyślił jeszcze profesor Geremek z ministrem Rokitą. -Dość delikatna, okrągła buzia, ale za tą okrągłością kryją się mocno zaciśnięte szczęki. Ta dziewczyna pewnie boi się spóźnić na jakieś ważne spotkanie. Wie, że jeśli zdarzy się jej to kilka razy, przylgnie do niej etykiетка niesolidności. A ktoś niesolidny nie może liczyć na awans. Boi się, że rozpatrując „ruchy kadrowe” szef powie: „Tak, ona się nieźle zapowiadała, ale nigdy jej nie ma, kiedy jest potrzebna”. Albo powie to któryś z kolegów. Bo kogoś niesolidnego nie ma. Nie ma go tam, gdzie powinien być, wtedy, kiedy powinien być, a to w zasadzie oznacza, że nie ma go wcale.

Jeśli trzymać się metafory „wyścigu szczurów”, to ten, kto przestanie biec, musi zginąć. Ruch do przodu z innymi, wyprzedzanie, awans — to jedyne sens istnienia. Zimny pot wywołuje wizja zakurzonego biurka, gdzieś w ostatnim pokoju korytarza, w pokoju, który dawni koledzy omijają z daleka.

Nie masz się co tak spieszyć — myślę sobie i posyłam jej promienny uśmiech — i tak za chwilę was rozwiążą albo wymienią kadry.

Ale ona tego nie widzi, jeszcze przez chwilę niespokojnie kręci się, jak zwierzę złapano w pułapkę, aż wreszcie podejmuje decyzję: wjeżdża na tory tramwajowe i już jej nie ma. Chyba za szybko wyrzuciłem ją z tego ministerstwa.

Czy jednak „wyścig szczurów”, o którym mówimy, może być tożsamy z obrazem kłębiących się szczurów? *Rat race* budzi nie tyle strach, co mieszaninę politowania i pogardy. I najpewniej istotą tej metafory, tej

obelgi rzuconej naszej cywilizacji, jest obraz zaślepienia. Biegące szczury nie widzą niczego poza biegiem, są ślepe na otaczający je świat i zamieniają ten świat w szary śmietnik, w którym już nie ma się czemu przyglądać.

Nie wiem, czy naprawdę tacy jesteśmy. Ale na pewno w tym obrazie jest coś z prawdy. Bo chyba nie przez przypadek najlepiej z nami współżyją szczury, karaluchy i gołębie. Zwierzęta śmietnikowe.

Korek rozładowuje się. Mężczyzna w dużym niemieckim samochodzie gwałtownie przyspiesza i niepotrzebnie zmienia pas, wjeżdżając w Aleje Jerozolimskie. Widzę jeszcze jego rejestrację—jest z Poznania. Autobus powoli okrąży rondo i staje na przystanku. Policjant zatrzymuje młodego człowieka w zniszczonym sportowym wozie. Ja skręcam w lewo, walcząc z jakimś małym fiatem o dobre miejsce na pasie.

Zaczęło się?

Golenie, które na co dzień jest czynnością wykonywaną w pośpiechu i bez należnego skupienia, w niedzielę pozwala na snucie swobodnych refleksji, mniej lub bardziej związanych z widokiem własnej namydlonej twarzy.

Wzrok śledzi szybkie, co rano powtarzane ruchy maszynki, prowadzonej sprawną, wyćwiczoną ręką. Nie byle jakiej maszynki. Maszynki Gillette, z dwoma ostrzami, amortyzującymi wspornikami, listkami z elastycznego plastiku pociągającymi golone włoski, warstwą substancji łagodzącej stan zapalny. Do tego ergonomicznie zaprojektowana rękojeść, choć mająca pewną wadę — nie spłukany krem do golenia zasycha, wypełnia szczeliny i wygląda nieestetycznie.

' Nie szkodzi. Za chwilę na rynku pojawi się maszynka, której szczeliny nie będą zapychały się mydłem.

Sam koncern Gillette produkuje co najmniej dziesięć modeli ręcznych maszynek do golenia. A koncernów produkujących takie maszynki jest ze dwadzieścia. Maszynki dla mężczyzn, maszynki dla kobiet (a tak, są takie), maszynki dla dorosłych, maszynki dla dzieci, maszynki z klatką, w kratkę, czerwone, zielone i stalowoszare.

A do tego dochodzą maszynki elektryczne.

Hipertrofia.

Gładka, nie naruszona skóra policzka, wyłaniającego się spod warstwy mydła, przypomina o tym, że owa hipertrofia związana jest z postępem. Każdy, kto pamięta żyletki Polsilver, skłonny jest docenić doskonałość nowoczesnych urządzeń do golenia. Jednak zupełnie niezależnie od swojego — niezaprzecznego — związku z postępem hipertrofia pozostaje hipertrofią. Co więcej, postępek i wydajność, przez różnorodność tego, co tworzą, przez ciągłą zmianę, na której koncentrujemy uwagę, ukrywają ów przerost przed naszymi oczami — tak jak ogromna obfitość i różnorodność form życia w amazońskiej dżungli ukrywa skrajne wyjąłowanie gleby, na której ta dżungla rośnie.

Hipertrofia form kultury. Przerost, wynaturzenie. Po to, by móc posługiwać się pojęciem hipertrofii, zaczerpniętym z nauk o losach istot żywych, trzeba założyć, że kultura w jakimś sensie jest istotą żywą. Że nasza kultura jest taką właśnie istotą.

Z radia dochodzi muzyka, rytm'n'blues. Jakiś męski głos komentuje, opowiada o czterech czy siedmiu trendach w nowojorskim rytm'n'bluesie. Padają nazwiska, moja wyobraźnia próbuje to wszystko ogarnąć, gubię się, zwłaszcza że muszę precyzyjnie ogolić podbródek. W radiu tymczasem już leci reggae.

Ilość wiedzy o rytm'n'bluesie czy reggae, albo o Janie Sebastianie Bachu, którą gromadzą znawcy, ludzie zawodowo lub z zamiłowania zajmujący się określonymi dziedzinami muzyki, jest większa niż suma ludzkiej mądrości, którą dysponowali geniusze renesansu. Ilość, nie jakość. Podobnie jest z każdą gałęzią sztuk wizualnych, z różnymi dziedzinami kultury słowa, z dramatem. Nawet z szachami i brydżem sportowym. Jest brydż dla dorosłych, dla dzieci, dla kobiet, jest szybki i wolny... Istnieją czasopisma, zjazdy, turnieje, konferencje. W każdej z tych dziedzin, w każdym z tych światów. A do tego dochodzi nieskończona ilość gałęzi, które wyrosły z pnia nauki, ogromna dżungla dziedzin prawa, tysiące obszarów technologii i produkcji, labirynty medycyny, no i wreszcie świat komputerów...

Można by powiedzieć, że specjalizacja istniała od zawsze. I że to, z czym mamy teraz do czynienia, to po prostu pogłębienie owej specjalizacji. Myślę jednak, że przemiana ilościowa przyniosła głęboką i niebezpieczną zmianę jakościową. Ta zmiana — to powolna erozja wspólnego języka czy może raczej poczucia wspólnoty, możliwości wspólnego przeżywania, które w jakiś sposób łączyło, spajało całość kultury, całość cywilizacji, w której żyjemy. Być może najwyraźniejszą oznaką zaniku takiego poczucia wspólnoty jest brak zainteresowania przedstawicieli jednych dziedzin tym, czym zajmują się znawcy innych. Jeżeli jest to po prostu konsekwencją niemożności ogarnięcia faktów, komentarzy, związków i zależności w każdej z pojawiających się dziedzin, to właśnie mamy do czynienia z owym niebezpiecznym obliczem hipertrofii form kulturowych.

Być może jednak ten brak zainteresowania, którym filozofowie obdarzają malarzy, a malarze filozofów (nie mówiąc już o specjalistach od obrabiarek), wiąże się nie tyle z samym faktem rozrostu ilościowego, ile z utratą wiary w istnienie czegoś wspólnego, co spajałoby w jedno całą naszą cywilizację. Wydaje się, że jeszcze niedawno lekarze i inżynierowie sądzili, iż sztuka może im coś powiedzieć o świecie, poeci zaś byli

zafascynowani tym, co wymyślali inżynierowie. Istniał jakiś wspólny projekt, coś, co umieszczało duchowy wysiłek różnych ludzi we wzajemnym kontekście. I ten kontekst wzbudzał ich zainteresowanie.

Teraz jest jak w prastarej kulturze Indii: wszyscy żyją w kastach. Kasty rozmawiają swoimi językami, mają swoje obyczaje, ludzie żenią się w ich obrębie, przyjaźnią, pomagają sobie. Z innymi wymieniają usługi. Ale nie interesują się nimi. Bo po co niby mieliby się interesować?

Z końcem *modemitas* ludzie przestali rozmawiać. Przestali się wzajemnie czytać. Każdy słucha swojego głosu. Albo przegląda się w lustrze przeszłości. Nie ma wiary, że coś, co zostanie powiedziane teraz, może w znaczący sposób wzbogacić to, co zostało już wypowiedziane kiedyś. Najważniejsze zdania już padły. Dla nas pozostają komentarze.

' Leo Lipski pisze o umieraniu człowieka, o gorączkowym, w gruncie rzeczy samobójczym umieraniu człowieka, który dowiedział się, że ma raka. To znaczy, że nagle nie ma już przed sobą dwudziestu albo trzydziestu lat — a więc wieczności — a tylko rok. Albo parę miesięcy. Lipski pisze, że kogoś takiego rozsadza wewnętrzne ciśnienie. Jak rybę głębinową, której nagle zabrakło głębin. Człowiekowi brakuje głębi czasu, który jeszcze miał przed sobą, głębi wydarzeń, które winny jeszcze się zdarzyć. Jakby energii życia odpowiadała grubość egzystencji, w której to życie jest zanurzone. I kiedy nagle grubości zabraknie, wówczas ciśnienie nie przeżytego życia — wszystko, co się nie wydarzyło, choć wydarzyć się powinno — rozsadza człowieka. Rozpaczliwie, gorączkowo próbuje on przeżyć trzydzieści lat w ciągu kilku miesięcy, zastępując nadmiarem wrażeń rzeczywiste następstwo dni, lat, dziesięcioleci.

Czy przeniesienie tego obrazu w sferę kultury jest uprawnione? Nie — przecież cywilizacja nie ma raka. A jednak zachowujemy się tak, jakbyśmy byli przekonani, iż istnieje tylko dzień dzisiejszy. Jak ci, których egzystencji odebrano wymiar czasu i którzy nie wierzą już w jej głębię. Dawniej tę głębię gwarantowały mity, łączące los indywidualny z losem świata. Ale mity zgubiliśmy i wierzymy tylko w to, co zamknięte granicami własnej skóry. Tam, gdzie kiedyś widzieliśmy wieczność, odkrywamy pustkę i próbujemy zapełnić ją nadmiarem — amorficzną tkanką, która ma nas oddzielać od nicości.

Mówi się, że filozofia Europy to filozofia wzroku. Że od czasów Parmenidesa po XX wiek tworzenie i widzenie form oraz kształtów skupiało naszą uwagę. Ale mówi się też, że Husserl był ostatnim filozofem patrzenia. Że po Heideggerze i Wittgensteinie jasne się stało, iż każde słowo dopełnia się w ciszy.

Odpowiedzią na uczucie przesytu, które pojawia się wobec świata zewnętrznego, jest zwrócenie się człowieka do wewnątrz i wsłuchanie w to, co nienaoczne. Oderwanie się od tego, co łatwe, dostępne bez trudu, byle jakie albo dogmatyczne — i próba odkrycia swojego własnego głosu. Wymaga to chwilowego zatrzymania się w nicości. To doświadczenie, budzące zwykle lęk, może być piękne. Tak jak piękne są japońskie ogrody zen, prawie puste, składające się tylko z drobnych fal zagrabionego piasku i sterczących pojedynczych kamieni.

W gąszczu różnorodności, pod pozornym nieładem, gdzieś głęboko ukryta przed naszym wzrokiem, zachodzi przemiana mitów. Rodzą się nowe struktury, które wypełnią otchłan egzystencji. Inaczej być nie może, inaczej nie bylibyśmy ludźmi. I choć tej przemiany nie można zobaczyć, można się w nią wsłuchać. Można usłyszeć jej dźwięk jej muzykę, jeśli odwróci się wzrok od chaosu.

Twarz jest już ogolona. Pora kończyć, trzeba wrócić do codzienności.

Spis treści

I. Przemiany mitów

- Przemiana mitów / 7
- Kobiety, mężczyźni i Platon / 12
- Okrucieństwo / 18
- Edukacja jako droga / 23
- Kult ciała i wyosobnienie / 27
- Chaos / 35
- Lojalność, pustka i mafia / 41
- Kochajcie pop-kulturę / 46
- Langusty i Langwedocja / 51
- Skończyło się? / 55

II. Melancholie i rytuały

- O okrucieństwie / 61
- O strachu / 63
- O smutku / 66
- O zawiści / 68
- O szacunku / 71
- Z zaświatów / 73
- Epidemia / 76
- O długowieczności / 79
- Melancholie i rytuały / 81
- Odyseja pilota / 84
- Prognoza pogody / 87
- Pałeczki i widelec / 89
- Odchudzanie / 92
- Dieta życia / 94
- O pożytkach z picia alkoholu płynących / 97

Czy mężczyźni przetrwają? / 100
Cud broni palnej / 103
Embrion / 106
Zaufaj wierności / 108
Wyścig szczurów? / 111
Zaczęło się? / 114