

Erich Fromm
Ucieczka od Wolności
Escape from Freedom

Erich Fromm

Ucieczka od Wolności
Escape from Freedom.

Przełożyli:
Olga i Andrzej Ziemiłscy.

Przedmowa opatrzył:
Franciszek Ryszka

"Czytelnik"

ISBN 83-07-02357-2

Spis rzeczy

Przedmowa.

Autor i dzieło.

Motto.

Wstęp.

1. Wolność-problem psychologiczny?
2. Narodziny jednostki i dwuznaczność wolności.
3. Wolność w epoce reformacji.
 1. Dziedzictwo średniowiecza a odrodzenie.
 2. Okres reformacji.
4. Dwa aspekty wolności człowieka współczesnego.
5. Mechanizmy ucieczki.
 1. Autorytaryzm.
 2. Destruktywność.
 3. Mechaniczny konformizm.
6. Psychologia hitleryzmu.
7. Wolność i demokracja.
 1. Złudzenie indywidualności.
 2. Wolność i spontaniczność.
8. Dodatek: Charakter a proces społeczny.

Przypisy.

Wydawcy.

Przedmowa

Minelo osiem lat od pierwszej polskiej edycji *Ucieczki od wolności* - najgłośniejszej bodaj książki Ericha Fromma. Spotkała się ona z wielkim zainteresowaniem publiczności - oczywiście tej, do której była adresowana - i z zyczliwym, a czasem wręcz entuzjastycznym przyjęciem krytyki. Książka stała się swego rodzaju *klasykiem*, jeżeli przez klasykę będziemy rozumieć wprowadzenie do pewnego gatunku literatury, otwierającej nowe horyzonty i nowe drogi poznania. Nie znaczy to, że należy ślepo poruszać się śladem wytyczonym przez autora. *Ucieczka od wolności* jest przede wszystkim inspiracją, to już bardzo wiele. Nie trzeba zatem traktować jej jako uniwersalnego klucza do poznania wybranego zagadnienia czasów współczesnych. Byłoby to zapewne wbrew intencji autora i wbrew doświadczeniom nauki, zebranym przez 36 lat, jakie upłynęły od momentu, gdy książka ukazała się po raz pierwszy.

Udostępnienie polskiemu czytelnikowi dwóch późniejszych książek Fromma (*O sztuce miłości*, *Zapomniany język* - obie w serii Biblioteki Myśli Współczesnej PIW) pozwoliło mu bliżej zapoznać się z autorem, nie wydaje się przeto potrzebne ponownie kreslić jego sylwetkę. Rowiesnik naszego stulecia, lecz wciąż jeszcze czynny intelektualnie, Erich Fromm wydaje nowe dzieła z podziwu godną regularnością, choć nie wszystkie reprezentują jednakowy poziom. Szczególnie wydana w roku 1973 obszerna książka o *anatomii ludzkiej destruktywności* (*The Anatomy of Human Destructiveness*) jest rozwlekła, trudna do czytania i mało oryginalna względem tego, co Fromm napisał był wcześniej.

Twórczość Fromma-mysliciela budziła i budzi u nas sporo kontrowersji, osobliwie kiedy patrzy się na nią od strony recepcji w kregach *nowolewicowych* - wrogich wobec marksizmu. Przeciwno poglądom Fromma wypowiadali się filozofowie społeczeństwa (ściśle: doktryny zmian społecznych), przedstawiciele nauki o polityce i specjaliści od metodologii. Bronili jego poglądów religioznawcy, filozofowie zajmujący się etyką i - nie na ostatnim miejscu - przedstawiciele historiografii akademickiej, o czym jeszcze za chwilę. Podział ten usprawiedliwia wieloznaczność i wielowatkowość dzieła Fromma. Nie daje się ono zaklasyfikować do żadnego sztywnego podziału w instytucjonalnych ramach nauki akademickiej. Fromm jest, jak się to zwykle u nas określa, *interdyscyplinarny*. Stanowi to zresztą o sile jego piśmarstwa. Ułatwia wprawdzie sprawę krytykom wątki czy sady szczegółowe, lecz nie pozwala przejść obok jego dzieła obojętnie. Zaryzykowałbym twierdzenie, że współczesna myśl o świecie współczesnym byłaby o wiele uboższa bez wkładu Ericha Fromma.

Rekomendując pierwsze wydanie *Ucieczki od wolności* zbyt może natarczywie starałem się zwrócić uwagę na wątki historyczne książki. Jest to przecież książka o zjawiskach uniwersalnych, wsparta tylko konkretnym doświadczeniem czasoprzestrzennym, wszelako tak sugestywnym i tak doskonale uporządkowanym, iż należy ona do żelaznego repertuaru lektur na temat genezy hitleryzmu. To prawda, że podstawa empiryczna *Ucieczki od wolności* była wątła i słusznie budzi zastrzeżenia metodologów. Jej mało znany i zapomniany *prototyp*, wydana na emigracji w Paryżu (1936) w niesłychanie niskim nakładzie *Autoritat in der Familie* (*Autorytet w rodzinie*), poddaje się łatwo krytyce; to prawda, że autorowi nie udało się nigdy później powrócić do obserwacji i wywiadu. Okazało się jednak, że *dedukcja z materiału historycznego* - Fromm uczył się wszak od marksistów historycznego racjonalizmu - prowadzi do zaskakująco odkrywczych wyników. Dlatego wolno nam dostrzegać w *Ucieczce od wolności* ważne dzieło historyczne. Mogę tedy spokojnie powtórzyć mój wcześniejszy pogląd o przydatności tego dzieła do historii pewnego fenomenu i dostrzegać w nim inspiracje do refleksji uogólniającej, bez ulegania sugestiom płynącym z psychoanalizy, ale ze zrozumieniem pożytków, jakie wynikają z zastosowanej przez Fromma metody.

Twierdzenie Freuda i jego ortodoksyjnych uczniów, że tłumione popędy decydują o wszelkim postępowaniu człowieka, okazało się oczywiście niesłuszne. Nie znaczy to wcale, by wszystkie twierdzenia szczegółowe należało odrzucić. Jeśli stwierdzono ponad wszelką wątpliwość, że obok racjonalnych istnieją irracjonalne motywy zachowań ludzkich, historyk musiał je również wziąć na warsztat; skoro trudno mu się przedzierać w psychologa, niechże historyk zajmie się na serio wynikami obserwacji psychologicznych i psychosocjologicznych. Ważne jest przecież nie tylko to, jak człowiek działa, ale i z jakiego powodu. Ludzkie pragnienia i marzenia, tłumione popędy, uczucia i lęki, słowem, wszystko to, co kształtuje lub deformuje społeczną świadomość człowieka, nie może być przecież obojętne dla badacza przeszłości. Badania ponurego fenomenu hitleryzmu potwierdziły to aż nadto wyraźnie.

Nie trzeba było jednak aż tego fenomenu, by zwrócić uwagę historyków w stronę jazni ludzkiej. Żaden badacz przeszłości, który sięga głębiej, pod powierzchnię faktów, nie może po prostu przejść obojętnie obok zjawisk psychologii zbiorowej, odkąd historiografia przestała być tylko kroniką wydarzeń.

Dziesiątki historyków, badaczy dziejów faszyzmu i hitleryzmu, próbowały interpretacji psychologicznej. Pierwsze, skromne wprawdzie rozmiarem, studium poświęcone wyłącznie psychologicznym źródłom hitleryzmu przedstawił amerykański politolog Harold D. Lasswell w parę miesięcy po dojściu Hitlera do władzy (*The Psychology of Hitlerism, The Political Quarterly*, t. I V, 1933). Było to jednak studium ogólnohistoryczne, podejmujące znany problem rozczarowania powojennych wśród Niemców i uprawianej w tym kraju propagandy nacjonalistycznej, bez próby analizy bodźców psychicznych, wpływających na odpowiednie decyzje polityczne.

Pierwszym autorem, który starał się wywieść źródło hitleryzmu z głębokich pokładów jaźni ludzkiej, ale w konkretnej sytuacji społecznej - był Erich Fromm. Niemal równocześnie z Frommem brytyjski psychiatra ze szkoły Freuda, Peter Nathan, ogłosił interesujące studium o psychologii faszyzmu (*The Psychology of Fascism*, 1943). Sporo w tej książce typowych dla całej szkoły uproszczeń. Niemniej w dwóch przynajmniej punktach książka brytyjskiego autora warta jest bacznej uwagi. Nathan trafnie akcentuje znaczenie psychicznego mechanizmu projekcji w typowym myśleniu faszystowskim, gdy schemat *ja nienawidzę* przechodzi w schemat *on nienawidzi mnie*, aby ulec z kolei szczególnej dramatyzacji, jak to miało miejsce w stosunku do *rasy niższej, wrogów państwa*, Żydów, Słowian itd. Propaganda hitlerowska racjonalizowała spontaniczny mechanizm projekcji. Okrucieństwa wobec Polaków w pierwszej fazie wojny starano się (z powodzeniem) racjonalizować rzekomym terrorem w rodzaju *krwawej niedzieli bydgoskiej* (*Bromberger Blutsonntag*) tudzież innych rzekomych krzywd wyrządzonych Niemcom. Drugą ważną konstatacją Nathana było zwrócenie uwagi na specyficzny kult siły (połączony z biologicznym mizoginizmem) uprawiany przez hitlerowców, a wywodzący się z psychicznie zdeterminowanego kultu autorytetu zespolonego z wyobrażeniem państwa i władzy. Nawiasem mówiąc, ten fragment książki Nathana zdobędzie w parę lat później solidną dokumentację w badaniach empirycznych, jakie prowadził w Stanach Zjednoczonych Theodor W. Adorno z zespołem *Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie* (z którym współpracował Erich Fromm) nad modelem *osobowości autorytarnej* (*The Authoritarian Personality*, 1950). Badania te uznaje się za ważne ustalenie naukowe, enumeracja zaś cech totalitarno-faszystowskiego syndromu potwierdza wcześniejsze prace Fromma i wydaje się uderzająco trafna. Zespół Adorna zalicza do tego syndromu następujące objawy:

1. konwencjonalizm, mocne przywiązanie do drobnomieszczańskiego systemu wartości oparte na moralności burżuazyjnej;
2. autorytarna podległość, brak krytycyzmu wobec wyidealizowanych autorytetów własnej grupy społecznej;
3. agresywne wyszukiwanie autorytetu, tendencja wyszukiwania ludzi naruszających wartości konwencjonalne;
4. wiara w przesady i myślenie stereotypami, przekonanie, że tajemnicze siły kierują losami jednostek*;
5. dążenie do siły i brutalności, identyfikacja z figurami, które te cechy reprezentują;
6. destrukcyjność i cynizm, uogólnione wrogi stanowisko i niechęć do rodzaju ludzkiego;
7. projekcja własnych popędów na świat zewnętrzny.

Większość wymienionych tu cech sprawdziła się przy badaniach prowadzonych przez alianckich lekarzy psychiatrów w Norymberdze na osobach uwięzionych tam hitlerowskich zbrodniarzy wojennych. Amerykańscy lekarze dr G.M. Gilbert i dr D.N. Kelley oraz francuski lekarz psychiatra dr F. Bayle dokonali wnikliwych obserwacji przedstawicieli elity nazistowskiej, oczekujących wyroku w procesie głównych zbrodniarzy wojennych (Gilbert i Kelley), oraz oskarżonych w procesie lekarzy i dowódców tzw. *Einsatzgruppen* (Bayle). Warto zwrócić przy tym uwagę, iż wiele cech wspólnych występowało zarówno u przedstawicieli elity władzy Trzeciej Rzeszy, jak i u brutalnych wykonawców sadzonych w Norymberdze. Dotyczy to środowiska społecznego i karier życiowych, które zaprowadziły nie tylko na najwyższe, ale i niższe szczeble hierarchii hitlerowskiej.

Badania prowadzone w Norymberdze miały jednak charakter wyrwykowy i dokonywane były w warunkach specyficznych. Zgromadzono i przeanalizowano niewiele źródeł, które dawałyby podstawę do uogólnień na temat psychosocjologicznych determinacji hitleryzmu. Rozumowanie Fromma, tak zdawałoby się abstrakcyjne i posługujące się czystą dedukcją, daje się jednak zweryfikować za pomocą obserwacji empirycznej.

W roku 1933 amerykański socjolog polskiego pochodzenia, uczeń *Floriana Znanieckiego*, dr *Theodore Abel*, znalazł się w Niemczech, zamierzając przesledzić proces zdobywania władzy przez Hitlera na tle motywacji personalnych przekazanych przez aktywnych zwolenników *wodza*; podstawa miała być, jak w badaniach Znanieckiego, materiały osobiste.

Dr Abel zrecznie zaaranżował konkurs na pamiątkę hitlerowskiego aktywisty, przyznając nagrody ze środków dostarczonych przez słynny uniwersytet Columbia w Nowym Jorku. Przelamawszy opory goebbelsowskiego

ministerstwa propagandy, zgromadził wcale niezłą próbkę złożoną z 683 odpowiedzi, których autorzy reprezentowali przeciętna zbiorowość w partii nazistowskiej (potwierdzają to wiarygodne badania innych historyków i socjologów, jak T. Geigera, H. Gertha i D. Lerner). Reprezentatywność próbki wykazała klasyfikacja społeczna respondentów: ponad połowę stanowili przedstawiciele *klas średnich*, których możemy utożsamiać z szeroko pojętym drobnomieszczaństwem, stanowiącym niewatpliwie społeczną bazę hitleryzmu; potwierdziły to wyniki różnych badań nad socjologią ruchu, prowadzonych m.in. przez niżej podpisanego (*Panstwo stanu wyjątkowego*, 1964). Nie od rzeczy będzie przypomnieć, iż pod względem mentalności, stylu życia i oceny sytuacji politycznej swego kraju około 30% ludności niemieckiej w okresie przedhitlerowskim można zakwalifikować jako drobnomieszczaństwo.

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

Poswiecenie się idei Hitlera dało życiu nowy cel

- stwierdził dosłownie jeden z uczestników konkursu, i taka motywacja, acz wyrażona mniej kategorycznie i mniej gornolotnie, powtarza się w przygniatającej większości tekstów zebranych przez Abela. Potwierdza to wprost zdanie wypowiedziane przez Ericha Fromma:

Hitler objawia się jako magiczny pomocnik, a ruch narodowosocjalistyczny jako cel ucieczki od wolności.

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

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

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

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

Należy oczywiście uniknąć przesady. Cytowany przez Fromma Lewis Mumford (*Faith for Living*, 1940) kazał poszukiwać źródeł faszyzmu w *duszy ludzkiej, a nie w gospodarce*. Jest to oczywisty frazes bez pokrycia, choć nie należy zapominać, że społeczno-ekonomiczne przesłanki losów ludzkich objawiają się w ich działaniach przepływając najpierw przez

świadomość ludzka. Erich Fromm nie tylko dostrzega, ale i wyraźnie eksponuje demoralizujący wpływ kapitalistycznych stosunków międzyludzkich na świadomość zbiorową i chociaż marksista nie jest, przecież mocno trzyma się historii.

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

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

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

Fromm starał się połączyć w swojej książce zjawisko alienacji w sensie ekonomiczno-produkcyjnym (występującej w kapitalizmie współczesnym jeszcze silniej niż za czasów Marksa) ze zjawiskiem *ucieczki od wolności*. Fromm nie powiedział tu ostatniego słowa, jak nie mógł dać wyczerpującej odpowiedzi na temat psychospołecznych źródeł niemieckiego faszyzmu. Niemniej jego twierdzenia są szczególnie ważnym przyczynkiem do dziejów hitleryzmu i chociaż nie tylko o tym traktuje *Ucieczka od wolności*, lektura książki Fromma zbliża nas do odpowiedzi na pytanie: jak to się stało? dlaczego hitleryzm odniósł taki sukces? W dialektycznym badaniu przeszłości musimy wydobywać wszystkie przyczyny w ich wzajemnym powiązaniu. Musimy poznawać źródła ekonomiczne, polityczne i ideowe. Musimy badać fakty zachodzące wewnątrz i na zewnątrz danej społeczności. W dążeniu, by zbliżyć się do prawdy, nie powinniśmy omijać zakresu spraw, którymi zajął się Erich Fromm.

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

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

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

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

I dalej:

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

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

Warszawa 1977

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

Warszawa
Franciszek Ryszka

1993

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

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

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

Jesli nie istnieje dla samego siebie, ktoz istniec bedzie dla mnie?

Jesli istnieje tylko dla siebie, kimze jestem?

A jesli nie teraz - to kiedy?

Talmud - Miszna, Abot

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

Picodella Mirandola;
Oratio de hominis dignitate

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

Thomas Jefferson
Wstęp.

Książka ta jest częścią obszernego studium zajmującego się strukturą charakteru współczesnego człowieka i problemem wzajemnej zależności czynników psychologicznych i socjologicznych. Nad studium tym pracuję od kilku lat i doprowadzenie go do końca zabrałoby mi znacznie więcej czasu. Bieżące wydarzenia polityczne i zrodzone z nich niebezpieczeństwa zagrażające największym osiągnięciom kultury współczesnej - jedyności i niepowtarzalności osobowości - skłoniły mnie do przerwania pracy nad owym szerszym studium i skupienia się na jednym tylko jego aspekcie, kluczowym dla kulturowego i społecznego kryzysu naszych dni: znaczeniu wolności dla współczesnego

człowieka. Moje zadanie byłoby łatwiejsze, gdybym mógł odesłać czytelnika do ukończonej pracy o strukturze charakteru człowieka na tle naszej kultury, jako że znaczenie wolności można w pełni zrozumieć jedynie na podstawie analizy całościowej. W danej sytuacji zmuszony byłem nieraz odwoływać się do koncepcji i wniosków nie dopracowanych w tym stopniu, w jakim bym tego pragnął. O innych problemach wielkiej wagi często mogłem jedynie wspomnieć; niektóre w ogóle pominałem. Czuje jednak, że do zrozumienia obecnego kryzysu psycholog winien bez zwłoki wnieść wszystko, co ma do powiedzenia, nawet jeśli przyjdzie mu zrezygnować z postulatu doskonałości.

Podkreślenie znaczenia rozważań psychologicznych w odniesieniu do wypadków współczesnych nie oznacza - moim zdaniem - przeceniania roli psychologii. Podstawowym elementem procesu społecznego jest jednostka ludzka, jej pragnienia i lęki, jej namietność i rozum, jej skłonności do dobra i zła. Aby zrozumieć dynamikę procesów społecznych, musimy zrozumieć dynamikę psychologicznych procesów rozgrywających się wewnątrz jednostki; podobnie jak chcąc rozumieć jednostkę, musimy widzieć ją w kontekście kultury, która ją kształtuje. Teza tej książki głosi, że człowiek współczesny, uwolniony od więzów preindywidualistycznego społeczeństwa, które zapewniając mu bezpieczeństwo ograniczało go zarazem, nie zyskał wolności w sensie pozytywnego urzeczywistnienia swego indywidualnego "ja" - a więc ekspresji swych intelektualnych, uczuciowych i zmysłowych możliwości. Wolność, mimo że przyniosła mu niezależność i władzę rozumu, uczyniła go samotnym, a przez to leklwym i bezsilnym. Owa izolacja jest nie do zniesienia i ma on do wyboru albo ucieczkę przed brzemieniem wolności ku nowym zależnościom i podporządkowaniu, albo dążenie do pełnej realizacji wolności pozytywnej, która opiera się na jedyności i niepowtarzalności człowieka. Jakkolwiek książka ta jest raczej diagnozą niż prognozą, raczej analizą niż rozwiązaniem - wnioski, jakie z niej wynikają, mogą mieć wpływ na nasze dalsze działania. Zrozumienie bowiem przyczyn totalnej ucieczki od wolności stanowić musi punkt wyjścia wszelkiej akcji zmierzającej do zwycięstwa nad siłami totalitaryzmu.

Trudno mi wymienić na tym miejscu wszystkich przyjaciół, kolegów i studentów, którym winien jestem wdzięczność za zachęty oraz konstruktywną krytykę moich przemyśleń. Z przypisów czytelnik dowie się, wobec kogo mam największe zobowiązania, jeśli chodzi o zawarte w tej książce myśli. Szczególnie jednak chciałbym podziękować tym, którzy bezpośrednio pomogli do ukończenia tego tomu. Przede wszystkim - p. Elizabeth Brown, której sugestie i krytyczne uwagi były mi bezcenną pomocą w kompozycji tej pracy. Dalej podziękowania należą się p. T. Woodhouse'owi za ogromną pomoc w redakcji manuskryptu oraz dr A. Seidemannowi za pomoc przy problemach filozoficznych poruszonych w książce.

Chcę również podziękować licznym wydawnictwom za prawo wykorzystania obszernych fragmentów z ich publikacji.

Erich Fromm

1. Wolność - problem psychologiczny.

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

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

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

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

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

*Rzeczywistym zagrożeniem naszej demokracji nie jest istnienie obcych państw totalitarnych, lecz czynniki tkwiące w naszych osobistych postawach i w naszych własnych instytucjach, które w innych krajach pozwoliły zwyciężyć narzuconej z zewnątrz władzy, dyscyplinie, jednolitości i zależności od Wodza. Dlatego pole bitwy znajduje się także i tutaj - wewnątrz nas samych i naszych instytucji.*²

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

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

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

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

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

Analiza ludzkiego aspektu wolności i autorytaryzmu zmusza nas do rozważenia problemu ogólnego, a mianowicie roli, która czynnik psychologiczny odgrywa jako aktywne siły w procesie społecznym; a to ostatecznie prowadzi do problemu wzajemnego oddziaływania czynników psychologicznych, ekonomicznych i ideologicznych w procesie społecznym. Każda próba zrozumienia atrakcyjności, jaką faszyzm ma dla wielkich narodów, zmusza nas do uznania roli czynników psychologicznych. Mamy tu bowiem do czynienia z systemem politycznym, który, w zasadzie, nie przemawia do racjonalnych sił opartych na interesie własnym jednostki, lecz wyzwala w człowieku i mobilizuje siły diaboliczne, które - wierzyliśmy - wcale nie istnieją albo przynajmniej od dawna wymarły. Dobrze znany nam obraz człowieka ostatnich stuleci przedstawiał istotę rozumną, której działania były zdeterminowane interesem własnym i zdolnością do zgodnego z nim postępowania. Nawet tacy pisarze jak Hobbes, który w ządzy władzy i wrogości dopatrywał się sił napędowych człowieka, wyjaśniali, że istnienie tych sił jest logicznym następstwem interesu własnego: jeśli ludzie są sobie równi, a tym samym odczuwają jednakową potrzebę szczęścia, i jeśli nie starcza bogactw, aby zadowolić wszystkich w tej samej mierze - to nieuchronnie muszą oni walczyć między sobą i potrzebują władzy, aby sobie zapewnić na przyszłość korzystanie z posiadanych dóbr. Jednakowoż obraz Hobbesa przestał być aktualny. Im skuteczniej udawało się klasom średnim obalać rządy poprzednich władców politycznych czy religijnych, im lepiej potrafili ludzie opanowywać przyrodę i im częściej milionowe rzesze uzyskiwały ekonomiczną niezależność, tym silniej jednostka zaczynała wierzyć w racjonalność świata i w człowieka jako istotę z przyrodzenia rozumną. Ciemne i diaboliczne moce natury ludzkiej zważano na średniowieczne i wcześniejsze jeszcze okresy historii i tłumaczono je bądź brakiem wiedzy, bądź też chytrymi zamysłami wiarołomnych królów czy kapłanów.

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

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

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

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

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

Freud zaakceptował tradycyjny pogląd na dychotomie człowieka i społeczeństwa oraz tradycyjną doktrynę zła ludzkiej natury. W jego pojęciu człowiek jest z zasady antyspołeczny. Społeczeństwo musi go oswoić, musi mu zezwolić w pewnym stopniu na bezpośrednie zaspokojenie biologicznych - a zatem nie dających się wykorzystać - popędów; lecz społeczeństwo musi w dużej mierze oglądzić i umiejętnie pohamować podstawowe ludzkie impulsy. W następstwie

tego stłumienia naturalnych impulsów przez społeczeństwo dzieje się rzecz niezwykła: stłumione popędy zamieniają się w dążności mające wartość kulturową i w ten sposób stają się w człowieku fundamentem kultury. To osobliwe przekształcenie stłumienia w zachowanie cywilizowane nazwał Freud *sublimacją*. Jeżeli stłumienie przekracza zdolność sublimacji, osobnik staje się neurotykiem, i wtedy zachodzi konieczność zmniejszenia owego stłumienia. Na ogół jednak stosunek między zaspokajaniem ludzkich popędów a kultura jest odwrotnie proporcjonalny: im większe stłumienie, tym większa kultura (i tym większe niebezpieczeństwo zaburzeń neurotycznych). W teorii Freuda stosunek jednostki do społeczeństwa jest statyczny: jednostka pozostaje w swej istocie zawsze taka sama i zmienia się tylko na tyle, na ile społeczeństwo wywiera większy nacisk na jej naturalne popędy (w ten sposób potęgując sublimację) albo też zezwala na więcej swobody (w ten sposób rezygnując z kultury).

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

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

W przeciwieństwie do punktu widzenia Freuda analiza przedstawiona w niniejszej książce opiera się na założeniu, że kluczowym problemem psychologii jest specyficzny rodzaj powiązania jednostki ze światem, a nie zaspokojenie czy też niezaspokojenie tej czy innej instynktowej potrzeby samej w sobie; z kolei opieramy się na założeniu, że związki człowieka ze społeczeństwem nie są statyczne. Nie jest bowiem tak, jak gdybyśmy z jednej strony mieli jednostkę obdarzoną przez naturę określonymi popędami, a z drugiej - społeczeństwo jako coś odrębnego, zaspokajającego albo frustrującego owe wrodzone skłonności jednostki. I choć istnieją pewne potrzeby właściwe każdemu człowiekowi, takie jak głód, pragnienie czy pociąg płciowy, to jednak dążenia, które stanowią o *odmienności* ludzkich charakterów, takie jak miłość i nienawiść, żądza władzy i potrzeba podporządkowania się, upajanie się rozkoszą zmysłową i strach przed nią - wszystko to jest wytworem procesu społecznego. Najpiękniejsze i najohydniejsze inklinacje człowieka nie są elementami niezmiennej i raz na zawsze danej biologicznie natury ludzkiej, lecz wynikiem procesu społecznego, który stwarza człowieka. Innymi słowy, społeczeństwo pełni nie tylko funkcję represyjną - chociaż pełni ją także - lecz również i twórczą. Natura człowieka, jego pasje i lęki są dziełem kultury; w ostatecznym rachunku sam człowiek jest najwyższym wytworem i osiągnięciem ciągłego ludzkiego wysiłku, którego zapis nazywamy historią.

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

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

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

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

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

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

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

Odpowiadając na te pytania należy przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że pewne wycinki natury ludzkiej są bardziej plastyczne i przystosowalne od innych. Tak więc dążenia i cechy charakteru, które powodują, że ludzie różnią się między sobą, wykazują dużą plastyczność i rozciągłość: miłość, zadrza niszczenia, sadyzm, skłonność do uległości,

zadza władzy, brak zaangażowania, chęć wyolbrzymiania własnej wartości, zadza powodzenia, radość ze zmysłowych przyjemności i strach przed zmysłowoscia; te i wiele innych ludzkich pragnień i lęków powstaje jako reakcja na pewne określone warunki życiowe. Nie są one szczególnie plastyczne, z chwilą bowiem, kiedy stały się częścią charakteru danego osobnika, nielatwo zanikają ani też nielatwo przekształcają się w inne dążności. W tym jednak sensie okazują plastyczność, że ludzie, szczególnie w dzieciństwie, rozwijają swe różnorakie pragnienia, zależnie od trybu życia, jaki im przypadł w udziale. Żadne z tych pragnień nie jest ani tak kateryczne, ani tak niewzruszone, jak przyrodzone części natury ludzkiej, która rozwijając się musi być zaspokajana w każdych okolicznościach.

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

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

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

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

Gwałtowna potrzeba uniknięcia moralnej izolacji opisał niezwykle przejmująco Balzac w poniższym fragmencie z *Cierpien wynalazcy*:

Ale dowiedz się tego, wyrwij to w mózgu swoim, jeszcze miękkim: człowiek leka się samotności. A ze wszystkich samotności samotność moralna przeraża go najwięcej. Pierwsi pustelnicy żyli z Bogiem, zamieszkiwali świat najbardziej zaludniony, świat duchowy... Pierwsza myśl człowieka, niechby to był trefowaty lub galernik, zhanbiony lub chory, jest mieć towarzysza swej doli. Na zadowolenie tego uczucia, które jest zasadą samego życia, obraca wszystkie siły, całą swą potęgę, cały zapas żywotności. Bez tego najwyższego pragnienia czyż szatan byłby mógł znaleźć towarzyszy?... Tkwi w tym cały nie napisany jeszcze poemat: byłby to prolog do *Raju Utraconego*, który jest tylko apologia buntu (tłum. T. Boy-Zelenski).

Wszelkie usiłowania, aby odpowiedzieć, dlaczego właśnie strach człowieka przed izolacją jest tak potężny, sprawiłyby, że zbczylibyśmy z głównej drogi, którą obraliśmy w tej książce. Aby jednak czytelnik nie odniósł wrażenia, że potrzeba rezonansu uczuciowego z innymi ludźmi kryje w sobie coś tajemniczego, wskaże jedynie, gdzie moim zdaniem należy szukać jej wyjaśnienia.

Po pierwsze, ludzie nie mogą żyć bez swego rodzaju kooperacji z innymi. W każdej ze znanych nam kultur człowiek, jeśli chce żyć, musi współpracować z innymi, czy to w obronie własnej przed wrogami lub niebezpieczeństwami przyrody, czy też aby pracować i produkować. Nawet Robinsonowi Crusoe towarzyszył Pietaszek; bez niego Robinson nie tylko wpadłby prawdopodobnie w obłęd, lecz po prostu by zginął. Tej potrzeby pomocy drugich szczególnie ostro doświadcza każdy człowiek w dzieciństwie. Wobec faktycznej niesamodzielności w zakresie decydujących funkcji życiowych komunikowanie się z innymi jest dla dziecka sprawą życia i śmierci. Możliwość pozostania bez opieki bywa bezwzględnie najpoważniejszym zagrożeniem całej egzystencji dziecka.

Jest jednak jeszcze inny czynnik, który powoduje, że potrzeba *przynależenia* staje się tak zniewalająca: istnienie subiektywnej świadomości, owej zdolności myślenia, dzięki której człowiek jest świadom samego siebie jako jednostki wyodrębnionej i różnej od przyrody i innych ludzi. Choć różny bywa stopień tej świadomości (jak ukażemy to w następnym rozdziale), jej obecność stawia człowieka wobec problemu będącego specyficznie ludzkim problemem: dzięki świadomości samego siebie jako czegoś odrębnego od przyrody i innych ludzi, dzięki świadomości - choćby bardzo mglistej - śmierci, choroby, starzenia się, człowiek nieuchronnie musi odczuwać swą znikomą i małą w porównaniu z wszechświatem i tymi wszystkimi, którzy nie są *nim*. Gdyby nigdzie nie przynależał, gdyby życie jego nie miało żadnego znaczenia ani celu, czułby się jak pyłek, unicestwiany własną znikomością. Nie byłby zdolny związać się z żadnym systemem, który by nadał znaczenie i cel jego życiu; byłby pełen wątpliwości, które prawdopodobnie sparalizowałyby jego zdolność działania - czyli życia.

Nim przystąpimy do dalszych rozważań, pożyteczne będzie podsumować to, czegoś dotąd ustalili w związku z naszym ogólnym pojmowaniem problemów psychologii społecznej. Natura ludzka nie jest biologicznie dana wrodzona i niezmienna suma wszelkich popędów ani też nie jest bezdusznym odbiciem wzorów kulturowych, do których gładko się adaptuje; jest wytworem ludzkiej ewolucji, lecz rządzi ją także określone mechanizmy i prawa. Pewne czynniki są w niej trwałe i niezmiennie; są nimi konieczność zaspokojenia fizjologicznie uwarunkowanych popędów i potrzeba unikania izolacji i moralnego osamotnienia.

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

2. Narodziny jednostki i dwuznaczność wolności.

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

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

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

Do momentu, w którym jednostka, mówiąc obrazowo, nie przetnie całkowicie powiązań, jaka sprzega ją ze światem zewnętrznym, nie jest ona wolna; lecz więzy te zapewniają jej bezpieczeństwo, dają poczucie przynależności i zakorzenienia. Proponuję nazwać owe więzy, która istniała, zanim proces *indywidualizacji* doprowadził do pełnego wyłonienia się jednostki, *więzią pierwotną*. Jest ona organiczna w tym sensie, że stanowi etap normalnego ludzkiego rozwoju; jej efektem jest brak indywidualności, lecz jednocześnie zapewnia ona jednostce bezpieczeństwo i ogólną orientację. Jest to więź, która sprzega dziecko z matką, członka pierwotnej społeczności z jego klanem i przyrodą, podobnie jak człowieka średniowiecznego z jego kastą i kościołem. Z chwilą osiągnięcia stadium pełnej indywidualizacji i całkowitego wyzwolenia z tej pierwotnej więzi, jednostka staje wobec nowego zadania: zorientowania się i zakotwiczenia w świecie, zapewnienia sobie bezpieczeństwa w inny sposób niż uprzednio, w swej przedjednostkowej egzystencji. Wolność zatem znaczy tu coś innego, niż znaczyła przed osiągnięciem tego stopnia ewolucji. Tu wypada przerwać, aby wyjaśnić bliżej te idee, odnosząc je bardziej konkretnie do jednostki i rozwoju społecznego.

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

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

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

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

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

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

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

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

Aby jej w momencie tak ważnym nikt nie przeszkodził, wdrapała się po wantach na ulubione miejsce na szczycie maszty. Bawiło ją przy tym zupełnie świeże stwierdzenie, że każdy ruch ramienia czy nogi jest jej tak posłuszny. Pamięć podpowiedziała, oczywiście, że zawsze tak było, lecz nigdy przedtem nie zdawała sobie sprawy, że to jest takie zadziwiające!

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

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

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

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

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

Rodzi się teraz dążność do wyrzeczenia się swej indywidualności i przezwycięzenia uczucia samotności i bezsilności przez zupełne roztopienie się w świecie zewnętrznym. Dążność ta i wynikające z niej nowe wieże są jednak identyczne z pierwotną wieżą, zerwana w samym procesie wzrostu. Podobnie jak dziecko nie może - w sensie fizycznym - wrócić do łona matki, tak samo nie może - w psychicznym sensie - odwrócić procesu indywidualności. Usiłowania takie nabierają nieodzownego charakteru podporządkowania, w którym podstawowa sprzeczność między autorytetem a

podporządkowującym mu się dzieckiem nie da się nigdy wyeliminować. Dziecko może w swej świadomości czuć się bezpiecznie, ale podświadomie zdaje sobie sprawę, że płaci za to utratą siły i integralności swojego "ja". Tak więc wynik podporządkowania jest wprost przeciwny do zamierzonego: podporządkowanie się wzmacnia u dziecka poczucie zagrożenia, a jednocześnie rodzi wrogość i skłonność do buntu, tym bardziej przerażająca, że skierowana przeciw tym właśnie osobom, od których dziecko pozostaje - albo staje się - zależne.

Podporządkowanie nie jest jednak jedynym sposobem uniknięcia samotności i poczucia lęku. Inny sposób, jedynie twórczy i nie prowadzący do nierozwiązalnego konfliktu, *to spontaniczny związek z ludźmi i przyrodą*, związek, który łączy jednostkę ze światem, nie eliminując jej osobowości. Ten rodzaj związku - którego najwyższym wyrazem jest miłość i twórcza praca - wyrasta z integralności i siły całej osobowości człowieka i wobec tego podlega tym samym ograniczeniom co rozwój własnego "ja".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gdyby proces rozwoju ludzkiego odbywał się harmonijnie, gdyby trzymał się pewnego planu, wówczas obie strony rozwoju - rosnąca siła i rosnąca indywidualizacja - mogłyby być dokładnie zrównoważone. W rzeczywistości, dzieje ludzkości to wieczna walka i zmaganie. Każdy krok w stronę indywidualizacji przynosił ludziom nowe zagrożenie. Raz

rozluźnione więzi pierwotne nie dadzą się naprawić. Nie ma powrotu do utraconego raju. Istnieje tylko jedno możliwe, twórcze rozwiązanie dla złączenia zindywidualizowanego człowieka ze światem: aktywna solidarność z wszystkimi ludźmi, spontaniczna działalność, miłość i praca, dzięki którym człowiek zjednoczy się na nowo ze światem, już nie z pomocą pierwotnych więzi, lecz jako wolna i niezależna jednostka.

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

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

Nasze rozważania nad znaczeniem wolności dla człowieka współczesnego zaczniemy od analizy obrazu kultury w Europie u schyłku średniowiecza i z początkiem czasów nowożytnych. W okresie tym ekonomiczna baza zachodnich społeczeństw uległa radykalnym zmianom, którym towarzyszyły również radykalne zmiany w strukturze osobowości człowieka. Zrodziło się wówczas nowe pojęcie wolności, które znalazło swój najbardziej znamienity wyraz ideologiczny w nowych doktrynach religijnych, mianowicie w doktrynach reformacji. Każda próba zrozumienia problemu wolności we współczesnym społeczeństwie musi jako punkt wyjścia wziąć pod uwagę ów okres, w którym zostały położone podwaliny współczesnej kultury; ten bowiem właśnie etap kształtowania się współczesnego człowieka wyraźniej niż jakikolwiek etap późniejszy pozwala nam zapoznać się z dwuznacznym sensem pojęcia wolności, funkcjonującym w całym nurcie współczesnej kultury: z jednej strony wzrastająca niezależność człowieka od zewnętrznych przymusów, z drugiej strony wzrastająca izolacja i wynikłe stąd poczucie znikomosci i bezsilności jednostki. Te dwa nowe elementy w strukturze osobowości człowieka zrozumiemy lepiej, jeśli zbadamy ich pochodzenie; dopiero bowiem analizując zasadnicze cechy kapitalizmu i indywidualizmu i ich źródła, można skonfrontować je z systemem ekonomicznym i typem osobowości, które zasadniczo różniły się od naszego. Właśnie ten kontrast ułatwia zrozumienie osobliwości współczesnego systemu społecznego, sposobu, w jaki ukształtował on strukturę charakteru żyjących w nim ludzi i nowego ducha, zrodzonego w wyniku owej zmiany osobowości.

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

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

3. Wolność w epoce reformacji.

3.1. Dziedzictwo Średniowiecza i Odrodzenie.

Obraz średniowiecza zniekształcono¹ w dwojaki sposób. Nowoczesny racjonalizm uważał średniowiecze za okres szczególnej ciemnoty. Wskazywano na powszechny brak wolności osobistej, na wycisk mas ludności przez znikomą mniejszość, na przesady i ignorancję, na ograniczoną sprawiającą, że chłop okoliczny - nie mówiąc już o kims z dalszych stron - był dla mieszkańca miasta obcy, podejrzany i niebezpieczny. Z drugiej strony, średniowiecze było idealizowane, przeważnie przez reakcyjnych filozofów, choć nieraz i przez postępowych krytyków współczesnego kapitalizmu. Zwracali oni uwagę na znaczenie solidarności, podporządkowanie potrzeb ekonomicznych potrzebom ludzkim, na bezpośredniość i rzetelność stosunków międzyludzkich, na ponadnarodową doktrynę Kościoła katolickiego i poczucie bezpieczeństwa - tak charakterystyczne dla średniowiecza. Oba obrazy są prawdziwe; to, co oba zniekształca, to uwytykanie jednego z nich, a przytykanie oczu na drugi.

W przeciwieństwie do społeczeństwa nowożytnego średniowiecze charakteryzował brak wolności indywidualnej. W początkach tego okresu każdy człowiek był przytykany do swej roli w porządku społecznym. Miał znikomą szansę ruchliwości społecznej - przejścia z jednej klasy do drugiej, właściwie nie mógł nawet poruszać się w sensie geograficznym - z miasta do miasta czy z kraju do kraju. Zmuszony był, niemal z reguły, żyć tam, gdzie się urodził. Nieraz nie miał nawet swobody ubierania się, jak mu się podobało, ani jedzenia tego, co lubił. Rzemieślnik musiał sprzedawać według określonej ceny, a chłop na określonym miejscu, mianowicie na targu miejskim. Członkowi cechu nie wolno było wytykać nikomu, kto nie był członkiem jego cechu, jakichkolwiek technicznych sekretów produkcji, był natomiast zobowiązany dopuścić każdego członka tegoż cechu do współdziałania w korzystnym zakupie surowca. Życie osobiste, ekonomiczne i społeczne podlegało prawom i obowiązkom, od których praktycznie nie była wolna żadna sfera działalności.

A jednak człowiek, nie będąc wolny we współczesnym tego słowa znaczeniu, nie czuł się ani samotny, ani odizolowany. Zajmując od urodzenia swoje wyraźnie określone, niezmiennie i niekwestionowane miejsce w świecie społecznym, tkwił w strukturalnej całości, dzięki temu życie miało sens i nie było w nim potrzeby ani miejsca na wątpliwość. Człowieka identyfikowano z jego rolą w społeczeństwie; był chłopem, rzemieślnikiem, rycerzem, nie zaś jednostką, która *przypadkowo* trudni się tym lub owym. Porządek społeczny pojmowano jako porządek naturalny, a człowiek dzięki temu, że stanowił ściśle określoną jego część, miał poczucie bezpieczeństwa i przynależenia. Współzawodnictwo występowało stosunkowo rzadko. Przychodziło się na świat w określonej sytuacji ekonomicznej, która gwarantowała wyznaczony przez tradycję poziom życia, podobnie jak nakładala ekonomiczne zobowiązania na wyżej stojących w hierarchii społecznej. Lecz w granicach własnego kręgu społecznego jednostka miała dużą swobodę wypowiedzenia się w swej pracy i w swym życiu uczuciowym. I chociaż nie istniał indywidualizm w dzisiejszym rozumieniu, jako nieograniczony wybór spośród wielu możliwych sposobów życia (owa wolność wyboru, która jest przeważnie abstrakcją), w życiu nie brakło bynajmniej *konkretnych przejawów indywidualizmu*.

Było wówczas wiele bólu i cierpienia, lecz był również i Kościół, który czynił owo cierpienie znośniejszym, tłumacząc je jako skutek Adamowego grzechu oraz indywidualnych grzechów każdego człowieka. I chociaż Kościół podsycił w ludziach poczucie winy, to jednocześnie zapewniał jednostkę o swej nieograniczonej miłości do wszystkich swoich dzieci, ukazując im drogę do wiary w przebaczenie i miłość Boga. Stosunek do Boga polegał raczej na ufności i miłości aniżeli na zwątpieniu i strachu. Podobnie jak chłop i mieszczanin rzadko przekraczali granice swych małych geograficznych terytoriów, tak samo wszechświat był ograniczony i nietrudny do wyjaśnienia. Ziemia i człowiek stanowiły jego środek, niebo lub piekło były miejscem przyszłego życia, wszystkie zaś czynności od urodzin do śmierci były łatwo czytelne w swych przyczynowych związkach.

Jakkolwiek społeczeństwo o takiej strukturze zapewniało człowiekowi bezpieczeństwo, to równocześnie trzymało go w korbach. Była to innego rodzaju niewola niż ta, która w późniejszych wiekach stworzył autorytaryzm i inne formy ucisku. Średniowieczne społeczeństwo nie pozbawiło jednostki wolności, ponieważ *jednostka jeszcze nie istniała*; człowiek był wciąż sprzęgnięty ze światem wiezia pierwotna. Poza swoją rolę społeczną (która wówczas była także jego rolą przyrodzoną) nie postrzegał jeszcze siebie jako jednostki ani też nie postrzegał żadnej innej osoby jako *jednostki*. Chłop, który przyszedł do miasta, był obcym; a nawet w obrębie miasta członkowie różnych grup społecznych czuli wzajemną obcość. Świadomość siebie, innych i świata jako odrębnych całości nie rozwinęła się jeszcze w pełni.

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

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

W późniejszym średniowieczu struktura społeczeństwa i osobowości człowieka uległa przemianie. Osłabła jedność i scentralizowanie średniowiecznego społeczeństwa. Znaczenia nabrały kapitał, indywidualna inicjatywa ekonomiczna oraz współzawodnictwo; rozwinęła się nowa klasa: wsparta na pieniądzu. We wszystkich klasach społecznych dał się zauważyć narastający indywidualizm, który przeniknął wszystkie sfery ludzkiej aktywności - smak, moda, sztuka, filozofia i teologia. Pragnę zwrócić tu szczególną uwagę na to, że cały ów proces miał inne znaczenie dla niewielkiej grupy zamożnych i dobrze prosperujących kapitalistów, inne zaś dla chłopstwa, a w szczególności dla średnich klas miejskich, dla których w pewnej mierze oznaczał bogacenie się i szansę indywidualnej inicjatywy, ale zasadniczo zagrażał ich tradycyjnemu trybowi życia. Trzeba od początku pamiętać o tej różnicy, ponieważ ona to właśnie zdeterminowała psychologiczne i ideologiczne reakcje tych różnych grup.

Nowy ekonomiczny i kulturalny rozwój przebiegał we Włoszech o wiele intensywniej, a reperkusje znalazły tam w filozofii, w sztuce i w ogólnym stylu życia wyraz o wiele dobitniejszy aniżeli w zachodniej i środkowej Europie. We Włoszech po raz pierwszy jednostka wyłoniła się ze społeczeństwa feudalnego i zerwała więzy, które zapewniały jej bezpieczeństwo, ograniczając ją zarazem. Włoch epoki odrodzenia stał się, mówiąc słowami Burckhardta, **pierworodnym spośród synów nowożytnej Europy** - pierwszą jednostką.

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

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

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

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

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

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

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

Moja ojczyzna jest cały świat.⁵

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

Ta fundamentalna niepewność, wynikająca z pozycji odosobnionej jednostki we wrogim jej świecie, wyjaśnia nam genezę pewnego rysu charakterologicznego, który - jak to wykazywał Burckhardt⁸ - znamionował człowieka odrodzenia, a nie istniał - przynajmniej w tym samym nasileniu - u członków średniowiecznej struktury społecznej: namiętna żądza sławy. Jeśli sens życia staje się czymś wątpliwym, a stosunek człowieka do innych ludzi i do siebie samego nie zapewnia mu bezpieczeństwa, wtedy sława jest jednym ze środków uciszenia jego wątpliwości. Pełni ona funkcję, którą można porównać z funkcją piramid egipskich albo chrześcijańska wiara w niesmiertelność: wynosi życie jednostki ponad jego ograniczenia i niestalność na wyznę niezniszczalności; jeżeli czyjeś imię znane jest współczesnym i jeśli można mieć nadzieję, że trwać będzie wieki, wówczas życie tej osoby nabiera znaczenia i wartości choćby tylko dzięki oddziaływaniu, jakie budzi u innych. Oczywiście takie rozwiązanie problemu niepewności jednostki było możliwe jedynie w grupie społecznej, której członkowie posiadali środki zdobywania sławy. Nie było możliwe w tej samej kulturze dla pozbawionych władzy mas ludowych ani dla miejskich klas średnich, stanowiących trzon reformacji.

Zaczeliśmy nasze rozważania od odrodzenia, ponieważ okres ten jest początkiem nowoczesnego indywidualizmu, a także dlatego, że prace historyków tego okresu rzucają pewne światło na czynniki istotne dla głównego procesu analizowanego w niniejszym studium, a mianowicie przejścia człowieka z egzystencji preindywidualnej do egzystencji, w której ma on pełną świadomość siebie jako oddzielnego bytu. Mimo jednak że idee odrodzenia nie pozostały bez wpływu na dalszy rozwój myśli europejskiej, główne korzenie kapitalizmu, jego struktury ekonomicznej i jego ducha, nie tkwiły w kulturze włoskiej późnego średniowiecza, lecz w ekonomicznych i społecznych stosunkach w środkowej i zachodniej Europie oraz w doktrynach Lutera i Kalwina.

Zasadnicza różnica między tymi dwiema kulturami jest następująca: epoka odrodzenia była okresem stosunkowo wielkiego rozwoju kapitalizmu handlowego i przemysłowego; społeczeństwem ówczesnym rządziła mała grupa bogatych i potężnych jednostek, tworząca bazę społeczną dla filozofów i artystów, którzy wyrazili ducha tej kultury. Ze swej strony reformacja była przede wszystkim religią miejskich klas średnich i niższych oraz chłopstwa. Niemcy także miały swych bogatych biznesmenów, takich jak Fuggerzy, lecz nie do nich zwracały się nowe doktryny religijne i nie oni stanowili główną bazę rozwojową nowoczesnego kapitalizmu. Jak to wykazał **Max Weber**, właśnie miejskie klasy średnie stały się kością nowoczesnego rozwoju kapitalistycznego na Zachodzie⁹. Zwążywszy całkowicie odmienne tło społeczne obu ruchów, łatwo pojąć, że duch renesansu był odmienny od ducha reformacji¹⁰. W wyniku rozważań nad teologią Lutera i Kalwina niektóre z różnic wyraźnie się uwidoczniły. Nasza uwaga skupi się na zagadnieniu, w jaki sposób wyzwolenie z indywidualnych wiezów wpłynęło na strukturę charakteru miejskich klas średnich; postaramy się wykazać, że protestantyzm i kalwinizm, dając wyraz nowemu uczuciu wolności jednocześnie zrodziły ucieczkę od brzemienia wolności.

Na wstępie ukazemy, jak wyglądała ekonomiczna i społeczna sytuacja w Europie, a szczególnie w Europie środkowej na początku szesnastego wieku, następnie rozpatrzmy wpływ tej sytuacji na osobowość ludzi żyjących w tym okresie, stosunek nauk Lutera i Kalwina do tych psychologicznych czynników, a także stosunek owych nowych doktryn religijnych do ducha kapitalizmu¹¹.

W społeczeństwie średniowiecznym ekonomiczna organizacja miasta była względnie statyczna. Rzemieslnicy - począwszy od późnego średniowiecza - jednoczyli się w swych cechach. Każdy mistrz miał jednego lub dwóch czeladników, a liczba mistrzów pozostawała w określonym stosunku do potrzeb gminy. Jakkolwiek nigdy nie brakło ludzi ciężko walczących o byt, na ogół członek cechu mógł być pewien, że praca rękami zdola zarobić na życie. Jeżeli robił dobrą krzesła, buty, chleb, siodła itp., robił tym samym wszystko, co było potrzebne dla zapewnienia sobie bezpiecznego życia na poziomie tradycyjnie przypisanym do jego społecznej pozycji. Mogł polegać na swoich *dobrych uczynkach*, że użyje tutaj tego terminu nie w znaczeniu teologicznym, ale w jego prostym, gospodarczym sensie. Cechy nie dopuszczały do jakiegokolwiek silniejszej konkurencji spośród swoich członków, narzucając im współpracę przy nabywaniu surowców, w technikach produkcji i cenach wytworów. Na przekór tendencjom do idealizowania systemu cechowego a wraz z nim całości życia średniowiecznego niektórzy historycy podkreślali, że cechy zawsze były przeopojone duchem monopolistycznym, który starał się wspierać małą grupę i nie dopuszczać nowo przybyłych. Większość jednak autorów przyznaje zgodnie, że nawet bez idealizowania można stwierdzić, iż cechy opierały się na wzajemnej współpracy i oferowały swym członkom względne bezpieczeństwo¹².

Jak to podkreśla **Sombart**, średniowieczny handel był uprawiany w zasadzie przez wielką liczbę drobnych komercantów. Detal i hurt nie były jeszcze odseparowane i nawet kupcy, którzy wędrowali do obcych krajów, jak np. członkowie polnocnoniemieckiej Hanzy, trudnili się również sprzedażą detaliczną. Do końca wieku piętnastego akumulacja kapitału przebiegała również nader powoli. Tak więc drobny kupiec czuł się wówczas o wiele bardziej bezpieczny niż w sytuacji ekonomicznej, jaka nastąpiła w późnym średniowieczu, kiedy duży kapitał i monopolistyczny handel nabierały coraz większego znaczenia.

Niejedną z tych spraw, - powiada profesor Tawney o życiu w mieście średniowiecznym - *jakie dzisiaj rozstrzyga się mechanicznie, była wtedy osobista, bliska i bez pośrednia; nie było miejsca na organizację na skalę tak wielką, aby jej zasady nie miały zastosowania do jednostek, ani na doktrynę, przygluszającą wyrzuty sumienia ostatecznym argumentem celowości i skuteczności gospodarczej*.¹³

To prowadzi nas do sprawy nieodzownej dla zrozumienia sytuacji jednostki w średniowiecznym społeczeństwie, a mianowicie do *sprawy poglądów etycznych na działalność gospodarczą* nie tylko w ujęciu doktryny Kościoła katolickiego, ale i w świeckim prawodawstwie. W tym punkcie przyjmujemy naswietlenie Tawneya, nie można bowiem posadzać go ani o chęć idealizacji, ani o uromantycznianie średniowiecznego życia. Dwa były podstawowe założenia dotyczące życia gospodarczego:

interesy gospodarcze są podporządkowane istotnemu celowi życia, którym jest zbawienie, i postępowanie w dziedzinie gospodarczej jest jednym z aspektów postępowania jednostki, i ono też podlega zasadom moralności.

Następnie Tawney charakteryzuje średniowieczny pogląd na działalność ekonomiczną :

Dobra materialne są konieczne: posiadają wartość, choć drugorzędna, gdyż bez nich człowiek nie może żyć i pomagać bliźnim...

Ale jednak pobudki gospodarcze są podejrzane; ponieważ są silnymi namietnościami, ludzie obawiają się ich, ale nie są tak podli, aby je chwalić...

W teorii średniowiecznej nie ma miejsca na działalność gospodarczą nie związaną z jakimś celem moralnym, i kładzenie podwalin pod wiedzę o społeczeństwie, oparta na założeniu, że dążenie do zysku jest stałą i wymierną siłą, którą trzeba - wraz z innymi siłami przyrodzonymi - uznawać za coś nieuniknionego i oczywistego, wydawałoby się myślicielom średniowiecznym niemal równie bezsensowne lub niemoralne, jak opieranie filozofii społecznej na założeniu nieograniczonego działania takich cech ludzkich, jak instynkt walki lub płci...

Bogactwa, jak mówi Antonin Florencki, istnieją dla człowieka, a nie człowiek dla bogactwa...

Dlatego też na każdym kroku spotykamy się z ograniczeniami i ostrzeżeniami przeciw zezwalaniu motywom gospodarczym na mieszanie się do spraw najważniejszych. Człowiek ma prawo starać się posiadać tyle bogactwa, ile wymaga tego utrzymanie się według zwyczajów jego stanu; szukanie czegoś więcej jest nie przedsiębiorczością, lecz chciwością, a chciwość jest grzechem śmiertelnym. Handel jest sprawą legalną:

roznorodność zasobów naturalnych poszczególnych krajów wskazuje na to, iż był przewidziany przez

Opatrzność; ale zajmowanie się handlem jest niebezpieczne. Należy mieć pewność, że się go uprawia dla dobra

zbiorowosci i ze osiagane zyski nie przekraczaja wynagrodzenia za prace. Wlasnosc prywatna jest instytucja konieczna, przynajmniej w swiecie upadlym; ludzie pracuja wiecej i rozprawiaja mniej, gdy dobra sa prywatne, niz gdy sa wspolne, ale jest to stan, ktory trzeba tolerowac jako ustepstwo wobec ludzkiej ulomnosci, a nie uwazac za dobro samo przez sie. Idealem - gdybyz tylko natura ludzka mogla sie wzniesc ku niemu - jest komunizm. <Wspolne bowiem winno byc dla wszystkich uzywanie wszelkich dobr, istniejacych na swiecie> - pisal Gracjan w Decretum.

W najlepszym jednak razie власnosc jest ograniczona. Musi byc zdobyta w sposob legalny; musi byc w posiadaniu jak najwiecej liczby osob; musi zapewniac utrzymanie biednym; jej uzywanie musi byc w miare moznosci wspolne; posiadacze musza sie dzielic z potrzebujacymi, nawet jesli ci nie sa w zupelnej nedzy.¹⁴

Jakkolwiek przedstawione poglady mialy charakter normatywny i nie odzwierciedlaly scisle rzeczywistego zycia ekonomicznego, odbijaly jednak w pewnej mierze stan ducha sredniowiecznego spoleczenstwa.

Względna stalosc pozycji rzemieślników i kupców - charakterystyczna dla średniowiecznego miasta - zalamywala sie z wolna w poznym sredniowieczu, az zupelnie upadla w wieku szesnastym. Juz w czternastym wieku - a nawet wczesniej - zaczelo narastac zroznicowanie w obrebie cechow, ktore trwalo mimo usilnych staran, by zahamowac ten proces. Pewni czlonkowie cechu posiadali wiekszy kapital niz inni i zatrudniali pieciu do szesciu czeladnikow zamiast jednego albo dwoch. Wkrotce niektore cechy zaczely przyjmowac tylko osoby dysponujace okreslona suma kapitalow. Inne przeobrazaly sie w potezne monopole, usilujace z tych monopolistycznych pozycji ciagnac wszelkie mozliwe korzysci i eksploatowac klienta, ile sie tylko dalo. Z drugiej strony wielu zuboزالych czlonkow cechu musialo szukac zarobkow poza sfera swych tradycyjnych zajec; nieraz stawali sie pokatnymi kramarzami. Wielu z nich trafilo niezaleznosć ekonomiczna i poczucie bezpieczenstwa, mimo iz rozpaczliwie trzymali sie tradycyjnego idealu ekonomicznej niezawislosci.¹⁵

W zwiazku z takim rozwojem systemu cechowego polozenie czeladnikow stale sie pogarszalo. Podczas gdy we Wloszech i Flandrii juz w trzynastym wieku, a nawet wczesniej, powstala klasa niezadowolonych robotnikow, to sytuacja czeladnikow w cechu rzemieślniczym byla jeszcze względnie pewna. I choc nie bylo prawda, ze kazdy czeladnik mogl zostac mistrzem, wielu z nich zostawalo. Wobec tego jednak, ze rosła liczba czeladnikow przypadajaca na jednego mistrza, ze potrzebny byl coraz wiekszy kapital, aby zostac mistrzem, i coraz wiecej cechow nabieralo charakteru monopolistycznego i ekskluzywnego - coraz bardziej malaly szanse czeladnikow. Pogorszenie sie ich ekonomicznego i spolecznego polozenia objawialo sie rosnacym niezadowoleniem, tworzeniem wlasnych organizacji, strajkami, a nawet gwałtownymi powstaniem.

To, co powiedzieliśmy o potegujacym sie rozwoju kapitalistycznym cechow rzemieślniczych, jeszcze jaskrawiej daje sie zaobserwowac w handlu. Podczas gdy sredniowieczny handel opieral sie przewaznie na drobnej wymianie miedzy miastami, w trzynastym i czternastym wieku wzrosł raptownie handel narodowy i miedzynarodowy. Chociaz historycy spieraja sie co do czasu, w ktorym wielkie spolki handlowe zaczely sie rozwijac, to jednak zgadzaja sie, ze w pietnastym wieku stawaly sie one coraz potezniejsze i przekształcaly sie w monopole, ktore moca swego kapitalu zagrazaly zarowno drobnemu przedsiębiorcy, jak i konsumentowi. Reforma cesarza Zygmunta w pietnastym wieku probowala okielznac władze monopoli przy pomocy prawodawstwa. Lecz pozycja drobnego kupca stawala sie coraz bardziej niepewna; mial on dosc wplywu na to, by wysluchano jego skargi, nie dosc jednak, aby wymusic skuteczne dzialanie.¹⁶

W swoim pamflecie *O handlu i lichwie* Marcin Luter dobitnie wyrazil oburzenie i wscieklosc drobnego kupiectwa na monopole.

Maja oni caly towar pod swoja kontrola i jawnie uciekaja sie do roznych wzmiankowanych kruczkow, srubuja i obnizaja ceny, jak im sie zywnie podoba, uciskaja i niszcza, jak szczupak plotki, wszystkich drobnych kupcow, jak gdyby mieli prawo wladac stworzeniami boskimi, nie skrepowani zadnymi prawami wiary ani milosci.

Te slowa moglby Luter napisac i dzisiaj. Strach i wscieklosc, ktore klasa srednia w pietnastym i szesnastym wieku odczuwala wobec bogatych monopolistow, przypominaja pod wieloma względami wrogie uczucia do monopolistow i wielkich kapitalistow, charakteryzujace klasy srednie w naszych czasach.

Rola kapitalu rosła rowniez w przemyśle. Znakomitym przykladem jest przemysl gorniczny. Poczatkowo udzial kazdego czlonka *cechu gorniczego* byl proporcjonalny do ilosci wykonanej pracy. Jednak juz pod koniec czternastego wieku zdarzalo sie czesto, ze udzialy nalezaly do kapitalistow, ktorzy sami nie pracowali, a prace coraz czesciej wykonywali robotnicy, ktorzy otrzymywali zaplate, nie majac udzialu w zyskach przedsiębiorstwa. Podobnie rozwijal sie kapitalizm w innych dziedzinach przemyslu; jeszcze bardziej wzmoslo to tendencje wynikłe z rosnacej roli kapitalu w cechach

rzemieślniczych i w handlu: pogłębiający się rozdział między biednymi i bogatymi oraz wzrastające niezadowolone klas uboższych.

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

Mimo tych oczywistych dnowodow pomysłowości warunki chłopów zaczęły się gwałtownie pogarszać. Z początkiem szesnastego wieku faktycznie było bardzo niewiele niezależnych posiadaczy uprawianej przez siebie ziemi, którzy by mieli swych przedstawicieli w lokalnych sejmikach, co w średniowieczu było symptomem niezależności i równości klas. Znamienna większość stanowili *Hoerige* - klasa osobiste wolnych, których ziemia obłożona była jednak daniną, oni sami zaś obowiązani byli do serwitutów zależnie od umowy... Owi *Hoerige* byli sprezyna wszystkich chłopskich buntów. Ten chłop, należący do klasy średniej, żyjący w na pol niezależnej gminie sąsiadującej z panskim majątkiem, zaczął uświadamiać sobie, że wzrost danin i serwitutów przenosi go, praktycznie biorąc, do stanu pańszczyźnianego, gminie wiejska zaś zamienia w część dworskich posiadłości¹⁷.

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

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

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

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

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

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

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

Nowa funkcja rynku wywołała podobne skutki. Średniowieczny rynek był stosunkowo niewielki, a jego funkcjonowanie łatwo czytelne. Sprowadzał on popyt i podaż do prostej i konkretnej relacji. Wytwórca wiedział z grubsza, ile ma

produkowac, i mogli miec wzgledna pewnosc, ze sprzeda swoj towar za odpowiednia cene. Obecnie trzeba bylo produkowac dla coraz to wiekszego, poszerzajacego sie rynku bez mozliwosci okreslenia z gory szans sprzedazy. Nie wystarczylo zatem produkowac rzeczy pozytecznych. I choc byl to jeden z warunkow ich sprzedazy, to o tym, czy produkty dadza sie w ogole sprzedac i z jakim zyskiem, decydowaly nieprzewidywalne prawa rynku. Mechanizm nowego rynku zdawal sie przypomniec kalwinska koncepcje przeznaczenia, ktora glosila, ze jednostka musi dolozyc wszelkich staran, aby byc dobra, ale ze juz przed jej urodzeniem zostalo postanowione, czy bedzie zbawiona, czy tez nie. Rynek stal sie dniem sadu dla wytworow ludzkiego trudu.

Innym waznym czynnikiem tego procesu byla rosnaca rola konkurencji. Spoleczenstwo sredniowieczne nie bylo wprawdzie zupełnie pozbawione konkurencji, lecz feudalny system ekonomiczny opieral sie na zasadzie wspolpracy i byl kierowany - czy tez normowany - regulami, ktore ograniczaly wspolzawodnictwo. W miare wzrostu kapitalizmu owe sredniowieczne zasady coraz bardziej ustepowaly przed formula prywatnego przedsiebiorstwa. Kazdy musi isc naprzod i probowac szczescia. Musi plynac albo utonac. Inni nie sprzymierzali sie z nim we wspolnym przedsiwzięciu, lecz stawali sie konkurentami, i czesto zdarzalo sie, ze mial on do wyboru albo zniszczyc ich, albo zostac zniszczony²¹.

Oczywiscie rola kapitalu, rynku i konkurencji indywidualnej w szesnastym wieku nie byla jeszcze tak doniosla, jak miala sie stac pozniej. Do tego czasu jednak wytworzyly sie juz wszystkie decydujace elementy nowoczesnego kapitalizmu wraz z ich psychologicznym wplywem na jednostke.

Oprocz opisanej przez nas jednej strony obrazu byla jeszcze i druga: kapitalizm wyzwalal jednostke. Uwalnial czlowieka od reglamentacji systemu cechowego, pozwalajac mu stanac na wlasnych nogach i samemu probowac szczescia. Czlowiek stal sie panem swego losu, sam ryzykowal, sam wygrywal. Indywidualny wysilek prowadzil do sukcesu i do ekonomicznej niezawislosci. Pieniadz stal sie poteznym czynnikiem zrownania ludzi i okazal sie mocniejszy niz urodzenie i kasta.

Ten aspekt kapitalizmu zaczynal sie we wczesnym okresie, o ktorym tu mowa, dopiero rozwijac. Wieksza role odegral on w niewielkiej grupie kapitalistow niz w sredniej klasie miejskiej. A jednak, nawet w owczesnych granicach swego oddzialywania, wywarl on doniosly wplyw na ksztaltowanie sie osobowosci czlowieka.

Jesli sprobujemy teraz podsumowac nasze rozważania nad wplywem przemian ekonomicznych i spolecznych na jednostke w pietnastym i szesnastym wieku, uzyskamy nastepujacy obraz:

Znajdujemy te sama dwuznaczna wolnosc, ktora analizowalismy poprzednio. Jednostka wyswobadza sie z ekonomicznych i politycznych wiezow. Zyskuje takze wiecej pozytywnej wolnosc i dzieki swej czynnej i niezaleznej roli, jaka ma odgrywac w nowym systemie. Ale jednoczesnie uwalnia sie od wiezow, ktore zapewnialy jej bezpieczenstwo i poczucie przynaloznosci. Skonczylo sie zycie w zamknietym swiecie, ktorego osrodkiem byl czlowiek; swiat zatracil granice, a jednoczesnie stal sie grozny. Tracac swc ustalone miejsce w zamknietym swiecie, czlowiek nie znajduje odpowiedzi na pytanie o sens zycia; w rezultacie nawiedzaja go watpliwosci co do niego samego oraz celu jego zycia. Groza mu potezne, ponadosobowe sily: kapital i rynek. Jego stosunek do bliznich, z ktorych kazdy jest potencjalnym rywalem, stal sie wrogi i oziebly; jest wolny - co znaczy, ze jest sam, odosobniony, zewszad zagrozony. Nie majac bogactw ani wladzy, jaka posiadal kapitalista czasow odrodzenia, utracil takze poczucie jednosci z ludzmi i z wszechswiatem, czuje sie przytloczony swiadomoscia swojej wlasnej nicosci i bezradnosci. Raj zostal ostatecznie utracony, jednostka znalazla sie sama w obliczu swiata - obcy przybysz, rzucony na pastwe bezkresnego, groznego swiata. Z nowa wolnoscia wiaza sie nieuchronnie narodziny glebokiego uczucia niepewnosci, niemocy, zwatpienia, samotnosci i leku. Uczucia te musza byc zlagodzone, jezeli dzialanie jednostki ma byc uwiecznione powcdzeniem.

3.2. Okres Reformacji.

Na tym etapie rozwoju rodzi sie luteranizm i kalwinizm. Nie byly to religie bogatych klas wyzszych, lecz miejskiej klasy sredniej i biedoty oraz chlopstwa. Nowe religie przemawialy do tych wlasnie grup, poniewaz dawaly wyraz zarowno nowemu uczuciu wolnosc i niezaleznosci, jak i nurtujacemu je uczuciu niemocy i leku. Lecz nowe doktryny religijne byly czymś wiecej niz sformulowaniem i wyrazem urzuc zrodzonych w przemianach porzadku ekonomicznego. Przez swe nauki jeszcze bardziej potegowaly te uczucia, a rownoczesnie ofiarowaly rozwiazanie pozwalajace jednostce uporac sie z uczuciem zagrozenia i niepewnosci, ktore inaczej bylyby nie do zniesienia.

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

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

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

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

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

1. temu, że społeczna pozycja wódza jest typowa dla warunków kształtujących osobowość całej grupy;
2. temu, że dzięki przypadkowym okolicznościom, w jakich się wychował, i indywidualnym doświadczeniom rozwinęły się u niego w wysokim stopniu te same rysy, które grupie stworzyła jej pozycja społeczna.

Analizując psychologiczne znaczenie doktryn protestanckiej i kalwńskiej nie będziemy rozważać problemu osobowości Lutera i Kalwina, lecz psychologiczne sytuacje klas społecznych, w których ich idee znajdowały oddźwięk. Zanim przystąpimy do rozważań nad luterancką teologią, wspomnę tylko pokrótce, że Luter jako człowiek był typowym przedstawicielem *charakteru autorytarnego*, który scharakteryzujemy później. Osobowość Lutera, który był wychowany przez niezwykle surowego ojca i nie zaznał jako dziecko ani miłości, ani bezpieczeństwa, rozdarła była wiecznie ambiwalentnym stosunkiem wobec autorytetu; nienawidził go i buntował się przeciw niemu, a jednocześnie podziwiał go i skłonny był mu ulegać. Przez całe życie istniał dla niego zawsze jeden autorytet, któremu się przeciwstawiał, i drugi, dla którego żywił podziw młodości był to ojciec i byli przełożeni w klasztorze, później - papież i książęta. Przepelniała go uczucie niezmiennego osamotnienia, niemocy, ułomności, a równocześnie żądza panowania. Dreczyły go zwątpienia, jakie mogą dreczyć tylko porywczy charakter - i nieustannie poszukiwał czegoś, co by dało mu poczucie wewnętrznego bezpieczeństwa i uwolniło od tortury niepewności. Nienawidził innych, w szczególności motłochu, nienawidził siebie, nienawidził życia - a z całej tej nienawości wylańczało się namiętne i rozpaczliwe pragnienie zaznania miłości. Cała jego istota była przepojona lekiem, zwątpieniem i poczuciem wewnętrznego osamotnienia, i z takich to osobistych podstaw wyszedł na przywódce grup społecznych, które psychologicznie znajdowały się w bardzo podobnej sytuacji.

Konieczna jest tu jedna uwaga, dotycząca metod analizy. Otóż wielka analiza psychologiczna czyjejs myśli czy ideologii zmierza do zrozumienia psychologicznych źródeł, z których owe myśli czy idee wypływają. Pierwszym warunkiem takiej analizy jest pełne zrozumienie logicznego kontekstu danej idei oraz tego, co jej twórca świadomie pragnie wypowiedzieć. Wiemy jednak, że człowiek nawet subiektywnie szczerzy często może nieswiadomie powodować się innym motywem niż ten, którym we własnym mniemaniu się kieruje; że może posługiwać się idea, implikująca logicznie określone znaczenie, która jednak dla niego podświadomie oznacza coś, co od tego *oficjalnego* znaczenia odbiega. A dalej, wiadomo, że człowiek usiłuje zharmonizować sprzeczności w swych odczuciach przy pomocy konstrukcji ideologicznych albo też stara się ukryć tłumione przez siebie myśli z pomocą racjonalizacji wyrażającej właśnie ich przeciwieństwo. Zrozumienie funkcjonowania czynników nieświadomych nauczyło nas być sceptycznym wobec słów i nie poprzestawać na ich pozornym znaczeniu.

Analiza idei ma do spełnienia dwa główne zadania: jedno to wyznaczenie doniosłości, jaką określona idea ma dla całości danego systemu ideologicznego; drugie - to określenie, czy mamy do czynienia z racjonalizacją, która odbiega od rzeczywistego znaczenia myśli. Oto pierwszy przykład: w ideologii Hitlera olbrzymią rolę odgrywało akcentowanie niesprawiedliwości traktatu wersalskiego i prawda jest, że traktatem tym był Hitler rzeczywiście oburzony. Analizując jednak całą jego polityczną ideologię widzimy, że jej podstawa jest usilne dążenie do władzy i podbojów i choć świadomie przykłada on wielką wagę do pokrzywdzenia Niemiec, faktycznie myśl ta znaczy niewiele w całości kształcie jego systemu. Jako przykład różnicy między świadomie założonym znaczeniem idei a ich rzeczywistym sensem psychologicznym może służyć analiza doktryny Lutera, którą zajmujemy się w tym rozdziale.

Powiadamy, że jego stosunek do Boga to uległość oparta na bezsilności człowieka. On sam mówi o niej jako o uległości dobrowolnej, zrodzonej nie ze strachu, lecz z miłości. Logicznie zatem biorąc można dowodzić, że nie jest to uległość. Psychologicznie jednak z całej struktury myśli Lutera wynika, że ta jego miłość czy wiara faktycznie jest uległością; że choć świadomie zakłada on dobrowolny i pełen miłości charakter swego *podporządkowania* Bogu, nurtuje go uczucie bezsilności i ulomności, które sprawia, że istota jego stosunku do Boga jest uległość. (Zupełnie tak samo, jak masochistyczna zależność jednej osoby od drugiej bywa często w świadomości uważana za *miłość*.) Dlatego z punktu widzenia analizy psychologicznej nie ma większego znaczenia zastrzeżenie, że Luter mówi coś innego niż to, co w naszym mniemaniu ma na myśli (choć nieswiadomie). Sądźmy, że pewne sprzeczności jego systemu dadzą się zrozumieć jedynie przy pomocy analizy psychologicznego sensu jego koncepcji.

W następującej niżej analizie doktryn protestanckich starałem się interpretować je zgodnie z ich znaczeniem w kontekście całego systemu. Nie przytaczam tu cytatów, które mogłyby stać w sprzeczności z niektórymi ideami Lutera albo Kalwina, jeśli jestem przekonany, że ani ich waga, ani znaczenie nie mogą prowadzić do rzeczywistych sprzeczności. Ale interpretacja, jaką daję, nie opiera się na metodzie wylawiania poszczególnych zdań, które by odpowiadały mojej koncepcji, lecz na zbadaniu całego systemu Lutera i Kalwina i jego bazy psychologicznej, a z kolei na interpretacji pojedynczych elementów w świetle psychologicznej struktury całego systemu.

Jeśli pragniemy zrozumieć, co było nowe w doktrynach reformacji, musimy przede wszystkim zastanowić się nad istotą średniowiecznej teologii Kościoła²². Probując to zrobić, napotykamy tę samą metodologiczną trudność, o jakiej była mowa w związku z takimi pojęciami, jak *społeczeństwo średniowieczne* i *społeczeństwo kapitalistyczne*. Podobnie jak w dziedzinie gospodarczej nie istnieją nagle przemiany z jednej struktury w drugą, tak samo nie ma gwałtownych zmian w dziedzinie teologii. Niektóre doktryny Lutera i Kalwina są tak podobne do doktryn średniowiecznego Kościoła, że nieraz trudno dojrzec między nimi jakąkolwiek istotną różnicę. Podobnie jak protestantyzm i kalwinizm, Kościół katolicki zawsze przeczył temu, jakoby człowiek mógł osiągnąć zbawienie jedynie mocą własnych cnot i zasług, by mógł obejść się bez łaski Bożej jako niezbędnego środka tego zbawienia. Mimo jednak wszystkich tych czynników wspólnych dla nowej i starej teologii duch Kościoła katolickiego był zasadniczo odmienny od ducha reformacji, szczególnie w odniesieniu do problemu ludzkiej godności i wolności, a także wpływu działań człowieka na jego los.

Teologii katolickiej w ciągu długiego okresu poprzedzającego reformację charakteryzowały określone zasady:

- nauka, że natura ludzka, chociaż skazana przez grzech Adama, z przyrodzenia zmierza ku dobru;
- że człowiek ma wolną wolę, aby mógł poznać tego dobra;
- że własny wysiłek człowieka ma znaczenie dla jego zbawienia i że grzesznik może być zbawiony dzięki sakramentom kościelnym, które zawdzięczamy śmierci Chrystusa.

A jednak niektórzy spośród najbardziej reprezentatywnych teologów, tacy jak **Augustyn** i **Tomasz z Akwinu**, jakkolwiek podzielali wymienione poglądy, to jednocześnie głosili nauki całkowicie odmienne duchem. Chociaż więc **Tomasz z Akwinu** głosi naukę o przeznaczeniu, nigdy nie przestaje kłaść nacisku na wolną wolę jako na jedną ze swoich podstawowych tez. Dla pogodzenia rozbieżności między nauką o wolności a nauką o przeznaczeniu zmuszony jest uciec się do najbardziej skomplikowanych konstrukcji i chociaż konstrukcje te nie zdają się zadowalająco rozwiązywać sprzeczności, nie cofa się on przed nauką o wolnej woli i aktywności ludzkiej jako czynnikach przyczyniających się do zbawienia człowieka, choćby wola sama przez się wymagała wsparcia łaski Boskiej²³.

Na temat wolności woli **Tomasz z Akwinu** mówi, że twierdzenie, jakoby człowiek nie był wolny w swych postanowieniach, byłoby zaprzeczeniem istoty natury Boskiej i ludzkiej i że człowiek może nawet odmówić przyjęcia łaski ofiarowanej mu przez Boga²⁴.

Inni teologowie silniej niż **Tomasz z Akwinu** kładli nacisk na rolę wysiłku człowieka w dziele zbawienia. Według Bonawentury intencją Boga jest obdarzenie człowieka łaską, lecz otrzymują ją jedynie ci, którzy dzięki swym zasługom będą do niej przygotowani.

Tendencja ta narastała w ciągu trzynastego, czternastego i piętnastego wieku w systemach **Dunsa Szkota**, **Ockhama** i **Biel**, a rozwój jej jest szczególnie ważny dla zrozumienia nowego ducha reformacji, zwłaszcza od czasu, kiedy Luter skierował swe ataki przeciw scholastykom późnego średniowiecza, których nazywał *Sautheologen* (*parszywymi teologami*).

Duns Szkot akcentował znaczenie woli. Wola jest wolna. Urzeczywistniając swą wolę człowiek urzeczywistnia swoje indywidualne "ja", a samo to urzeczywistnienie stanowi najwyższą satysfakcję jednostki. Skoro zaś owa wola jest aktem indywidualnego "ja" za sprawą Boga, to nawet Bóg nie ma bezpośredniego wpływu na decyzje człowieka.

Biel i **Ockham** kładli nacisk na rolę zasług człowieka jako warunku zbawienia, i wprawdzie oni także mówią o pomocy Boskiej, ale rezygnują z przypisywania jej zasadniczego znaczenia, co czyniły dawniejsze doktryny²⁵. **Biel** uważa, że człowiek jest wolny i może zawsze zwrócić się do Boga, którego łaska niesie mu pomoc. **Ockham** nauczał, że natura ludzka nie została naprawdę skazana przez grzech; według niego grzech jest tylko pojedynczym aktem, który nie zmienia istoty człowieka. **Sobór trydencki** stwierdza bardzo wyraźnie, że wolna wola współpracuje z łaską Boga, lecz może równie dobrze powstrzymać się od tej współpracy²⁶. Obraz człowieka przedstawiony przez Ockhama i innych późnych scholastyków ukazuje go nie jako biednego grzesznika, lecz jako istotę wolną, która z samej swojej natury jest zdolna do wszystkiego, co dobre, i której wola nie jest zależna od sił przyrody ani żadnych innych sił zewnętrznych.

Zwyczaj kupowania odpustu, który odgrywał w późnym średniowieczu coraz większą rolę i przeciwko któremu Luter skierował jeden ze swych głównych ataków, wiązał się z coraz mocniejszym podkreśleniem woli człowieka i przydatności ludzkiego wysiłku. Kupienie odpustu od emisariusza papieskiego zwalniało człowieka od kary doczesnej, która traktowana jako substytut kary wiecznej i - jak zwrócił uwagę **Seeberg**²⁷ - człowiek ów miał pełne prawo oczekiwać, że wszystkie grzechy będą mu odpuszczone.

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

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

Rekapitulując:

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

Właśnie dzięki swemu podobieństwu do Boga ludzie mogli czuć się wzajemnie zbratani i równi. W późnym średniowieczu, w związku z początkami kapitalizmu zaczął narastać zamęt i niepewność, ale jednocześnie coraz bardziej umacniały się tendencje akcentujące rolę woli i ludzkiego wysiłku. Możemy przyjąć, że zarówno filozofia odrodzenia, jak doktryna katolicka późnego średniowiecza odbijały ducha tych grup społecznych, którym pozycja ekonomiczna dawała poczucie siły i niezależności. Z drugiej strony, teologia luteraska wyrażała ducha klas średnich, które walczyły z władzą Kościoła i niechętnie nowej klasie pieniądza, czuły się zagrożone narastaniem kapitalizmu i ulegały poczuciu bezsilności i znikomości jednostki.

System Lutra - w tym, w czym odbiega od katolickiej tradycji - ma dwa aspekty, z których w krajach protestanckich podkreśla się zwykle jeden. Wskazuje się, że Luter obdarzył człowieka niezależnością w sprawach religii, że pozbawił Kościół władzy, a przyznał ją jednostce; że w jego koncepcji wiara i zbawienie są subiektywnym doświadczeniem indywidualnym, przy czym cała odpowiedzialność spada na jednostkę, żadną zaś na władzę, która mogłaby dać człowiekowi to, czego on sam nie może osiągnąć. Słusznie chwali się ten aspekt nauk Lutra i Kalwina, gdyż doktryny ich stały się źródłem rozwoju politycznej i duchowej wolności w nowożytnym społeczeństwie; rozwoju, który szczególnie w krajach anglosaskich nieodłącznie wiązał się z ideami purytanizmu.

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

Luter wychodzi z założenia, że w naturze człowieka tkwi zło wrodzone, które kieruje jego wolę w stronę złego i uniemożliwia mu spełnienie jakiegokolwiek dobrego uczynku w oparciu o własną naturę. Człowiek jest z natury zły i występny (*naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura*). Deprawacja ludzkiej natury i niemożność wyboru słusznej drogi jest jedną z fundamentalnych koncepcji całego systemu Lutra. W tym duchu rozpoczyna on komentarz do listu Pawła do Rzymian: Istota tego listu jest: zniszczyć, wykorzenić i unicestwić wszelką mądrość i sprawiedliwość ciała, choćby się wydawały one - w naszych i cudzych oczach - jak najbardziej godne uwagi i szczerze... Chodzi o to, żeby nasza sprawiedliwość i mądrość, które roztaczają się przed naszymi oczami, zostały zniszczone i wykorzenione z naszych serc i z naszego pełnego próżności "ja"³⁰.

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

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

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

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

Luter oświadcza, że:

jeśli nie chce się tego tematu (wolnej woli) całkowicie pomijać (co byłoby najbezpieczniejsze i najbardziej religijne), to z czystym sumieniem można głosić, iż należy ten temat poruszać tylko o tyle, o ile u człowieka dopuszcza się istnienie *wolnej woli* nie w stosunku do tych, którzy są nad nim, ale jedynie w stosunku do istot,

które są nżej od niego... Człowiek zwrócony ku Bogu nie ma wolnej woli, jest jencem, niewolnikiem i sluga albo woli Boga, albo woli Szatana.³²

Doktryny głoszące, że człowiek jest bezsilnym narzędziem w ręku Boga i jest zły z natury, że jedynym jego zadaniem jest poddanie się woli Boskiej, a Bóg może go zbawić w wyniku niepojętego aktu sprawiedliwości, nie mogły stanowić ostatecznej odpowiedzi człowieka tak nekanej rozpacz, lekiem i zwątpieniem, a jednocześnie tak zarliwie pragnącego pewności, jak Luter. W końcu znalazł on odpowiedź na swoje wątpliwości. W roku 1518 przyszło nagle oświecenie. Człowiek nie może być zbawiony mocą Swoich cnót. Nie powinien nawet zastanawiać się, czy uczynki jego podobają się Bogu, czy nie; może jednak mieć pewność zbawienia, jeżeli ma wiarę. Wiara dana jest człowiekowi przez Boga; z chwila kiedy człowiek osobście ponad wszelką wątpliwość doświadczył wiary, może być pewien zbawienia. W tym stosunku do Boga jednostka jest z natury rzeczą tylko odbiorcą. I dopiero kiedy człowiek zazna łaski Boskiej doświadczywszy wiary, natura jego zmienia się, bowiem w akcie wiary jednoczy się z Chrystusem, a sprawiedliwość Chrystusowa zastępuje jego własną, zatraconą przez upadek Adama. Człowiek jednak nigdy w ciągu swego życia nie może stać się całkowicie cnotliwy, bowiem jego przyrodzone zło nigdy nie może zniknąć zupełnie.³³

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

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

Jaki zachodzi związek między doktrynami Lutera a sytuacja psychologiczna wszystkich ludzi u schyłku średniowiecza, z wyjątkiem bogatych i możnych? Jak widzimy, stary porządek załamywał się. Jednostka utraciła gwarancję pewności i zaczęły jej zagrozić nowe siły ekonomiczne - kapitaliści i monopole. Zasada korporacji zastąpiła zasadę konkurencji, niższe klasy zaczęły odczuwać nacisk wzrastającej eksploatacji. Luteranizm przemawiał do klas niższych inaczej niż do średnich. Biedota w miastach, a jeszcze bardziej chłopstwo znalazły się w rozpaczliwej sytuacji. Eksploatowano je w sposób bezlitosny pozbawiając tradycyjnych praw i przywilejów. Ogarnięte duchem rewolucyjnym dawały temu wyraz w buntach chłopskich i rewolucyjnych ruchach miejskich. Ewangelia wyrażała ich nadzieje i oczekiwania, tak jak we wczesnym chrześcijaństwie wyrażała nadzieje i oczekiwania niewolników i wyrobników, którym przewodziła w szukaniu wolności i sprawiedliwości. Atakując tedy autorytety, czyniąc słowo Ewangelii osrodkiem swojej nauki, Luter apelował zarazem do owych opornych mas, podobnie jak czyniły to przed nim inne ruchy religijne o charakterze ewangelicznym.

Chociaż Luter aprobował okazywaną mu przez owe masy lojalność i popierał je, mógł postępować tak tylko do pewnej granicy; musiał zerwać przymierze, kiedy chłopci nie ograniczyli się do atakowania władzy Kościola czy też do skromnych postulatów poprawy swego losu. Zaczeli stawiać się klasa rewolucyjna, grożąca obaleniem wszelkiej władzy i zburzeniem podstaw porządku społecznego, w którego utrzymaniu klasa średnia była żywo zainteresowana. Mimo bowiem wszystkich opisanych uprzednio trudności klasa średnia - nawet jej warstwa niższa - musiała bronić swych przywilejów wobec zadan biedoty; dlatego też była zdecydowanie wrogo nastawiona wobec ruchów rewolucyjnych, które nie tylko zmierzały do obalenia przywilejów arystokracji, Kościola i monopoli, ale godziły także w przywileje klasy średniej.

Pozycja klasy średniej pomiędzy bogaczami a biedotą sprawiała, że jej reakcje były złożone i pod wieloma względami sprzeczne. Pragnęła przestrzegać prawa i porządku, a przecież sama była życiowo zagrożona przez narastający kapitalizm. Nawet ci spośród klasy średniej, którym powodziło się najlepiej, nie byli tak zamożni i wpływowi jak mała grupa kapitalistów. Musieli twardo walczyć, aby się utrzymać i iść z postępem czasu. Luksusy klasy posiadającej wzmagaly ich poczucie małości, napawaly zazdrością i oburzeniem. Ogólnie biorąc, upadek porządku feudalnego i wzrost kapitalizmu klasom średnim bardziej zagroził, niż pomógł.

Skreślony przez Lutera wizerunek człowieka był właśnie odzwierciedleniem tego dylematu. Człowiek jest wolny od wszelkich więzów wiążących go z władzą duchową, lecz właśnie ta wolność czyni go samotnym, napelnia lekiem, uczuciem znikomości i bezsilności. I oto ta wolna, odosobniona jednostka zmiądzona zostaje doświadczeniem swej indywidualnej znikomości. Teologia Lutera daje wyraz temu uczuciu bezradności i zwątpienia. Obraz człowieka, narysowany przez niego w kategoriach religijnych, przedstawia sytuację jednostki, kształtowaną przez aktualną ewolucję społeczną i ekonomiczną. Członek klasy średniej stał równie bezradnie w obliczu nowych sił ekonomicznych, jak bezradnie - według Lutera - stoi człowiek w obliczu Boga.

Ale Luter nie tylko wydobyl uczucie znikomości, nurtujące te klasy społeczne, do których zwracał się w swoich kazaniach. Dal im także rozwiązanie. Należało nie tylko pogodzić się z własną znikomością, ale poniżyć się do ostateczności, wyrzec wszelkiego śladu indywidualnej woli i wyprzec się swej jednostkowej siły - wtedy człowiek może żyć nadzieją, że będzie miły Bogu. Stosunek Lutera do Boga był jedną wielką uległością. W kategoriach psychologii jego koncepcja wiary znaczyła tyle: jeżeli poddasz się zupełnie, jeżeli uznasz swoją jednostkową znikomość, wówczas wszechmocny Bóg gotów cię umilować i zbawić. Jeżeli przez zupełne przekreślenie swej osoby wyzbedziesz się swojego indywidualnego "ja" z wszystkimi jego wadami i zwątpieniami, wówczas wyzwolisz się z poczucia własnej nicności i będziesz mógł uczestniczyć w chwale Bożej. W ten sposób, wyzwalając ludzi spod władzy Kościola, Luter poddał ich władzy daleko bardziej tyrańskiej, a mianowicie władzy Boga, który zadał zupełnej uległości człowieka i unicestwienia jego indywidualnego "ja" jako zasadniczego warunku zbawienia. *Wiara Lutera było przekonanie, że można być kochanym tylko pod warunkiem poddania się* - rozwiązanie, mające wiele wspólnego z zasadą zupełnego podporządkowania się jednostki państwu i *wodzowi*.

Miłość i nabożny lek Lutera wobec władzy znajduje również wyraz w jego przekonaniach politycznych. Wprawdzie walczył on przeciw władzy Kościola i oburzał się na nową klasę posiadającą, której część stanowiły wyższe warstwy hierarchii kościelnej; wprawdzie popierał do pewnego momentu rewolucyjne tendencje chłopstwa; niemniej domagał się, i to w sposób jak najbardziej drastyczny, podporządkowania się władzy świeckiej, tj. władzy księcia. Nawet jeśli stojący u władzy są zli albo wyrzuci z wiary, to mimo to władza i jej moc jest dobra i dana od Boga... Dlatego gdzie tylko istnieje władza i gdzie tylko ona rozkwita, tam ona trwa i trwać będzie, bowiem Bóg tak zarządził.²⁴ Lub w innym miejscu:

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

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

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

Zarówno osobowość Lutera, jak jego nauki wykazują dwuznaczny stosunek wobec władzy. Z jednej strony władza świecka oraz tyrania Boga budzą w nim nabożny lek, z drugiej zaś - buntuje się on przeciwko władzy Kościola. Ta sama dwuznaczność wykazuje w swojej postawie wobec mas. Póki buntują się w granicach przezeń ustalonych, jest z nimi.

Kiedy jednak atakują władze, która on uznaje, wtedy bierze górę nienawisc i pogarda dla mas. W rozdziale poświęconym psychologicznemu mechanizmowi ucieczki wykazemy, że to umiłowanie władzy idące w parze z nienawiscia do tych, którzy są jej pozbawieni, stanowi typowy rys *charakteru autorytarnego*.

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

Teologia Kalwina, która miała później stać się równie ważna w krajach anglosaskich, jak luteranska w Niemczech; jest w zasadzie - zarówno teologicznie, jak psychologicznie - przesiąknięta tym samym duchem. Wprawdzie i Kalwin przeciwstawia się władzy Kościoła i ślepej akceptacji jego doktryn, ale religia w jego mniemaniu wyrosła z bezsilności człowieka; upokorzenie się i zdławienie pychy ludzkiej - oto motyw przewodni całokształtu jego idei. *Ten tylko, kto gardzi tym światem, może oddać się przygotowaniu do świata przyszłego*³⁶.

Kalwin poucza nas, że winniśmy się upokorzyć i że to samoponizowanie staje się źródłem ufnosci w potęgę Boga. Bowiem nic nas tak nie pobudza do pokładania całej naszej ufnosci i spokoju umysłu w Panu, jak niewiara w nas samych i lek zrodzony ze świadomości naszej własnej nędzy.³⁷

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

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

Człowiek nie powinien zmierzać do cnoty gwoli jej samej. Nie doprowadziłoby to do niczego poza próżnością.

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

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

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

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

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

Do tej klasy społecznej kalwinizm apelował od strony psychologicznej, podobnie jak omówiony uprzednio luteranizm. Dawał on wyraz uczuciu wolności, lecz zarazem uczuciu znikomosci i bezsilności jednostki. Ukazywał wyjście, pouczając człowieka, że nadzieja odzyskania poczucia bezpieczeństwa leży w upokorzeniu się i całkowitej uległości.

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

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

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

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

Teoria predestynacji Kalwina ma jeszcze jedną implikację, której zdecydowanie nie należy pomijać, jako że odżyła w najjaskrawszej postaci w ideologii hitlerowskiej: jest to **zasada fundamentalnej nierówności ludzi**. Dla Kalwina istnieją bowiem dwa rodzaje ludzi - zbawionych oraz przeznaczonych na wieczne potępienie. To, że los ich został przesadzony, zanim się jeszcze urodzili, i że są niezdolni odmienić go, cokolwiek by w swoim życiu uczynili albo nie uczynili, zaprzecza zasadniczo równości rodzaju ludzkiego. Ludzie zostali stworzeni nierównymi. Zasada ta zakłada również brak solidarności między ludźmi, gdyż odrzuca czynnik będący najsilniejszą jej podstawą: równość losów ludzkich. Kalwinisci w swej naiwności myśleli, że to oni są wybrancami, wszystkich zaś pozostałych Bóg skazał na potępienie. Oczywiście, tego rodzaju wiara z punktu widzenia psychologicznego oznaczała głęboką pogardę i nienawiść do pozostałych istot ludzkich - prawdę powiedziawszy - tę samą nienawiść, którą przypisywali Bogu. Choć myśl nowożytna coraz wyraźniej opowiadała się za równością ludzi, zasada kalwińska nigdy nie została całkowicie wyeliminowana. Doktryna głosząca, że ludzie są sobie zasadniczo nierówni ze względu na swe rasowe pochodzenie, potwierdza tę zasadę, racjonalizując ją odmiennie. Implikacje psychologiczne są te same.

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

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

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

Wysiłek ma w doktrynie Kalwina jeszcze jedno psychologiczne znaczenie. Fakt, że człowiek nie ustawał w wysiłkach i że odnosił sukcesy zarówno w sferze moralnej, jak i w świeckim działaniu, świadczył mniej lub bardziej wyraźnie o przynależności do wybranych. **Irracjonalność takiego przymusowego wysiłku polega na tym, że działanie to nie zmierza do osiągnięcia pożądanego celu, lecz służy jako wskaźnik, czy zajdzie lub nie zajdzie coś, co już z góry zostało zdeterminowane i na co człowiek nie ma żadnego wpływu**. Mechanizm taki jest znana cecha **nerwicy natrectwa**. Tego rodzaju osoby, w obawie o wynik jakiegoś ważnego przedsięwzięcia, czekając na rezultat skłonne są liczyć okna domów albo drzewa na ulicy. Jeżeli liczba wypadnie parzysta, dana osoba czuje, że wszystko pójdzie gładko; jeżeli wypadnie nieparzysta, jest to znak, że się nie powiedzie. Często wątpliwości te nie odnoszą się do jednego szczególnego przypadku, lecz do całego życia i wtedy człowieka opanowuje nieodparty przymus szukania **znaków**. Często zresztą człowiek nie uświadamia sobie związku między liczeniem kamieni, układaniem pasjansa, hazardem itp. a swym lekiem i zwątpieniem. Może klaskać pasjansa powodowany nieokreślonym bliżej uczuciem niepokoju, i jedynie badanie mogłoby odsłonić ukrytą funkcję jego aktywności: ujawnienie przyszłości.

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

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

Te nowa postawa, według której praca i wysiłek stanowią cel sam w sobie, można uznać za najdonioslejszą zmianę psychologiczną, jaka zaszła w człowieku od końca średniowiecza. W każdym społeczeństwie człowiek, jeśli chce żyć, musi pracować. Wiele społeczeństw rozwiązało ten problem zaprzęgając do pracy niewolników, pozwalając w ten sposób wolnemu człowiekowi na oddawanie się **szlachetniejszym** zajęciom. W społeczeństwach takich praca nie była

czymś godnym wolnego człowieka. Także w średniowiecznym społeczeństwie ciężar pracy był nierówno rozdzielony między różne klasy w hierarchii społecznej i niemal było w tym bezwzględne wyzyskanie. Lecz postawa wobec pracy była odmienna od tej, jaka rozwinęła się później, w erze nowożytnej. Praca nie była jeszcze pojęciem abstrakcyjnym, oznaczającym wytwarzanie rzeczy użytecznych, które można było z zyskiem sprzedać na targu. Pracowano zgodnie z konkretnym zamówieniem i dla konkretnego celu: zarobienia na życie. Jak to szczególnie wykazał Max Weber, nie trzeba było pracować gorliwiej, aniżeli to było niezbędne dla utrzymania tradycyjnego standardu życiowego. Wydaje się, że pewnym grupom średniowiecznego społeczeństwa praca dawała satysfakcję jako realizacja ich zdolności twórczych; ale wielu ludzi pracowało, ponieważ musiało pracować, i czuło, że ta konieczność jest wynikiem nacisku zewnętrznego. Nowe w nowożytnym społeczeństwie było to, że ludzie przynaglali do pracy nie tyle ów zewnętrzny nacisk, ile przymus wewnętrzny, który kazał im pracować tak, jak w innych społeczeństwach mógłby kazać ludziom pracować jedynie bardzo surowy władca.

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

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

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

Wrogość i uraza znajdowały również wyraz w charakterze stosunku do innych ludzi. Główna forma, jaką przybierały, było oburzenie moralne, rzecz niezmiernie charakterystyczna dla niższych klas średnich od czasów Lutra aż po Hitlera. Ilekroć wchodziła w grę zazdrość wobec bogatych, możnych i używających życia, klasa ta racjonalizowała swą urazę i zawiść pod postacią moralnego oburzenia i przekonania, że tych wywyższonych spotka kara w postaci wiecznego cierpienia⁴⁸. To wrogię napięcie skierowane przeciw drugim znalazło jeszcze inny wyraz. Rządy Kalwina w Genewie odznaczały się podejrzliwością i wrogością wszystkich wobec wszystkich i trudno byłoby w tym despotycznym reżimie

odnalezc ducha milosci i braterstwa. Kalwin nie ufal bogatym, a jednocześnie nie miał litości dla biedoty. W późniejszym rozwoju kalwinizmu często pojawiały się zarówno przestrogi przed przyjaznym stosunkiem wobec obcych, jak i okrucieństwo wobec biednych i ogólna atmosfera podejrzliwości⁴⁹.

Poza przetrzuceniem na Boga własnej wrogości i zawisci i ich bezpośredniej ekspresji w postaci oburzenia moralnego, jeszcze innym wyrazem wrogości było zwrócenie jej przeciwko sobie samemu. Widzieliśmy, jak gorliwie obaj, zarówno Luter jak i Kalwin - akcentowali, że człowiek jest zły, i uczyli ponizania się i upokarzania, jako podstawy wszelkich cnót. Świadomie chodzili im na pewno jedynie o największy stopień pokory. Ale nikt, komu nie są obce psychologiczne mechanizmy samooskarżenia i samoponizania, nie może mieć wątpliwości, że ten rodzaj *pokory* ma swoje źródło w gwałtownej nienawiści, która z tej czy innej przyczyny zahamowana jest w swym dążeniu na zewnątrz i działa przeciw własnemu "ja". Aby w pełni zrozumieć to zjawisko, trzeba sobie uświadomić, że postawy wobec innych i wobec siebie samego bynajmniej nie są sprzeczne, lecz w zasadzie przebiegają równolegle. Kiedy jednak wrogość wobec innych bywa często świadoma i można ją otwarcie wyrazić, wrogość wobec siebie samego bywa (z wyjątkiem przypadków patologicznych) nieswiadoma i znajduje wyraz w formach pośrednich i zrationalizowanych. Jedną formą jest mocne podkreślenie przez człowieka jego własnej niegodziwości i znikomości, o czym była już mowa; inna kryje się pod maską sumienia albo obowiązku. I tak jak istnieje pokora nie mająca nic wspólnego z nienawiścią do samego siebie, podobnie istnieją autentyczne wymagania sumienia oraz poczucie obowiązku nie wyrosłe z wrogości. To autentyczne sumienie jest częścią zintegrowanej osobowości, a posłuch wobec niego stanowi afirmację całego "ja". Jednak poczucie *obowiązku*, które w postaci religijnych czy świeckich racjonalizacji opanowało życie nowożytnego człowieka od czasów reformacji po dzień dzisiejszy, zostało mocno zabarwione wrogością wobec samego siebie. *Sumienie* to nic innego, jak poganiacz niewolników, którego człowiek sam sobie narzucił. Ono to popędza człowieka do działania zgodnie z pragnieniami i celami, które człowiek uważa za swoje, podczas gdy w istocie są one tylko uwewnętrznieniem zewnętrznych wymogów społecznych. Popędza go w sposób szorstki i okrutny; odmawiając mu radości i szczęścia, przeobrażając całe jego życie w pokutę za jakies nieznanne grzechy⁵⁰. Ono również jest podstawą *ascezy wewnątrz świata*⁵¹ - tak charakterystycznej dla wczesnego kalwinizmu, a później dla purytanizmu. Wrogość ta, na której wyrosło nowoczesne poczucie pokory i obowiązku, wyjaśnia także pewną, inaczej trudną do zrozumienia, sprzeczność: że taka pokora idzie w parze z pogardą dla drugich; a przekonanie o własnej słuszności zastępuje w istocie miłość i miłosierdzie. Prawdziwa pokora i prawdziwe poczucie obowiązku względem bliźnich nie mogłyby tego sprawić; ale samoupokorzenie i *sumienie* negujące własną osobę stanowią tylko jeden aspekt wrogości; drugim jest pogarda i nienawiść wobec innych.

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

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

Zgodnie jednak z rzeczywistością sytuacja życiowa członków różnych klas społecznych, oba te rodzaje wolności miały nierówną wagę. Tylko najbardziej prosperująca klasa społeczna korzystała z rozwoju kapitalizmu w stopniu, który zapewniał jej rzeczywiste bogactwo i władzę. Mogła w wyniku własnej aktywności i racjonalnych kalkulacji rozwijać się, zdobywać, rządzić i gromadzić fortuny. Ta nowa arystokracja pieniądza łącznie z arystokracją rodową osiągnęła więc pozycję, dzięki której mogła spożywać owoce nowej wolności i napawać się nowym poczuciem panowania i inicjatywy jednostkowej. Z drugiej jednak strony, musiała narzucać swą władzę masom i walczyć z wszystkimi razem i z każdym z osobna, przez co i jej pozycja nie była wolna od poczucia zagrożenia i lęku. Na ogół jednak pozytywny sens wolności brał górę u nowego kapitalisty. Znajdowało to wyraz w kulturze, która wyrosła na podłożu nowej arystokracji - w kulturze odrodzenia. Sztuka i filozofia tego okresu wyrażały ducha nowej ludzkiej godności, woli i potęgi, chociaż niemało było w nich także rozpacz i sceptycyzm. To samo podkreślenie znaczenia jednostkowej aktywności i woli znajdziemy w teologicznych naukach Kościoła katolickiego w późnym średniowieczu. Scholastycy tego okresu nie powstawali przeciwko autorytetom uznając ich przywództwo, lecz kładli nacisk na pozytywne znaczenie wolności, na udział człowieka w określaniu własnego losu, na jego siłę, godność i wolność woli.

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

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

Tak więc nowe doktryny religijne nie tylko wyrażały to, co odczuwał przeciętny członek klasy średniej, lecz racjonalizując i systematyzując tą postawę, potęgowały ją i wzmacniały; co więcej - wskazywały zarazem jednostce sposób pozbycia się leku. Nauczyły ją, że akceptując w pełni swą bezsilność i zło własnej natury, traktując całe swe życie jako pokutę za grzechy, przez dogłębne ukorzenie się, a także przez nieustający wysiłek jednostka może przezwyciężyć lek i zwątpienie; że dzięki zupełnej uległości może zyskać miłość Boga i żywić przynajmniej nadzieję przynależenia do tych, których Bóg postanowił zbawić. Protestantyzm był odpowiedzią na ludzkie potrzeby przerazonej, wyrwanej z gleby i odosobnionej jednostki, która szukała orientacji i powiązania z nowym światem. Nowa struktura charakteru, będąca wynikiem przemian gospodarczych i społecznych oraz wzmocniona doktryną religijną, stała się z kolei ważnym czynnikiem w kształtowaniu dalszego rozwoju społeczno-ekonomicznego. Właściwości tej struktury - wewnętrzny przymus pracy, zadza sukcesu, gotowość, aby życie swoje uczynić narzędziem w służbie jakiejś nadosobowej siły, asceza, narzucające się poczucie obowiązku - oto cechy charakteru, które przekształciły się w siły wytwórcze w społeczeństwie kapitalistycznym i bez których współczesny rozwój ekonomiczno-społeczny byłby nie do pomyslenia; cechy te złożyły się na specyficzną formę, w której ludzka energia przemieniła się w jedną z sił produkcyjnych procesu społecznego. Działanie zgodne z nowo ukształtowanymi cechami charakteru było korzystne z punktu widzenia konieczności ekonomicznych; było ono także zadowalające w sensie psychologicznym, gdyż stanowiło odpowiedź na potrzeby i leki właściwe temu nowemu typowi osobowości. Być ując sprawę bardziej ogólnie: procesy społeczne wyznaczające sposób życia człowieka, tj. jego stosunek do innych i do pracy, urabiają strukturę jego charakteru; nowe ideologie - religijne, filozoficzne, polityczne - wypływają z tej zmienionej struktury, a zarazem znajdują w niej oddźwięk, intensyfikując ją w ten sposób, zaspokajając i stabilizując; z kolei nowo ukształtowane cechy charakteru stają się ważnymi czynnikami w dalszym rozwoju ekonomicznym i wywierają wpływ na procesy społeczne; jeśli stanowią one reakcje na zagrożenie przez nowe siły ekonomiczne, to z czasem same stają się siłą wytwórczą, która popiera i wzmacnia nowy kierunek ekonomicznego rozwoju⁵².

4. Dwa aspekty Wolności człowieka współczesnego.

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

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

Dzięki doktrynom protestanckim człowiek był już psychicznie przygotowany do roli, jaką miał odgrywać w nowoczesnym systemie przemysłowym. System ten, jego praktyka i duch, który się z niego wywodził, dotykając każdego aspektu życia ukształtował całą osobowość człowieka i jeszcze bardziej uwydatnił owe sprzeczności, o których mówiliśmy w

poprzednim rozdziale: rozwinał jednostkę - i uczynił ją jeszcze bardziej bezradną; zwiększył jej swobodę - i stworzył nowego rodzaju zależności. Nie usiłujemy tu opisywać wpływu kapitalizmu na całą strukturę charakteru człowieka, jako że koncentrujemy się tylko na jednym aspekcie tego rozległego zagadnienia: na dialektycznym charakterze procesu narastania wolności. Celem naszym będzie wykazanie, że struktura nowoczesnego społeczeństwa oddziałuje na człowieka równocześnie w dwojaki sposób: staje się on bardziej niezależny, bardziej samodzielny i krytyczny, a zarazem bardziej wyizolowany, samotny i przerażony. Zrozumienie całości zagadnienia zależy jedynie od zdolności dojrzenia obu stron procesu i niezapominania o jednej podczas analizowania drugiej.

Nie jest to łatwe, ponieważ normalnie myślimy w kategoriach niedialektycznych i jesteśmy skłonni wątpić, czy dwa sprzeczne ze sobą nurty mogą równocześnie wynikać z jednej przyczyny. Ponadto, negatywna strona wolności - owo jarzmo, jakie nakłada ona na człowieka, z trudnością przychodzi sobie wyobrazić tym zwłaszcza, którym na sercu leży sprawa wolności. W czasach nowożytnych walka o wolność ogniskowała się na zwalczaniu *dawnych form* władzy i ucisku, stąd jak gdyby w oczywisty sposób odczuwano, że im bardziej eliminuje się tradycyjne ograniczenia, tym więcej zyskuje się wolności. Nie dość jednak jasno dostrzegamy, że choć człowiek pozbył się dawnych wrogów wolności, to pojawili się nowi, innego typu; nie tyle ograniczenia zewnętrzne, ile czynniki wewnętrzne przeszkadzające w pełnym urzeczywistnieniu wolnej osobowości. Wierzmy, na przykład, że wolność wyznania stanowi jedno z ostatecznych zwycięstw w walce o wolność. Nie dostrzegamy jednak dostatecznie jasno, że jest to wprawdzie zwycięstwo nad potęgą Kościoła i państwa, które wzbraniały człowiekowi wyznawać wiarę zgodną z własnym sumieniem, lecz że równocześnie człowiek współczesny utracił w dużej mierze wewnętrzną zdolność wierzenia w cokolwiek, co nie daje się dowiedzieć metodami nauk przyrodniczych. Albo - jeśli użyję innego przykładu - zdaje się nam, że wolność słowa jest najwyższym osiągnięciem w zwycięskim pochodzie wolności. Wolność słowa stanowi co prawda ważkie zwycięstwo w bitwie przeciw *dawnym* ograniczeniom; zapominamy jednak, że człowiek nowoczesny znajduje się w sytuacji, w której wiele z tego, co *sam* myśli i mówi, myśla i mówią wszyscy inni; że nie osiągnął jeszcze zdolności myślenia w sposób odrębny - tj. samodzielny - a przecież tylko to może nadać sens jego twierdzeniu, że nikt nie przeszkadza mu w wyrażeniu myśli. Albo dumni jesteśmy, iż w kierowaniu swym życiem człowiek wyzwolił się od zewnętrznych autorytetów, mówiących mu, co robić, a czego nie robić. Zapominamy przy tym o roli anonimowych autorytetów, takich jak opinia publiczna i *zdrowy rozum*; są one tak potężne tylko dzięki naszej całkowitej gotowości zastosowania się do tego, czego się od nas oczekuje, oraz dzięki równie potężnej obawie przed odrozdianiem się od innych. Innymi słowy, jesteśmy zafascynowani rosnącą wolnością od autorytetów zewnętrznych, a ślepi na istnienie *wewnętrznych* hamulców, przymusów i leków, które wyraźnie podkopują znaczenie zwycięstw odniesionych przez wolność nad jej tradycyjnymi wrogami. Dlatego skłaniamy się do poglądu; że problem wolności to wyłącznie problem zyskania jeszcze większej wolności w rodzaju tej, jaką uzyskaliśmy w toku nowożytnej historii; jesteśmy nadto skłonni wierzyć, że wszystko, czego nam trzeba, to obrona wolności przed tymi siłami, które jej wzbraniają. Zapominamy, że choć każdej ze swobód niegdys zdobytych trzeba bronić ze szczególną mocą, to problem wolności jest nie tylko problemem ilościowym, lecz także jakościowym; że nie tylko mamy zachować i rozszerzać wolność tradycyjną, lecz musimy zdobyć nowy rodzaj wolności, która umożliwi nam urzeczywistnienie naszego własnego indywidualnego "ja", wiara w to "ja" i wiara w życie

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

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

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

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

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

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

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

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

W kapitalizmie działalność gospodarcza, sukces, zyski materialne stają się celem samym w sobie. Przeznaczeniem człowieka jest przyczynić się do wzrostu systemu ekonomicznego i gromadzić kapitał, nie dla własnego szczęścia lub zbawienia, lecz w celu samoistnym. Człowiek stał się trybem w olbrzymiej maszynie ekonomicznej - trybem wainym, o

ile posiadał duży kapitał, bez znaczenia, o ile go nie miał - ale zawsze trybem, który służył celom leżącym poza nim. Owa gotowość podporządkowania własnego "ja" celom pozaludzkim została już przygotowana przez protestantyzm, aczkolwiek nic nie było dalsze od intencji Lutra czy Kalwina aniżeli zgoda na podobną supremację działalności ekonomicznej. A jednak złamawszy człowiekowi kości moralny, jego poczucie godności i dumy oraz pouczając go, iż wszelka aktywność powinna wspierać cele zewnętrzne, w swoich teologicznych naukach stworzyli oni grunt dla takiego rozwoju.

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

Podporządkowanie jednostki celom ekonomicznym opiera się na osobliwości kapitalistycznego sposobu produkcji, który z akumulacji kapitału czyni cel i zadanie ekonomicznej działalności. Człowiek pracuje dla zysku, ale otrzymany zysk nie ma być wydatkowany, lecz inwestowany jako nowy kapitał; ten zwiększony kapitał przynosi nowe zyski, które z kolei zostają zainwestowane, i tak w kółko. Oczywiście nie brakło nigdy kapitalistów, którzy wydawali pieniądze na luksus albo na *ostentacyjne marnotrawstwo*¹; ale klasycznych przedstawicieli kapitalizmu bawiła praca, a nie wydawanie pieniędzy. Zasada akumulowania kapitału zamiast używania go na konsumpcję stanowi przesłankę wspaniałych osiągnięć naszego współczesnego systemu przemysłowego. Gdyby człowiek nie przyjął ascetycznej postawy względem pracy i nie pragnął inwestować jej owoców dla rozwinięcia zdolności produkcyjnych systemu ekonomicznego, nigdy byśmy nie dokonali postępu w opanowaniu przyrody; właśnie ten wzrost sił wytwórczych społeczeństwa pozwala nam po raz pierwszy w historii sięgać wyobraźni w przyszłość, w której ustanie ciągła walka o zaspokojenie potrzeb materialnych. Lecz chociaż zasada, że praca służy do akumulacji kapitału, ma, obiektywnie biorąc, olbrzymie znaczenie dla postępu ludzkości, to patrząc od strony subiektywnej, zmusza ona człowieka do pracy dla ponadosobowych celów, czyni go sługą skonstruowanej przez siebie maszyny, a tym samym wzbudza w nim poczucie osobistej znikomości i beznocności.

Dotąd mowa była o tych reprezentantach nowożytnego społeczeństwa, którzy posiadali kapitał i mogli obracać swe zyski na nowe inwestycje kapitałowe. Niezależnie od tego, czy byli oni wielkimi, czy małymi kapitalistami, życie swe poświęcali jednej funkcji ekonomicznej: gromadzeniu kapitału. Co zaś z tymi, którzy nie mieli kapitału i zmuszeni byli zarabiać na życie sprzedając swą pracę? Psychologiczne skutki zajmowanej przez nich pozycji ekonomicznej niewiele różniły ich od kapitalistów. Przede wszystkim - być zatrudnionym oznaczało dla nich tyle, co być zależnym od praw rynku, od koniunktury i kryzysu, a także od efektów postępu technicznego będących w dyspozycji pracodawcy. Ten zaś mógł nimi manipulować bezpośrednio, stawał się więc dla nich wcieleniem siły, której musieli ulegać. Dotyczy to w szczególności położenia robotników do dziewiętnastego wieku włącznie: później bowiem dzięki temu, że ruch związkowy obdarzył robotników pewną władzą, sytuacja, w której robotnik był tylko przedmiotem manipulacji, zaczęła ulegać zmianie.

Abstrahując jednak od bezpośredniej i osobistej zależności robotnika od pracodawcy, robotnik, podobnie jak całe społeczeństwo, ogarnięty był duchem ascezy i podporządkowania się ponadosobistemu celom, co uznaliśmy za charakterystyczny rys posiadacza kapitału. Nic w tym zaskakującego. W każdym społeczeństwie duch najpotężniejszych jego grup wyznacza ogólnego ducha kultury. Dzieje się tak po części dlatego, że grupy te są na tyle silne, iż mogą rozłożyć kontrolę nad systemem wychowawczym, szkołami, kościołem, prasą czy teatrem, a tym samym zapłodnić całą ludność swymi ideami; poza tym grupy te wyróżniają się tak wielkimi prestiżem, że niższe klasy skłonne są przyjmować i naśladować ich wartości oraz identyfikować się z nimi w sensie psychologicznym.

Stwierdziliśmy, że kapitalistyczny sposób produkcji zrobił z człowieka narzędzie realizacji ponadosobowych zadań ekonomicznych oraz wzmógł w nim ducha ascezy i poczucie jednostkowej znikomości. Wszystko to protestantyzm przygotował psychologicznie. Teza ta jednak kłóci się z faktem, że człowiek nowożytny wydaje się kierować nie tyle poświęceniem i ascezą, ile, wręcz przeciwnie, skrajnym egotyzmem i interesem własnym. Jakże pogodzić obiektywne podporządkowanie się człowieka celom nie będącym jego celami z jego subiektywną wiarą, że powoduje się interesem własnym? Jakże pogodzić ducha protestantyzmu wraz z jego podkreśleniem postawy nieegoistycznej - z nowożytną doktryną egotyzmu głoszącą za Makiawelem, iż egotyzm to najpotężniejsza z sił napędowych ludzkiego zachowania, że

zadza osobistych korzyści jest silniejsza aniżeli moralne przekonania i że człowiek wolałby raczej ujrzeć ojca na łożu śmierci, niż stracić majątek? Czy sprzeczność ta należy tłumaczyć hipotezą, iż podkreślanie braku egoizmu było jedynie ideologia maskująca egotyzm ukryty? Mogło być i tak, nie wierzymy jednak, aby była to odpowiedź pełna. Aby wskazać, w jakim kierunku należy szukać odpowiedzi, trzeba nam zająć się psychologicznymi zawilosciami problemu egoizmu².

Założenie leżące u podstaw myśli Lutra i Kalwina, a także Kanta i Freuda, głosi, że egoizm jest identyczny z miłością samego siebie. Kochać drugich jest cnotą, kochać samego siebie jest grzechem. Co więcej: kochać drugich i kochać siebie samego - te rzeczy wykluczają się wzajemnie.

Napotykać tu błąd dotyczący istoty miłości. Miłość nie została pierwotnie *spowodowana* przez jakiś specyficzny przedmiot, lecz jest potencjalną właściwością człowieka, która może być zrealizowana tylko przez określony przedmiot. Nienawiść jest namierzona, miłość jest namierzona afirmacją jakiegoś *przedmiotu*; nie jest to *afekt*, lecz aktywna dążność i wewnętrzna spójność, której celem jest szczęście, rozwój i wolność obiektu³. Jest to więc dyspozycja, która w zasadzie może zwrócić się ku każdej osobie czy obiektowi, nie wyłączając nas samych. Miłość wyłączna to sprzeczność sama w sobie. Oczywiście nie jest przypadkiem, że określona osoba staje się jawnym *przedmiotem* miłości. Czynniki warunkujące taki specyficzny wybór są zbyt liczne i nadto złożone, aby móc je na tym miejscu rozpatrywać. Ważne jednak jest to, że miłość do jakiegoś określonego *przedmiotu* jest drzemiacym w nas uczuciem, które tylko realizuje się i koncentruje w odniesieniu do jednej osoby; nie jest prawdą to, co narzucała nam idea miłości romantycznej, że istnieje tylko jedna jedyna osoba na świecie, którą można pokochać, że znalezienie tej osoby jest wielką szansą życiową i że rezultatem tej miłości jest odsunięcie się od wszystkich osób pozostałych. A przecież taka właśnie miłość, której można doświadczyć tylko wobec jednej osoby, nie jest miłością, lecz sadystyczno-masochistycznym przywiązaniem. Podstawowa afirmacja zawarta w miłości kieruje się w stronę kochanej osoby jako wcielenia cech prawdziwie ludzkich. Miłość do jednej osoby implikuje miłość do człowieka jako takiego, owa zaś miłość do człowieka w ogóle nie jest, jak to się często przypuszcza, czymś abstrakcyjnym, co jawi się *po* miłości do danej osoby albo stanowi poszerzenie doświadczeń ze *specyficznym przedmiotem*; jest ona przesłanką tego wszystkiego, chociaż genetycznie rzecz biorąc dochodzi się do niej w styczności z konkretnymi jednostkami.

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

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

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

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

Powróćmy teraz do pytania, które przywiodło nas do psychologicznej analizy egoizmu. Znaleźliśmy się w obliczu sprzeczności polegającej na tym, że człowiek współczesny myśli, iż motywem jego działania jest jego własny interes, a jednak swe życie poświęca celom nie będącym jego własnymi celami; podobnie jak Kalwin mniemał, że jedynym celem

egzystencji człowieka jest nie on sam, ale chwala Boza. Usilowalismy wykazac, ze egoizm wywodzi sie z braku afirmacji i milosci swego rzeczywistego "ja", tj. calej konkretnej istoty ludzkiej, wraz z wszystkimi jej dyspozycjami. "Ja", w ktorego interesie wspolczesny czlowiek dziala, to "ja" spoleczne, w swej istocie ukonstituowane przez role, ktora jednostka ma odgrywac i ktora w rzeczywistosci jest tylko subiektywna maska dla obiektywnej funkcji spolecznej czlowieka w spoleczenstwie. Nowoczesny egoizm - to chciwosc, ktorej zrodlo tkwi we frustracji realnego "ja", a ktorej obiektem jest "ja" spoleczne. I choc wydaje sie, ze wspolczesnego czlowieka charakteryzuje calkowite utwierdzenie jego "ja", w rzeczywistosci jego "ja" uleglo oslabieniu i zredukowaniu do jednego tylko wycinka - intelektu i sily woli - z wykluczeniem innych elementow pelnej osobowosci.

Gdyby to nawet bylo prawda, czyz w wyniku coraz wiekszego panowania nad przyroda nie wzrasta sila "ja" indywidualnego? Jest tak do pewnego stopnia i stanowi to pozytywna strone jednostkowego rozwoju, czego na pewno nie chcielibysmy pominac. Lecz chociaz czlowiek opanowal w znacznym stopniu przyrode, spoleczenstwo nie zdolalo roztoczyc kontroli nad silami, ktore samo stworzylo. Technicznej racjonalnosci systemu produkcji towarzyszy jego spoleczna irracjonalnosc. Kryzysy ekonomiczne, bezrobocie, wojna rzadza losem ludzkim. Czlowiek sam zbudowal swoj swiat; zbudowal fabryki i domy, produkuje samochody i ubrania, uprawia pola i sady. Zostal jednak odsuniety od wytworow wlasnych rak, przestal byc panem swiata, ktory zbudowal; wrecz odwrotnie; ow stworzony przez niego swiat stal sie jego panem, przed ktorym czlowiek uchyla czola, ktory usiluje ulagodzic albo manewrowac nim mozliwie najskuteczniej. Dzieło rak wlasnych stalo sie jego Bogiem. Mogloby sie wydawac, ze powoduje nim interes wlasny, ale w rzeczywistosci cale jego "ja" wraz z wszystkimi jego dyspozycjami stalo sie narzedziem sluzacym celom mechanizmu zbudowanego jego rekami. Czlowiek nie przestaje zywic zludzen, ze jest osia swiata, a jednak ma intensywne poczucie wlasnej znikomosci i bezsily, jakiego niegdys jego przodkowie doswiadczali w stosunku do Boga.

Uczucie wyizolowania i bezsilnosci, typowe dla wspolczesnego czlowieka, zostalo jeszcze spotegowane przez charakter jego stosunkow z innymi ludzmi. Stosunek jednej osoby do drugiej zatracil swoj bezposredni, ludzki charakter i przesiaknal duchem manipulacji instrumentalnej. Wszystkimi spolecznymi i osobowymi stosunkami rzadza prawa rynku. Jest rzecza oczywista, ze stosunki miedzy konkurentami musza sie opierac na wzajemnej obojetnosci, tracac swój aspekt ludzki, inaczej zadna ze stron nie moglaby wykonywac swych ekonomicznych zadan ani walczyć przeciw drugiej, uciekajac sie w razie koniecznosci do ekonomicznego zniszczenia przeciwnika.

Stosunek miedzy pracodawca a pracownikiem przepojony jest tym samym duchem obojetnosci. Cala historia zawiera sie w slowie *employer* (pracodawca)⁴: posiadacz kapitalu *posluguje sie* (*employs*) druga istota ludzka, tak jak posluguje sie maszyna. Jeden uzywa drugiego dla zaspokojenia swoich interesow ekonomicznych; ich wzajemne stosunki polegaja na tym, ze obaj sa tylko srodkiem do celu, obaj sluzą sobie nawzajem w sensie instrumentalnym. Jest to stosunek dwoch istot ludzkich, ktore odczuwaja dla siebie jakies zainteresowanie tylko o tyle, o ile sa sobie wzajemnie uzyteczne a sama instrumentalnosc stanowi regula w stosunkach miedzy kupcem a jego klientem. Nabywca jest przedmiotem manipulacji, nie zas osoba konkretna, ktorej potrzeby i ich zaspokojenie obchodza kupca. Instrumentalna jest postawa wobec pracy: w przeciwienstwie do sredniowiecznego rzemieślnika, nowoczesny fabrykant nie jest w zasadzie zainteresowany tym, co produkuje; produkuje glownie po to, aby miec zysk z zainwestowanego kapitalu, to zas, co produkuje, zalezy przede wszystkim od rynku, ktory gwarantuje mu, ze okreslona inwestycja kapitalowa okaze sie rentowna.

Nie tylko ekonomiczne, ale i osobiste stosunki miedzy ludzmi maja ten charakter alienacji; stosunki miedzy istotami ludzkimi przybieraja charakter stosunkow miedzy rzeczami. Ale najwazniejszym byc moze i najbardziej odstraszcającym przykladem tego ducha instrumentalizmu i wyobcowania jest stosunek jednostki do wlasnego "ja"⁵. Czlowiek sprzedaje nie tylko towary; sprzedaje siebie samego i sam czuje sie towarem. Pracownik fizyczny sprzedaje swoja fizyczna energie; byznesmen, lekarz lub urzednik sprzedaja swoja *osobowosc*. Musza posiadac *osobowosc*, jesli chca sprzedac swe wytwory albo uslugi. Ta osobowosc powinna byc sympatyczna, ale ponadto jej posiadacz winien spelniac szereg postulatow: powinien odznaczac sie energia, inicjatywa, tym, tamtym czy owym, zaleznie od tego, czego wymaga sie na danym stanowisku. I podobnie jak rzecz sie ma z kazdym innym towarem, rynek decyduje o wartosci tych kwalifikacji ludzkich, ba, decyduje nawet o samym ich istnieniu. Jesli nie ma zapotrzebowania na kwalifikacje, ktore dana osoba oferuje, sa one niczym; zupełnie tak samo, jak nie dajacy sie sprzedac towar jest bezwartosciowy, chociaz moglby miec wartosc uzytkowa. Tak wiec wiara w siebie czy w ogole *samopoczucie* sa tylko wskaźnikami tego, co inni mysla o danym czlowieku. *To nie on jest* przekonany o swojej wartosci, bez wzgledu na popularnosc i swój rynkowy sukces. Jesli jest nan popyt, liczy sie; jesli nie jest popularny, jest po prostu niczym. Zalezność poczucia godnosci wlasnej od sukcesu wlasnej *osobowosci* jest powodem, dla ktorego popularnosc ma tak olbrzymie znaczenie dla czlowieka wspolczesnego.

Od niej zależa nie tylko praktyczne postępy człowieka, lecz także to, czy może on zachować wiarę w swoją wartość, czy też wpada w otchlan poczucia niższości⁶.

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

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

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

Wymienione czynniki wspierające nadwątzone "ja" należy odróżnić od czynników, o których była mowa na początku rozdziału: faktycznej wolności ekonomicznej i politycznej, szans dla indywidualnej inicjatywy i wzrastającego światłego racjonalizmu. Te bowiem oczywiście wzmacniały owo "ja" i wpływały na rozwój indywidualności, niezawisłości, racjonalnego myślenia; natomiast czynniki wspierające kompensowały jedynie poczucie zagrożenia i lęku. Nie wykorzystywały go do cna, tylko je przesłaniały, sprawiając, że jednostka w swej świadomości czuła się bezpieczną; odczucie to jednak było przeważnie powierzchowne i trwało jedynie tak długo, jak długo oddziaływały owe wspierające czynniki.

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

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

Z wejściem w fazę monopolistyczną, do której kapitalizm coraz szybciej zmierzał w ostatnich dziesięcioleciach, proporcja znaczenia obu nurtów związanych z wolnością ludzką jak gdyby uległa zmianie. Czynniki prowadzące do osłabienia indywidualnego "ja" jednostki zyskiwały na wadze, natomiast te, które miały człowieka wzmocnić, straciły stosunkowo na znaczeniu. Wzrosło poczucie bezsilności i osamotnienia, *wolność* człowieka od wszelkich tradycyjnych więzów stała się

jeszcze wyraźniejsza; podczas gdy szanse indywidualnych osiągnięć ekonomicznych zmalały. Człowiek czuje swe zagrożenie przez gigantyczne moce i sytuacja pod wieloma względami przypomina wiek piętnasty i szesnasty.

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

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

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

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

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

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

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

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

Metody propagandy politycznej, podobnie jak wpływ reklamy na kupującego, zmierzają do wzmożenia uczucia znikomości indywidualnego wyborcy. Powtarzanie sloganów i akcentowanie czynników nic nie mających wspólnego ze sprawą paraliżują jego zmysł krytyczny. Jasne i racjonalne przemawianie do intelektu bywa raczej wyjątkiem aniżeli

regula w propagandzie politycznej - nawet w krajach demokratycznych. W konfrontacji z potęgą i wielkością partii, szczególnie podkreślanych w propagandzie, indywidualny wyborca musi nieodparcie czuć swoją znikomą.

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

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

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

Ogólny *styl epoki* odpowiada naszemu obrazowi. Ogrom miast, w których człowiek się gubi, budowle wysokie jak góry, bezustanne bombardowanie dźwiękami radia, wielkie nagłówki, które zmieniają się trzy razy dziennie uniemożliwiając wybór rzeczy naprawdę ważnych, widowiska, w których setka dziewcząt z precyzją zegarka demonstruje zdolność wyeliminowania indywidualności i funkcjonowania jak potężna a sprawna maszyna, bijący rytm jazzu - wszystko to i wiele innych zjawisk stanowi odbicie systemu, gdzie jednostka staje twarzą w twarz z bezmiernym ogromem, wobec którego jest tylko drobna cząstka. Jedyne, co może zrobić, to wpasć w rytm, podobnie jak maszerujący żołnierz albo jak robotnik przy taśmie. Może działać - ale poczucie niezależności i znaczenia gdzieś przepadło.

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

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

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

Wiedziałem, że znaczymy niewiele w porównaniu z wszechświatem, wiedziałem, że jesteśmy niczym; lecz to, że jesteśmy czymś tak niezmiernie małym, wydaje się nas zarazem przytłaczać i uspokajać. Te liczby, te wymiary przekraczające zasięg myśli ludzkiej przygniatają nas całkowicie. Czy nie istnieje nic, do czego moglibyśmy przylgnąć? Pośród chaosu złudzeń, w które rzucamy się głową naprzód, ostaje się tylko jedna prawda, a jest nią - miłość. Wszystko inne jest nicoscia, pustką. Zaglądamy w olbrzymia, ciemna otchłan. I strach nas ogarnia⁷.

Przeciętny, normalny człowiek nie doświadcza jednak tego ostrego poczucia izolacji i niemocy, jakiemu dają wyraz wspomniani pisarze i które odczuwa wielu tzw. neurotyków. Znadto by go to przerazało. Kryje to przed nim codzienna rutyna jego zajęć, oparcie i uznanie czerpane z prywatnych albo społecznych powiązań, sukces w interesach, różne rozrywki, zabawa, nawiązywanie znajomości, odwiedzanie itp. Lecz nawoływanie się w ciemności nie przynosi światła. Osamotnienie, strach, przerazenie trwają; ludzie nie mogą tego znosić wiecznie. Nie mogą dźwigać wciąż brzemienia wolności od; jeżeli nie mogą przejść od wolności negatywnej do pozytywnej, muszą spróbować całkowicie uciec od wolności. Podporządkowanie się wodzowi, jak to się stało w krajach faszystowskich, i przymusowa konformizacja, jaka obowiązuje w naszej własnej demokracji - oto główne dziś społeczne szlaki tej ucieczki. Nim przystąpimy do opisu tych dwóch społecznych modeli ucieczki, przagnalibyśmy nakłonić czytelnika, aby rozpatrzył wraz z nami ich złożone mechanizmy psychologiczne. Omówiliśmy już niektóre z nich w poprzednich rozdziałach; aby jednak w pełni pojąć psychologiczny sens faszyzmu i zautomatyzowanie człowieka w nowoczesnej demokracji, trzeba rozumieć psychologiczne zjawiska nie tylko w ogólnym zarysie, lecz w szczegółowej i konkretnej dynamice ich działania. Może się to wydawać dygresją; faktycznie jest nieodłączną częścią całej naszej rozprawy. I tak jak nie można należycie rozumieć problemów psychologicznych bez ich społecznego i kulturowego tła, podobnie nie można rozumieć zjawisk społecznych bez znajomości mechanizmów psychologicznych leżących u ich podłoża. W następnym rozdziale spróbujemy zanalizować owe mechanizmy, ujawnić, co się dzieje w jednostce, ukazać, jak starając się uciec przed samotnością i bezsilną, godzimy się wyrzec naszego indywidualnego "ja" bądź to podporządkowując się nowym formom autorytetu, bądź to upodabniając się do obowiązujących wzorów.

5. Mechanizmy ucieczki.

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

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

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

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

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

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

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

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

W tym ostatnim znaczeniu termin *neurotyczny* nie daje się zastosować wobec całego społeczeństwa, jako że nie mogłoby ono istnieć, gdyby nie funkcjonowanie społeczne jego członków. Z drugiej strony, z punktu widzenia ludzkich wartości, można by społeczeństwo jakies nazwać neurotycznym ze względu na deformowanie rozwoju indywidualności jego członków. Ponieważ jednak terminu *neurotyczny* używa się często dla oznaczania złego funkcjonowania społecznego, wolalibyśmy, abysmy w odniesieniu do społeczeństwa nie używali tego terminu, ale mówili raczej o społeczeństwie wrogim wobec ludzkiego szczęścia i samourzeczywistnienia.

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

Z chwila kiedy ulegają zerwaniu pierwotne więzy zapewniające jednostce bezpieczeństwo, kiedy staje ona wobec świata zewnętrznego jako istnienie zupełnie oddzielne, otwierają się przed nią dwie drogi, na których może pokonać ów nieznosny stan bezsilności i osamotnienia. Jedną z dróg może dążyć ku *wolności pozytywnej*, dobrowolnie łącząc się ze światem poprzez miłość i pracę, przez autentyczną ekspresję swych emocjonalnych, zmysłowych i intelektualnych dyspozycji; w ten sposób człowiek może zjednoczyć się znowu z ludźmi, przyrodą i samym sobą, nie rezygnując z niezależności i integralności swego indywidualnego "ja". Drugim wyjściem będzie cofnięcie się, rezygnacja z wolności i próba przezwyciężenia samotności przez zasypanie szczeliny, jaka się utworzyła między indywidualnym "ja" a światem. Na tej drodze człowiek nie zjednoczy się już nigdy ze światem, tak jak to było, zanim wyłonił się jako *jednostka*; fakt

odseparowania jest bowiem nieodwracalny; jest to tylko ucieczka przed sytuacją nie do zniesienia, która by uniemożliwiła życie, gdyby miała trwać nadal. Dlatego też ten rodzaj ucieczki ma charakter wewnętrznego przymusu, podobnie jak każda paniczna ucieczka przed groźbą; oznacza także w mniejszym lub większym stopniu rezygnację z indywidualności i nienaruszalności "ja". Tak więc rozwiązanie to nie prowadzi ani do szczęścia, ani do wolności pozytywnej; w zasadzie to właśnie rozwiązanie znaleźć można we wszystkich zjawiskach neurotycznych: usmierza uporczywe lęki i ułatwia życie powstrzymując uczucie paniki, ale nie rozwiązuje podstawowego problemu; płaci się za nie życiem, sprowadzonym jedynie do automatycznych albo przymusowych czynności. Niektóre z tych mechanizmów ucieczki mają stosunkowo niewielkie znaczenie społeczne, zauważalne są tylko u jednostek cierpiących na poważne zaburzenia umysłowe i psychiczne. W niniejszym rozdziale omówię tylko mechanizmy o znaczeniu kulturowym; ich zrozumienie jest niezbędne przesłanką do psychologicznej analizy zjawisk społecznych, którymi zajmiemy się w następnych rozdziałach; z jednej strony systemu faszystowskiego, z drugiej - [nowoczesnej demokracji](#)¹.

1. [Autorytaryzm.](#)
2. [Destruktywność.](#)
3. [Mechaniczny konformizm.](#)

5.1. Autorytaryzm.

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

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

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

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

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

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

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

Sadystyczne skłonności są zazwyczaj, ze zrozumiałych powodów, mniej uświadomiane i bardziej racjonalizowane niż skłonności masochistyczne. Często są zupełnie zamaskowane występując jako swoista reakcja nadmiarem dobroci lub zainteresowania dla innych. A oto niektóre z najczęściej spotykanych racjonalizacji :

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

Albo :

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

Inna racjonalizacja często ukrywająca chęć wyzysku:

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

Bardziej agresywny rodzaj sadystycznych impulsów znajduje najczęściej dwojaka postać racjonalizacji:

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

Albo:

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

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

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

Istnieją miliony małżeństw i innych związków osobowych, w których cykl ten raz po raz się powtarza, a magiczny krąg nigdy nie zostaje przerwany. Czyżby on klamał mówiąc, że kocha ją do tego stopnia, iż nie może żyć bez niej? Jeśli chodzi o miłość, wszystko zależy od tego, co to słowo znaczy. Jeśli zaś idzie o jego zapewnienie, że nie może bez niej żyć, jest to oczywiście nie dosłownie - niewątpliwie prawda. Nie może żyć bez niej - albo przynajmniej bez kogoś, w kim wyczuwa bezwolne narzędzie w swoich rękach. Ale gdy w opisanym przypadku uczucie miłości ujawnia się dopiero wtedy, kiedy stosunek grozi zerwaniem, w wielu innych wypadkach osobnik sadystyczny zupełnie jawnie *kocha* tych, nad którymi czuje swą przewagę. Czy to będzie żona, dziecko, asystent, kelner czy zebrak uliczny, doznaje on uczucia *miłości*, a nawet wdzięczności dla wszystkich tych przedmiotów swej dominacji. Może myśleć, że pragnie dominować nad ich życiem, właśnie dlatego, że tak bardzo ich kocha. Faktycznie *kocha* ich, *bo dominuje nad nimi*. Przekupuje ich materialnie, pochwałami, zapewnieniami o miłości, popisując się dowcipem i błyskotliwością albo okazywaniem

zainteresowania. Gotow dac im wszystko - wszystko z wyjatkiem jednego: prawa do wolnosci i niezaleznosci. Układy takie mozna szczegolnie czesto odnalezc w stosunku rodzicow do dzieci. Postawa dominacji - i posiadania - bywa tu czesto ukrywana pod plaszczykiem tego, co wydaje sie *naturalnym* zainteresowaniem lub potrzeba roztaczania opieki nad dzieckiem. Dziecko wstawia sie do złotej, klatki w ktorej moze miec wszystko pod warunkiem, ze nie zechce z niej wyjsc. Rezultatem tego jest czesto gleboki strach przed miloscia u dziecka, kiedy juz podrosnie; bowiem *milosc* kojarzy sie dlani z uwiezieniem i odcięciem od poszukiwania własnych drog wolnosci.

Sadyzm zdawal sie wielu obserwatorom mniejsza zagadka anizeli masochizm. To, ze ktos chcial skrzywdzic drugich albo wladac nimi, wydawalo sie jesli nie czymś *dobrym*, to w kazdym razie zupełnie naturalnym. Hobbes zakladal jako *ogolna sklonnosc wszystkich ludzi* istnienie *stalego i nie znajacego spoczynku pragnienia coraz to wiekszej mocy ktore ustaje dopiero ze smiercia*.² Pozadanie wladzy nie ma w jego pojeciu jakichs własnosci diabolicznych, lecz jest calkowicie racjonalnym skutkiem ludzkiego pragnienia przyjemnosci i bezpieczenstwa. Od Hobbesa az po Hitlera (ktory potrzebe dominacji traktuje jako logiczny rezultat biologicznie uwarunkowanej walki o byt pomiedzy najlepszymi) zadze wladzy uwazano za czesc natury ludzkiej, a zatem za cos oczywistego, co nie wymaga zadnego dodatkowego usprawiedliwienia. Natomiast daznosci masochistyczne, tendencje skierowane przeciw sobie samemu, wydaja sie zagadka. Jak zrozumiec fakt, ze ludzie nie tylko pragna umniejszac sie, oslabiac i krzywdzic, ale nawet sprawia im to przyjemnosc? Czyz zjawisko masochizmu nie zaprzecza calemu obrazowi ludzkiej psychiki, zwroconej jakoby ku przyjemnosci i samozachowaniu? Jak wytлумaczyc, ze niektórych ludzi pociaga bol i cierpienie, ze sklonni sa sciagnac na siebie to, czego my tak starannie unikamy?

Istnieje jednak zjawisko, swiadczace o tym, ze cierpienie i slabosc moga byc celami ludzkich dazen; jest nim *perwersja masochistyczna*. Spotykamy tu ludzi, ktorzy calkiem swiadomie chca cierpiec w taki czy inny sposob i ktorym sprawia to przyjemnosc. W perwersji masochistycznej osobnik odczuwa podniecenie seksualne doswiadczajac bolu zadanego mu przez druga osobe. Lecz nie jest to jedyna forma perwersji masochistycznej. Czesto nie szuka sie cierpien, lecz uczucia podniecenia i satysfakcji, ktorego sie doznaje dzieki temu, ze sie jest fizycznie zniewolonym, bezsilnym i slabym. Czesto jedyna rzecz, ktorej masochista pozada, to poczuc sie slabym *moralnie* dzieki temu, ze sie go traktuje albo mowi do niego jak do malego dziecka, ze sie go karci albo na rozne sposoby poniza. W perwersji sadystycznej - odwrotnie - zrodlem zadowolenia jest na przyklad kaleczenie drugich osob, krepowanie ich powrozami lub lancuchami albo ponizanie czynem lub slowem.

Psychologowie i pisarze wczesniej zwrocili uwage na perwersje masochistyczna z jej swiadomym szukaniem przyjemnosci w bolu i ponizeniu anizeli na charakter masochistyczny (czy tez masochizm moralny). Stopniowo jednak coraz bardziej zaczeto rozumiec, jak dalece tendencje masochistyczne w rodzaju poprzednio opisanych sa spowinowacone z perwersja seksualna, a takie, ze oba typy masochizmu sa w swej istocie tym samym zjawiskiem.

Niektorzy psychologowie przypuszczali, ze skoro zdarzaja sie ludzie, ktorzy chca ulegac innym i cierpiec, musi istniec jakis odpowiedni ku temu *instynkt*. Niektorzy socjologowie, jak Vierkandt, doszli do tych samych wnioskow. Pierwszym, ktory usilowal dokladniej wyjasnic to teoretyczne, byl Freud. Pierwotnie myslal on, ze sado-masochizm jest zjawiskiem glownie seksualnym. Obserwujac sado-masochistyczne praktyki u malych dzieci, Freud sadzil, ze sado-masochizm jest *popedem czesciowym* niezmiennie wystepujacym w procesie rozwoju instynktu plciowego. Byl przekonany, ze sado-masochistyczne tendencje u doroslych nalezy przypisac albo utwierdzeniu sie psychoseksualnego rozwoju osobnika na poziomie wczesnego okresu rozwojowego, albo pozniejszymu uwstecznieniu. Z biegiem czasu Freud stawal sie coraz bardziej swiadom waznosci owych zjawisk, ktore nazwal masochizmem moralnym - sklonnosci do cierpien nie fizycznych, lecz moralnych. Podkreslal rowniez fakt, ze masochistyczne i sadystyczne tendencje, mimo ich pozornych sprzecznosci, zawsze ida w parze. Zmienil natomiast swoj poglad teoretyczny na zjawisko masochizmu: przyjawszy, ze istnieje biologicznie dana sklonnosc do niszczenia, ktora moze byc skierowana przeciw drugim lub przeciw sobie samemu, Freud sugerowal, ze masochizm jest ze swej istoty wytworem tego tak zwanego instynktu smierci. Sugerowal nastepnie, ze ow instynkt smierci, ktorego nie mozemy obserwowac bezposrednio, laczy sie z instynktem plciowym i w tym stopie, jesli zostanie skierowany przeciw własnej osobie, objawia sie w postaci masochizmu, kiedy zas kieruje sie przeciw drugim, objawia sie jako sadyzm. Przypuszczal, ze własnie to przemieszanie z instynktem plciowym chroni czlowieka przed niebezpiecznym dzialaniem instynktu smierci w stanie czystym. Jednym slowem, wedlug Freuda, jesli czlowiekowi nie uda sie polaczyc destruktywnosci z popedem seksualnym, ma jedynie wybor miedzy niszczeniem siebie albo niszczeniem innych. Teoria ta jest z gruntu odmienna od pierwotnego ujecia sado-masochizmu u Freuda. Tam sado-masochizm byl zasadniczo fenomenem seksualnym, w nowszej zas teorii jest glownie zjawiskiem nieseksualnym, natomiast obecnosc czynnika seksualnego nalezy przypisac wylacznie polaczeniu instynktu smierci z instynktem plciowym.

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

W literaturze psychoanalitycznej odmienny od Freuda punkt widzenia reprezentowali [Wilhelm Reich](#)³, Karen Horney⁴ i ja⁵.

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

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

Już na początku rozdziału podsunąłem myśl, gdzie należy szukać odpowiedzi: obie skłonności, masochistyczna i sadystyczna, mają pomoc jednostce w ucieczce przed nieznośnym uczuciem samotności i bezsily. Obserwacje masochistów, dokonywane zarówno przy pomocy psychoanalizy, jak i innymi empirycznymi sposobami, dostarczają obfitych dowodów (których nie mogę na tym miejscu przytoczyć, by nie przekroczyć zakresu niniejszej książki) na to, jak dalece są oni ogarnięci przerażeniem w obliczu własnej samotności i braku znaczenia. Uczucie to nie zawsze jest świadome; często bywa maskowane kompensacyjnym poczuciem ważności i doskonałości. Wystarczy jednak wniknąć głębiej w nieświadomą dynamikę danej osoby, aby niezbędnie natrafić na oba te uczucia. Jednostka czuje się w takim wypadku *wolna* w sensie negatywnym, to znaczy sama ze swoim "ja" i w obliczu obcego, wrogiego świata. W tej sytuacji, jak powiada wymownie Dostojewski w *Braciach Karamazow*,

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

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

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

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

Z powyższych rozważań wylania się ważna różnica między działaniem neurotycznym a racjonalnym. W tym drugim *rezultat* odpowiada motywacji działania - działa się tak, aby osiągnąć określony cel. W przypadku skłonności neurotycznych człowiek działa pod wewnętrznym przymusem, który w swej istocie ma charakter negatywny: uciec od sytuacji nie do zniesienia. Dążności kierują się więc w stronę jedynie pozornych rozwiązań. Faktyczny rezultat jest sprzeczny z tym, co jednostka pragnie osiągnąć; wewnętrzny nakaz, by uwolnić się od nie dającego się znieść uczucia, jest tak silny, że osobnik wybiera w efekcie linie działania, prowadząca jedynie do rozwiązań pozornych.

Dla naszych rozważań o masochizmie istotne jest w tym wszystkim to, że jednostkę ogarnia nieznośne uczucie osamotnienia i znikomosci. Jednostka usiłuje wówczas przetrwać owe uczucia przez wyzbycie się swego "ja" (w sensie psychologicznym, a nie fizjologicznym) na drodze pomniejszania siebie, cierpienia, odbierania sobie wszelkiego znaczenia. Lecz ból i cierpienie nie są tym, czego jednostka pragnie; ból i cierpienie to cena, jaką płaci za cel, który usiłuje z wewnętrznego nakazu osiągnąć. Cena jest wysoka. Trzeba więc płacić coraz więcej i podobnie jak meksykański peon wpadać w coraz większe długi, nie osiagając nigdy tego, za co się płaci: wewnętrznego spokoju i ukojenia.

Wspomniałem o perwersji masochistycznej, ponieważ dowodzi ona ponad wszelką wątpliwość, że cierpienia można poszukiwać. Jednak cierpienie nie jest rzeczywistym celem ani w perwersji masochistycznej, ani w masochizmie moralnym; w obu wypadkach jest ono środkiem do celu: do zapomnienia o sobie. Różnica między perwersją a masochistycznymi rysami charakteru jest w zasadzie następująca: w perwersji dążenie do wyzbycia się własnego "ja" wyraża się za pośrednictwem ciała i jest powiązane z uczuciami seksualnymi. O ile w masochizmie moralnym tendencje masochistyczne opanowują całego człowieka i zmierzają do zniszczenia wszystkich celów, które świadomie usiłuje osiągnąć, o tyle w perwersji skłonności masochistyczne ograniczają się w mniejszym lub większym stopniu do dziedziny fizycznej; co więcej, dzięki połączeniu z popędem płciowym biorą udział w rozładowaniu napięcia zachodzącego w sferze seksualnej i w ten sposób znajdują pewne bezpośrednie ujście.

Unicestwienie indywidualnego "ja" i próba przetrwania tym samym nieznośnego uczucia niemocy są tylko jednym aspektem tendencji masochistycznych. Drugi aspekt to próba wtopienia się, współuczestniczenia w większej i potężniejszej całości, zewnętrznej wobec jednostki. Taka potęga może być człowiek, instytucja, Bóg, naród, sumienie albo przymus psychiczny. Stając się częścią potęgi, uważanej za niewzruszenie silną, wieczną i urzekającą, uczestniczy się w jej mocy i chwale. Człowiek wyrzeka się własnego "ja" i rezygnuje z całej związanej z tym "ja" mocy i dumy; traci swoją odrębność jako jednostka i rezygnuje z wolności; lecz w zamian uzyskuje nowe poczucie bezpieczeństwa i dumy z uczestniczenia w potędze, przez którą dał się wchłonąć, a zarazem zabezpieczony został przed torturą zwątpienia. Osobnik masochistyczny obojętny, czy panem jego jest władza z zewnątrz, czy też jest ona uwewnętrzniona w postaci sumienia albo psychicznego przymusu - jest odtąd wybawiony od konieczności decydowania i od ostatecznej

odpowiedzialności za własny los, a tym samym od wątpliwości, jaka decyzja ma powziąć. Konczy się jego wątpliwość co do sensu własnego życia, jak również pytania, kim *on* jest właściwie. Jego związek z potęgą, do której się przyłączył, rozwiązuje te wszystkie problemy. Sens jego *życia* i tożsamość jego "ja" są od tamto zdeterminowane przez większą całość, w której owo "ja" się pograżyło.

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

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

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

Myslać o sadyzmie myślimy zazwyczaj o wrogości i pedzie do niszczenia, które tak jaskrawo się z nim łączy. To prawda, że większa czy mniejsza dorażna destruktywność zawsze zależeć będzie od tendencji sadystycznych. Lecz to samo dzieje się z masochizmem. Każda analiza cech masochistycznych ukazuje tę wrogość. Główna różnica polega chyba na tym, że w sadyzmie wrogość bywa zazwyczaj bardziej świadoma i wyraża się bezpośrednio w działaniu, natomiast w masochizmie bywa przeważnie nieswiadoma i znajduje wyraz pośredni. Spróbuję wykazać później, że ped do niszczenia jest rezultatem zahamowania zmysłowej, emocjonalnej i intelektualnej ekspansywności jednostki; można zatem oczekiwać, że jest pochodną tych samych warunków, które wywołują potrzebę symbiozy. Pragnę tu podkreślić, że sadyzm nie jest identyczny z pedem do niszczenia, chociaż jest z nim w dużej mierze spleciony. Osobnik destruktywny chce zniszczyć jakiś przedmiot, np. chce go wyrzucić i pozbyć się go. Sadysta chce władać swoim przedmiotem, dlatego jeśli ów przedmiot zniknie, boleje nad stratą.

Sadyzm, w znaczeniu, jakie nadajemy temu słowu, może być zatem względnie wolny od destruktywności, a nawet połączony z przyjazną postawą wobec swego przedmiotu. Ten rodzaj *kochającego sadyzmu* znalazł klasyczny wyraz w *Straconych złudzeniach* Balzaka, w opisie, który ponadto daje wyobrażenie o szczególnym charakterze tego, co

rozumiemy przez potrzebe symbiozy. W ustępie tym Balzac opisuje związek między młodym Lucjanem a galernikiem, udającym księdza. Wkrótce po poznanii młodego człowieka, który właśnie usiłował popełnić samobójstwo, ksiądz powiada :

*...Ten młody człowiek... nie ma nic wspólnego z poetą, który umarł. Wylowilem cie, wrocilem cie zyciu, należysz do mnie, jak stworzenie do Stwórcy, jak w bajkach cudownych afryt do geniusza i koglan do sultana, jak ciało do duszy. Podtrzymam cie ta oto potężna dłoń na drodze władzy; równocześnie zaś przyrzekam ci rozkosz, zaszczyty, nieustające uciechy... Nigdy nie braknie ci pieniędzy...
Bedziesz błyszczał, bedziesz paradował, gdy ja, schylony w błocie fundamentów, bede murował błyszczący gmach twej fortuny. Ja kocham potęgę dla potęgi ! Bede szczęśliwy twymi rozkoszami, których mi wzbroniono. Słowem, bede toba!... Pragnę kochać moje stworzenie, ukształtować je, ulepić na swój użytek, aby je kochając jak ojciec własne dziecko. Bede się rozpierał w twoim kabriolecie, mój chłopcze, bede się delektował twymi powodzeniami u kobiet, bede sobie mówić:*

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

(tłum. T. Boy-Zelenski).

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

Niejednemu czytelnikowi może się w tym miejscu nasunąć pytanie: Czyżby sadyzm, tak jak go opisaliśmy, nie był identyczny z żądzą władzy? Odpowiedzieć możemy na to, że jakkolwiek bardziej destruktywne formy sadyzmu, zmierzające do krzywdzenia i torturowania innych osób, nie są identyczne z żądzą władzy, ta ostatnia jest najbardziej znamienym wyrazem sadyzmu. Problem ten nabrał w dzisiejszej dobie jeszcze dodatkowego znaczenia. Od czasu Hobbesa dopatrywano się we władzy zasadniczego motywu ludzkiego zachowania; jednak następne stulecia wzmogły wagę czynników prawa i moralności, które władze starały się poddać kontroli. Z narastaniem faszyzmu żądza władzy i przekonanie o jej prawach znów doszły do szczytu. Miliony ludzi pozostają pod wrażeniem zwycięstw władzy i uważają ją za znak siły. Istotnie, władza nad ludźmi jest wyrazem przeważającej siły w sensie czysto materialnym. Jeżeli w mej mocy leży zabicie drugiego człowieka, jestem *silniejszy* od niego. Lecz *w psychologicznym sensie żądza władzy nie wypływa z siły, lecz ze słabości*. Jest to wyraz niezdolności indywidualnego "ja" do samostanowienia i samoistnego życia. Jest to rozpaczliwe usiłowanie, by w braku siły autentycznej zyskać siłę wtórna.

Słowo *moc*² ma dwojakie znaczenie. Jedno - to moc nad kims, dominacja; drugie - to moc robienia czegoś, zdolność, możliwość. Drugie znaczenie nie ma nic wspólnego z dominacją; wyraża ono suwerenność w sensie możliwości. Gdy mówimy o czyjejs niemości, właśnie to drugie znaczenie mamy na myśli; nie idzie nam o osobę niezdolną władać innymi, lecz o osobę, która nie może czynić tego, czego pragnie. Tak więc moc może znaczyć jedno z dwojga: *dominację* lub *potencję*. Te dwie wartości nie tylko nie są identyczne, ale się wzajemnie wykluczają. Impotencja, że użyję tego terminu nie tylko w związku ze sferą życia płciowego, ale odnosząc go do wszystkich dziedzin ludzkiej dyspozycji, przeradza się w sadystyczną dążność do dominacji; dopóki jednostka posiada potencję, czyli zdolności realizowania swych potencjalnych możliwości w oparciu o wolność, i integralność swego "ja", nie czuje potrzeby dominowania ani żądzy władzy. Moc w sensie dominacji jest perwersja ludzkiej potencji, tak samo jak sadyzm seksualny jest perwersja miłości płciowej.

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

Jakkolwiek charakter osób, u których gorąją sado-masochistyczne popędy, może być określaný jako sado-masochistyczny, osoby takie niekoniecznie muszą być neurotykami. Zależy to w dużej mierze od szczególnych zadań stojących przed ludźmi w ich społecznej sytuacji; od typu wzorów uczuć i zachowań obecnych w ich kulturze, a także od tego, czy pewien szczególny rodzaj struktury charakteru jest (czy też nie jest) *neurotyczny* czy *normalny*. Prawde powiedziawszy sado-masochistyczny charakter jest typowy dla przeważającej części niższych klas średnich w Niemczech i innych krajach europejskich, i jak wykazemy dalej, jest to ten rodzaj struktury charakteru, w którym ideologia hitlerowska znajdowała najsilniejszy odzew. Ponieważ termin *sado-masochizm* kojarzy się z perwersją i neurozą, zamiast mówić o charakterze sadomasochistycznym, wole - szczególnie u osobników nie neurotycznych, ale normalnych - mówić o *charakterze autorytarnym*. Terminologia ta jest uzasadniona tym, że charakterystycznym rysem sado-masochistycznego osobnika jest jego postawa wobec autorytetu. Podziwiał go i skłonny byłby mu ulec, ale jednocześnie sam chciałby być autorytetem i podporządkować sobie innych. Jest jeszcze jeden dodatkowy powód, dla którego wybrałem ten termin. System faszystowski sam zwie się autorytarnym w związku z dominującą rolą autorytetu w jego strukturze społecznej i politycznej. Używając terminu *charakter autorytarny* implikujemy, że oznacza on strukturę osobowości, która stanowi psychologiczny fundament faszyzmu.

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

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

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

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

1. usunięcie bolesnego i niebezpiecznego uczucia nienawiści, i
2. złagodzenie uczucia poniżenia.

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

Różnica między autorytetem racjonalnym a autorytetem opartym na zakazie jest tylko względna. Nawet w stosunku między niewolnikiem a panem istnieją czynniki korzystne dla niewolnika. Otrzymuje minimum pożywienia i ochrony, które umożliwiają mu przynajmniej pracę na rzecz swego pana. Z drugiej strony, tylko w idealnym układzie stosunków między nauczycielem i uczniem nie odnajdziemy ani śladu antagonizmu ich wzajemnych interesów. Pomiedzy tymi dwoma skrajnymi przypadkami istnieje wiele sytuacji przejściowych, np. w stosunku robotnika fabrycznego do przełożonego albo syna farmera do ojca, albo [pani domu](#)⁸ do meza. Niemniej oba typy autorytetu, choć w rzeczywistości ze sobą przemieszane, zasadniczo różnią się od siebie i analiza konkretnej sytuacji autorytarnej musi zawsze określać ciężar właściwy każdego z nich.

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

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

Zapewne nie będziesz miała ochoty wyjść z tym chłopcem,

jak ogłoszenie sugerujące:

Pal tę markę papierosów - polubisz ich orzeźwiający smak

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

Wracając do rozważań o charakterze autorytarnym, najważniejszym rysem, który należy tu wymienić, jest postawa wobec władzy. Dla autorytarnego charakteru istnieją, że się tak wyrazi, dwie płci: posiadająca władzę i pozbawiona władzy. Siła władzy, czy to osobą, czy też instytucją, wywołuje w nim automatycznie miłość, podziw i gotowość podporządkowania się. Władza fascynuje go, nie dla szczególnych wartości, jakie może reprezentować, lecz wyłącznie dlatego, że jest władza. I tak jak władza automatycznie wywołuje w nim *miłość*, tak ludzie lub instytucje pozbawione władzy automatycznie wywołują jego pogardę. Sam widok osoby bezsilnej budzi w nim chęć atakowania, dominacji,

ponizania. Podczas gdy człowieka o odmiennym typie charakteru przeraża myśl o atakowaniu bezbronnego, autorytarny charakter czuje się tym bardziej pobudzony, im słabsza jest jego ofiara.

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

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

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

Schleiermacher określił przeżycie religijne jako doświadczenie absolutnej zależności i w tym określeniu tkwi definicja masochistycznego doświadczenia w ogóle; szczególną rolę w tym uczuciu zależności odgrywa grzech. Dla doświadczenia autorytarnego typową jest koncepcja grzechu pierwotnego, który ciąży na wszystkich przyszłych pokoleniach. Moralny upadek, podobnie jak każdy inny, staje się zrzadzeniem losu, od którego nie można uciec. Ktokolwiek raz zgrzeszył, jest na wieki żelaznym łańcuchem przykuty do swojego grzechu. Raz popełniony czyn staje się siłą, która włada człowiekiem i spod której nigdy się on nie wyzwoli. Skutki winy dadzą się złagodzić pokutą, lecz pokuta nigdy nie zmaże winy². Słowa Izajasza:

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

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

Konserwatysta wierzy raczej w katastrofe - pisze on - i w bezsilność człowieka pragnącego jej uniknąć; wierzy w jej nieuchronność i w straszne rozczarowanie uwiedzionego optymisty¹⁰.

W pismach Hitlera znajdziemy więcej obrazów w tym duchu.

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

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

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

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

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

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

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

zycie. Nie zmienia obrazu fakt, że owa druga osoba postępuje często tak samo z pierwszą. Utwierdza to jeszcze bardziej wrażenie, że ten rodzaj związku jest jedyną *prawdziwą miłością*.

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

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

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

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

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

Uważając *kompleks Edypa* za centralne zjawisko psychologii, Freud dokonał jednego z najważniejszych odkryć psychologicznych. Nie udało mu się go jednak odpowiednio zinterpretować; choć bowiem zjawisko seksualnego pociągu między rodzicami a dziećmi istnieje, a wynikające stąd konflikty biorą niekiedy udział w rozwoju nerwic, to ani pociąg seksualny, ani wynikłe z niego konflikty nie grają istotnej roli w przywiązaniu dzieci do rodziców. Poki dziecko jest małe, jest

ono w całkiem naturalny sposób zależne od rodziców, lecz zależność ta niekoniecznie zawiera w sobie ograniczenie własnej spontaniczności dziecka. Kiedy jednak rodzice, działając jako reprezentanci społeczeństwa, zaczynają tłumaczyć jego spontaniczność i niezależność, dziecko, w miarę jak rośnie, czuje się coraz bardziej niezdolne do tego, by stanąć na własnych nogach; dlatego rozgląda się za magicznym pomocnikiem i często personifikuje *go* w osobach swoich rodziców. Z czasem jednostka przelewa te uczucia na kogoś innego, np. na nauczyciela, meza lub na psychoanalityka. Znowu widzimy, że potrzeba związania się z tego rodzaju symbolem autorytetu nie jest wynikiem kontynuacji pierwotnego pociągu płciowego do ojca lub matki, lecz efektem wstrzymania ekspansji i spontaniczności dziecka oraz wynikającego stąd lęku.

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

5.2. Destruktywność.

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

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

Ale interesująca nas destruktywność nie jest ową wyżej wspomnianą racjonalną - czy też jakby chciało się powiedzieć *reaktywną* - wrogoscia, lecz stale obecna w człowieku skłonnością, która niejako czeka tylko na okazję, aby się ujawnić. Jeśli nie istnieje obiektywna *przyczyna* ujawnienia skłonności destruktywnych, nazywamy daną osobę umyślowo albo psychicznie chorą (mimo że ona sama posługuje się zazwyczaj swoistą racjonalizacją). Najczęściej jednak destruktywne impulsy są racjonalizowane w taki sposób, że zawsze się znajdzie co najmniej kilku ludzi, a nawet cała grupa społeczna, dzielająca te racjonalizacje; dzięki czemu w oczach członka owej grupy może ona uchodzić za *realistyczną*. Przedmioty irracjonalnej zady niszczenia i szczególne powody, dla których zostały one wybrane, są drugorzędnej wagi; destruktywne impulsy mają charakter namietności i zawsze uda im się znaleźć jakiś obiekt. Kiedy z jakiejś przyczyny inne osoby nie mogą stać się obiektem destruktywności jednostki, przedmiotem tym staje się jej własne "ja". Przy nadmiernym nasileniu tego zjawiska następstwem bywa często choroba fizyczna, a nawet usiłowanie samobójstwa.

Przyjelijmy, że destruktywność jest ucieczką przed nie dającym się znieść uczuciem niemocy, gdyż dąży do usunięcia wszystkich obiektów, z którymi jednostka musiałaby się zmierzyć, lecz wobec olbrzymiej roli, jaką skłonności destruktywne odgrywają w ludzkim zachowaniu, interpretacja ta nie wydaje się być dostatecznym wytłumaczeniem; już same czynniki odosobnienia i bezsily są odpowiedzialne za dwa inne źródła destruktywności: uczucia lęku i zablokowania życia. Co do lęku, nie ma potrzeby rozwodzić się na ten temat. Każde zagrożenie witalnych (materialnych i emocjonalnych) interesów budzi lek¹³, a tendencje destruktywne są najpowszechniejszą reakcją na takie lęki. Zagrożenie zawsze daje się sprowadzić do określonych osób i określonych okoliczności. Wtedy destruktywność zwraca się w stronę tych osób. Może to być również stały - acz niekoniecznie świadomy - lek, zrodzony z równie stalego

poczucia zagrożenia ze strony świata zewnętrznego. Ten rodzaj bezustannego leku jest wynikiem sytuacji jednostki izolowanej i bezsilnej; stanowi on jeszcze jedno źródło potęgujące w niej ładunek destruktywności.

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

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

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

Hipoteza instynktu śmierci jest o tyle zadowalająca, że uwzględnia w pełni znaczenie tendencji destruktywnych, które Freud pominał w swych wcześniejszych teoriach. O tyle jednak nie zadowala, że ucieka się do wyjaśnienia biologicznego, nie dość uwzględniając fakt, iż nasilenie destruktywności różni się ogromnie w zależności od jednostek i grup społecznych. Gdyby hipoteza Freuda była słuszną, musielibyśmy przyjąć, że miara destruktywności wobec drugich lub wobec samego siebie jest mniej więcej stała. Tymczasem obserwujemy coś wręcz przeciwnego. Oto nasilenie zady niszczycielskiej w naszej kulturze nie tylko waha się poważnie w zależności od jednostki, ale bywa nierówne w obrębie różnych grup społecznych. Tak np. nasilenie destruktywności w charakterze członków niższych klas średnich w Europie jest zdecydowanie większe aniżeli w klasie robotniczej i w klasach wyższych. Dzięki studiom antropologicznym zapoznaliśmy się z pewnymi ludami, których rysem charakterystycznym jest szczególnie wysoki poziom destruktywności, gdy tymczasem inne ludy odznaczają się równie wyraźnym jej brakiem, niezależnie, czy dotyczy to wrogości wobec innych, czy wobec samych siebie.

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

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

Rozumie się samo przez się, jak ważną rzeczą jest nie tylko uswiadomienie sobie aktywnej roli destruktywności w procesach społecznych, lecz również poznanie specyficznych warunków wpływających na jej nasilenie. Zwrociliśmy już uwagę na wrogość przenikająca klasy średnie w epoce reformacji i znajdująca wyraz w niektórych ideach protestantyzmu; szczególnie w duchu ascezy i w kalwińskim wizerunku bezlitosnego Boga, któremu sprawia

przyjemność skazywanie części rodzaju ludzkiego na wieczne potępienie za nie popełnione winy. Wtedy, jak i później, klasy średnie wyrażały swoją wrogość przeważnie pod maską moralnego oburzenia, które stanowiło racjonalizację ostrej zawiści wobec tych, co mieli środki, aby korzystać z życia. W świecie współczesnym destruktywność niższych klas średnich stała się ważnym czynnikiem sprzyjającym narodzinom hitleryzmu, który apelował do skłonności niszczycielskich tych klas i skorzystał z nich w walce ze swymi wrogami. Źródło destruktywności niższych klas średnich łatwo doszukać się - pisaliśmy już o tym - w izolacji i stłumieniu ekspansywności jednostki; jedno i drugie występuje w większym nasileniu w niższych klasach średnich aniżeli w klasach stojących wyżej lub niżej.

5.3. Mechaniczny konformizm.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Widzieliśmy, że wszystkie te trzy akty psychiczne - jego impuls woli, jego myśl i jego uczucie - nie są jego własne w tym sensie, że nie są rezultatem jego własnej psychicznej aktywności; nie zrodziły się w nim, lecz zostały mu wszczepione z zewnątrz i subiektywnie są przez niego odczuwane jako własne. Podmiot wypowiada przy tym szereg myśli, których nie narzucono mu w toku hipnozy, a mianowicie owe *racjonalizacje*, przy pomocy których *wyjaśnia* swój domysł, że C skradł mu rękopis. A jednak myśli te są tylko w formalnym sensie jego własne. Chociaż wydają się usprawiedliwiać podejrzenie, my wiemy, że naprzód było podejrzenie, a myśli racjonalizujące powstały jedynie po to, aby nadać temu uczuciu wiarygodność; niczego nie wyjaśniają naprawdę, lecz jawią się *post factum*.

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

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

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

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

Drugi letnik jest zupełnie innym typem. Wydaje mu się, że bardzo dobrze zna się na pogodzie, chociaż faktycznie wie o tym bardzo niewiele. Jest to typ człowieka, któremu się zdaje, że musi odpowiedzieć na każde pytanie. Przez chwilę namyśla się, a potem wypowiada *swoja* opinie, która *de facto* jest identyczna z prognozą radiową. Zapytany, na czym opiera swoje twierdzenie, mówi nam, że doszedł do tego biorąc pod uwagę kierunek wiatru, temperaturę itp.

Zachowanie tego człowieka, widziane od zewnątrz, jest takie samo jak rybaka. Jeśli jednak zanalizujemy je dokładniej, stanie się jasne, że słyszał prognozę radiową i przyjął ją do wiadomości. Czując się jednak w obowiązku mieć na ten temat *własny* pogląd, zapomina, że po prostu powtarza czyjąś autorytatywną opinie, i wierzy, że doszedł do niej sam dzięki własnemu myśleniu. Wyobraża sobie, że argumenty, które nam przytacza, poprzedzały jego opinie; lecz jeżeli przyjrzymy się jego racjom, przekonamy się, że nie mogłyby one żadną miarą doprowadzić go do wniosków na temat pogody, gdyby nie był urobił sobie zdania przedtem. W rzeczywistości są to więc tylko pseudoracje, których funkcja polega na tworzeniu pozorów, że opinia człowieka jest rezultatem jego własnego myślenia. Doznaje on złudzenia, że sam do niej doszedł; ale w rzeczywistości przyswoił sobie jedynie opinie pewnego autorytetu, nie będąc świadom tego procesu. Mogłoby się nawet zdarzyć, że to on miałby rację co do pogody, a rybak byłby w błędzie; lecz i w tym wypadku *trafna opinia nie byłaby jego opinia*, chociażby rybak istotnie pomylił się w swojej opinii.

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

Tłumienie krytycznego myślenia zaczyna się zazwyczaj we wczesnym wieku. Pięcioletnia dziewczynka może już zdawać sobie sprawę z obłudy swej matki, czy to odczuwając niejasno, że matka mówi ustawicznie o miłości i przyjaźni, a naprawdę jest zimna i samolubna, czy też - brutalnie - spostrzegając, że matka ma romans z innym mężczyzną, choć nie przestaje mówić o moralności. Dziecko odczuwa te rozbieżności. Jest dotknięte w swym poczuciu sprawiedliwości i prawdy, ale zależeć od matki, która nie dopuściłaby do najmniejszej krytyki, i - powiedzmy - mając słabego ojca, na którym nie może polegać, dziecko musi stłumić swój krytycyzm. Wkrótce w ogóle nie będzie już widziało, że matka jest nieszczerą i niewierną. Zatraci zdolność krytycznego myślenia, skoro okaże się, że jest ono równie beznadziejne, jak

niebezpieczne. Jednocześnie formuła szczerości i uczciwości matki oraz małzńskiego szczęścia rodziców została dziecku narzucona z zewnątrz z taką siłą, iż będzie ono skora przyjąć tę myśl za własną.

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

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

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

Z przykładem *racjonalnej* racjonalizacji mamy do czynienia, kiedy osobnik A, znalazłszy się w kłopotliwej sytuacji materialnej, prosi swego krewnego B o pożyczanie mu pewnej sumy pieniędzy. B odmawia, ponieważ - jak twierdzi - pożyczając pieniądze poparłby tylko nieodpowiedzialne poczynania A i zachęcił go do liczenia na pomoc drugich. Otóż rozumowanie takie może brzmieć nader przekonująco, niemniej będzie ono jedynie racjonalizacją; bowiem B w żadnym wypadku nie chce dać A pieniędzy, a chociaż wierzy, że powoduje się jedynie troską o dobro A, faktycznie powodowany jest swym własnym skapstwem.

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

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

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

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

ze odkryja w nim szpiega. Jeden z mlodszych oficerow, do ktorego Amerykanin czuje szczegolna sympatie, podchodzi don mowiac:

Wiem, kim jestes. Masz tylko jedno wyjście. Zaczynj opowiadac kawaly, smiej sie i rozsmieszaj innych, tak by ubawieni twoimi dowcipami nie zwracali na ciebie uwagi.

Wdzieczny za te rade, Amerykanin zaczyna dowcipkowac i smiac sie. W koncu dowcipkowanie to urasta do takich rozmiarow, ze budzi podejrzenia oficerow, a im bardziej ich podejrzenia rosna, tym bardziej wymuszone wydaja sie jego dowcipy. Wreszcie opanowuje go uczucie takiego przerazenia, ze dluzej nie wytrzymuje, zrywa sie nagle z krzesla i wszyscy gonia za nim. Potem nastepuje zmiana scenerii, oto siedzi w tramwaju, ktory zatrzymuje sie tuz przed jego domem. Ma na sobie zwykle ubranie do pracy i doznaje uczucia ulgi na mysl, ze wojna juz sie skonczyla.

Przypuscm, ze mamy nazajutrz moznosc zapytania tego mezczyzny o to, co kojarzy mu sie z poszczegolnymi elementami snu. Odnotujmy tu tylko niektore skojarzenia, wybitnie znaczące dla zrozumienia glownego watku naszych rozważan. Oto mundur niemiecki przypomina mu, ze jeden z gosci na wczorajszym przyjeciu mowil z wyraźnie niemieckim akcentem. Pamietat tez, ze gośc ow zirytowal go, nie zwrocił bowiem na niego specjalnej uwagi, mimo że opowiadajacy wychodzil z siebie, aby zrobic dobre wrazenie. Bładzac myslami wokol tych incydentow, z kolei przypomina sobie, jak przez blysk sekundy doznal na przyjeciu uczucia, ze czlowiek z niemnieckim akcentem kpil sobie z niego i na jakas jego uwage usmiechnal sie impertynencko. Zastanawiajac sie nad komfortowym pomieszczeniem kwatery glownej, widzi pewne jej podobienstwo do pokoju, w ktorym zeszlego wieczoru siedzial na przyjeciu, ale okno tego pomieszczenia bardziej przypominalo mu pokoj, gdzie raz odpadl przy egzaminie. Zaskoczony tym skojarzeniem, przypomnial sobie w dalszym ciagu, ze wybierajac sie na przyjecie, zastanawial sie, jakie robi tam wrazenie, po czesci dlatego, ze jeden z gosci byl bratem dziewczyny, ktora chcial soba zainteresowac, a po czesci dlatego, ze pan domu mial duzy wplyw na pewna osobe, od ktorej opinii zalezalo jego powodzenie zawodowe. Mowiac o tej wysoko postawionej osobistosci powiada, jak bardzo jej nie lubi, jak bardzo czuje sie upokorzony, kiedy musi okazyc jej przyjazne uczucia; dodaje, ze zywi takze pewna antypatie do gospodarza, chociaz dotad ledwie zdawal sobie z tego sprawe. A oto jeszcze inne z jego skojarzen; mianowicie opowiadal jakas wesola historyjke o mezczyznie z lysina, a potem sie z lekka zaniepokoil, czy nie urazil pana domu, ktory akurat byl lysawy. Tramwaj zdziwil go, bo nie bylo sladu szyn. Mowiac o nim, przypomina sobie tramwaj, ktorym jako chlopiec jezdzil do szkoły, a potem jeszcze jeden szczegol, mianowicie, ze zajal w tramwaju miejsce motorniczego i pomyslal sobie, ze prowadzenie wozu tramwajowego zdumiewajaco malo rozni sie od prowadzenia samochodu. Jest oczywiste, ze tramwaj oznacza jego wlasny woz, ktorym jechal do domu, i ze powrot do domu przypomnial mu powroty do domu ze szkoły.

Kazdemu, kto przyzwyczajony jest rozumiec znaczenie marzen sennych, wnioski plynace z tego snu oraz towarzyszacych mu skojarzen wydadza sie teraz jasne, chociaz przytoczyliśmy tylko czesc skojarzen i nic wlasnie nie powiedzieliśmy o strukturze osobowosci, o przeszlosci i obecnej sytuacji tego czlowieka. Sen odsłania prawdziwe uczucia, jakich doznawal na przyjeciu ubieglego wieczoru. Byl zaniepokojony, obawial sie, ze nie uda mu sie zrobic dobrego wrazenia, jak tego pragnal; zly byl na kilka osob, ktore go oniesmielaly i ktorym nie bardzo sie spodobal. Sen ukazuje, ze swoja wesoloscia staral sie pokryc lek i zlosc, a jednocześnie zjednac sobie ludzi, ktorzy go irytowali. Cala jego wesolosc byla tylko maska; nie zrodzila sie w nim, lecz zakrywala to, co rzeczywiscie czul: lek i gniew. To z kolei sprawilo, ze pozycja jego byla tak niepewna, ze czul sie jak szpieg w nieprzyjacielskim obozie, ktorego w kazdej chwili moga zdemaskowac. Przelotny wyraz smutku i rozpacz, ktory uchwyciliśmy, kiedy wychodzil, znajduje teraz uzasadnienie i wytlumaczenie : w momencie tym twarz jego wyrazala to, co *on* rzeczywiscie czul, chociaz bylo to uczucie, z ktorego *on* nie zdawal sobie sprawy. Sen wyrazil uczucie w sposob dramatyczny i dobitny, chociaz nie odniosl go otwarcie do okreslonych osob.

Czlowiek ten nie jest ani neurotykiem, ani nie znajdowal sie w hipnotycznym transie; jest to osobnik raczej normalny, a jego leki i potrzeba uznania sa typowe dla wspolczesnego czlowieka. Przywyklszy odczuwac to, co powinien w okreslonej sytuacji odczuwac, nie zdawal sobie sprawy, ze *jego wesolosc nie jest jego*; bylby to raczej wyjatek niz regula, gdyby sobie uswiadomil, ze cos tu jest *dziwnego*.

To, co powiedzieliśmy o mysleniu i odczuwaniu, odnosi sie rowniez do aktow woli. Wiekszosc ludzi jest przekonana, ze poki nie sa jawnie zmuszeni przez jakas zewnetrzna sile do zrobienia czegos, ich decyzje naleza do nich; jesli chca czegos, to oni sa tymi, ktorzy tego chca. Jest to jednak jedno z wielkich złudzen, jakie zywiemy w odniesieniu do nas samych. Wiele naszych decyzji w rzeczywistosci nie jest naszymi decyzjami, lecz sugestiami z zewnatrz; udalo sie nam przekonac siebie samych, ze to my podjelismy decyzje, kiedy faktycznie, powodowani strachem przed izolacja, a bardziej jeszcze bezposrednim zagrozeniem naszego zycia, wolnosci i wygody - spelniamy tylko oczekiwania innych.

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

Naturalnie, że chcemy,

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

Chce codziennie chodzić do szkoły

- tłumaczy, być może, swoją niechęć do regularnych zajęć szkolnych. Dziecko czuje, że się od niego oczekuje chęci codziennego uczeszczenia do szkoły, i presja ta jest dostatecznie mocna, by stłumić uczucie, że jeśli chodzi tak często do szkoły, to tylko dlatego, że musi. Dziecko poczułoby się o wiele szczęśliwsze, gdyby mogło sobie uświadomić, że czasem chce iść do szkoły, a czasem idzie tylko dlatego, że trzeba. Jednakże presja poczucia obowiązku jest na tyle silna, że dziecko doznaje uczucia, iż to *ono* chce tego, czego od niego oczekują, by chciało.

Powszechnie sądzi się, że większość mężczyzn żeni się dobrowolnie. Niewątpliwie zachodzą wypadki świadomego ożenku z poczucia obowiązku lub w wyniku zobowiązania. Zdarzają się też wypadki, kiedy mężczyzna żeni się, ponieważ to *on* naprawdę tego pragnie. Bywają jednak również wcale liczne wypadki, w których mężczyzna (lub kobieta) z całą świadomością wierzy, że chce zawrzeć związek małżeński z określoną osobą, podczas gdy w rzeczywistości został wprzęgnięty w ciąg wydarzeń prowadzących do małżeństwa, z którego zdaje się nie być wyjścia. Przez cały czas poprzedzający małżeństwo żywi niezłomne przekonanie, że to *on* pragnie się ożenić, a pierwsza i raczej spóźniona oznaka, że rzecz się ma inaczej, jest fakt, że w dzień ślubu ogarnia go panika i chęć ucieczki. Jeżeli jest *rozsądny*, uczucie to trwa zaledwie kilka minut, po czym na pytanie, czy pragnie zawrzeć ślub, odpowie z niewzruszonym przekonaniem - tak.

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

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

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

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

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

I tak nie mogę robić tego, co chce.

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Psychologia hitleryzmu.

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

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

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

Natomiast w myśl drugiego poglądu hitleryzm można wytłumaczyć jedynie w kategoriach psychologicznych albo raczej psychopatologicznych. Hitlera uważa się za szaleńca albo za *neurotyka*, a jego zwolenników za równie szalonych albo niezrównoworzonych psychicznie. Zgodnie z tym tłumaczeniem, jak to głosi L. Mumford, prawdziwych źródeł faszyzmu należy się doszukiwać *w duszy ludzkiej, nie zaś w ekonomii*. I dalej: Nie w traktacie wersalskim, nie w nieudolności Republiki Weimarskiej znajdziemy wytłumaczenie faszyzmu, lecz w przemożnej pysze, w upajaniu się okrucieństwem, w neurotycznej dezintegracji¹.

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

Nim przystąpimy do rozważań nad psychologiczną podstawą sukcesów hitleryzmu, musimy na wstępie przeprowadzić pewne zroznicowanie: oto część ludności niemieckiej ugięła się przed hitlerowskim reżimem, nie stawiając silniejszego oporu, ale nie dając się też przekonać do hitlerowskiej ideologii ani hitlerowskich praktyk politycznych. Druga część, urzeczona nową ideologią, fanatycznie łączyła się do tych, którzy ją głosili. Pierwsza grupa stanowiła głównie klasa robotnicza oraz liberalna i katolicka burżuazja. Pomimo znakomitej organizacji, szczególnie wśród klasy robotniczej, grupy te, choć od samego początku aż po rok 1933 nie przestawały wrogo odnosić się do hitleryzmu, nie okazały wewnętrznego oporu, jakiego należało oczekiwać zgodnie z ich politycznymi przekonaniami. Ich wola oporu szybko osłabła i odtąd niewiele sprawiały one kłopotów reżimowi (z wyjątkiem oczywiście niewielkiej mniejszości, która cały czas bohatercko walczyła z hitleryzmem.). Ta gotowość poddania się hitlerowskiemu reżimowi da się psychologicznie wytłumaczyć głównie stanem wewnętrznego zniechęcenia i rezygnacji, co - jak to wykazemy w następnym rozdziale - jest rysem charakterystycznym jednostki w obecnej dobie nawet w krajach demokratycznych. W Niemczech, jeśli chodzi o klasę robotniczą, odgrywała rolę jeszcze jedna okoliczność, a mianowicie klęska, jaką klasa ta poniosła po pierwszych zwycięstwach rewolucji 1918 roku. Klasa robotnicza wstąpiła w okres powojenny pełna niezłomnych nadziei na realizację socjalizmu, a przynajmniej na umocnienie swej politycznej, ekonomicznej i społecznej pozycji; tymczasem - obojętne z jakich powodów - była świadkiem nieprzerwanej serii porażek, co sprawiło, że straciła wszelką nadzieję. W początkach 1930 roku owoce pierwszych zwycięstw zostały prawie całkowicie zniweczone, a efektem było głębokie uczucie rezygnacji, utrata wiary w przywódców, zwątpienie w wartość jakiegokolwiek organizacji i działalności politycznej.

Pozostali nadal członkami swoich partii i świadomie wyznawali dalej swe polityczne doktryny; w głębi duszy jednak wielu z nich straciło wiarę w skuteczność politycznego działania.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Obok czynników ekonomicznych sytuację pogarszały względy psychologiczne. Jednym z nich była klęska poniesiona w wojnie i upadek monarchii. Monarchia i państwo były tą niewzruszoną opoką, na której, w sensie psychologicznym, drobnomieszczanin zbudował swoją egzystencję; ich upadek i klęska wstrząsnęły fundamentem jego istnienia. Skoro można było publicznie wyszydzić kajzera i atakować oficerów, skoro państwo musiało zmienić swoją formę i akceptować *czzerwonych agitatorów* jako ministrów, a siodlarza w charakterze prezydenta - komu szary człowiek miał odtąd zaufać? Na swoją poddańcza modłę utożsamiał się z wszystkimi wymienionymi instytucjami; co miał poczekać z sobą teraz, kiedy przestały istnieć?

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

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

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

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

Zgorzknienie i rozżalenie starszej generacji niższych klas średnich wzrastało, ale miało charakter bierny; młodsze pokolenie rwało się do czynu. Jego sytuację ekonomiczną pogarszał fakt, że znikła podstawa niezależnej egzystencji

ekonomicznej, jaka mieli rodzice; rynek pracy zawodowej był nasycony, a szanse urządzenia sobie życia w charakterze lekarza albo adwokata - znikome. Ci, którzy walczyli na froncie, czuli, że mogą rościć sobie prawo do lepszych warunków materialnych niż te, które stały się ich udziałem. Szczególnie cała rzesza niższych oficerów, przywykła latami do dowodzenia i - siła faktu - do sprawowania władzy, nie mogła pogodzić się z pozycją urzędnika czy komiwojżera.

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

Powiadano nieraz, że sposób traktowania Niemców przez zwycięzców z 1918 roku był jednym z powodów powstania hitleryzmu. Stwierdzenie to wymaga komentarza. Większość Niemców uważała, że traktat pokojowy był niesprawiedliwy, lecz podczas gdy klasy średnie przeżywały to nad wyraz gorzko, o wiele mniej gorczy wzbudzał traktat wersalski wśród robotników. Byli przeciwnikami starego reżimu i przegrana wojny utożsamiali z porażką tego reżimu. Zdawali sobie sprawę, że bili się dzielnie i nie mają powodów do wstydu. Z drugiej strony zwycięstwo rewolucji, możliwe jedynie po obaleniu monarchii, przyniosło im zyski ekonomiczne, polityczne i czysto ludzkie. Oburzenie na traktat wersalski miało główne źródło w klasach średnich; nacjonalistyczny uraz był racjonalizacją, w której dokonywała się projekcja społecznego uposzczenia na uposzczenie narodowe.

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

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

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

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

przedwojennego imperializmu, podejmując to, w czym monarchia zawiodła. (Republika nie przeszkodziła dalszemu rozwojowi monopolistycznego kapitału niemieckiego, lecz wsparła go wszystkimi środkami, jakimi dysponowała.)

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

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

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

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

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

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

To, czego chcą to zwycięstwo silniejszego, a unicestwienie albo bezwarunkowe poddanie się słabszego... Jak kobieta..., która woli poddać się silnemu mężczyźnie, aniżeli gorować nad chlerakiem tak masy kochają raczej pana aniżeli sługę i zadowala ją znacznie bardziej doktryna nie tolerująca opozycji niż przyznanie im liberalnej wolności; często są w kłopotach, nie wiedząc, co z nią począć, a nieraz nawet czują się zagubione. I nie zdają

sobie bynajmniej sprawy ani z tego, jak bezczelnie się je duchowo terroryzuje, ani jak bezwstydnie ogranicza się ich ludzkie prawa, bowiem ani swita im myśl, że to samna doktryna je oszukuje.

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

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

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

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

W tym samym tonie opisuje masy Goebbels:

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

W innej książce Goebbels daje dokładny opis zależności osobnika sadystycznego od jego obiektów; jak bardzo czuje się słaby i pusty, jeśli nie ma nad kims władzy, i jak bardzo władza ta przydaje mu nowych sił. A oto relacja Goebbelsa o tym, co się rozgrywa w nim samym:

Czasem opada człowieka głęboka depresja. Można ją przezwyciężyć jedynie, jeżeli stanie się znowu w obliczu mas. Ludzie to źródło naszej mocy.

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

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

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

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

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

Cech posiadania władzy nad masami dopinguje członków

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

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

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

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

I dalej:

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

Hitler usiłuje zazwyczaj uzasadnić i usprawiedliwić swoją zadanie władzy. Oto jego główne racjonalizacje: jego panowanie nad innymi ludźmi ma na celu własne dobro oraz dobro światowej kultury; zadanie władzy jest zakorzenione w odwiecznych prawach natury, on zaś jedynie uznaje i przestrzega tych praw; sam działa na rozkaz siły wyższej - Boga, Losu, Historii, Natury; jego dążenie do panowania to tylko obrona przed usiłowaniami innych, aby zapanować nad nim i nad narodem niemieckim, sam bowiem pragnie tylko pokoju i wolności.

Przykładem pierwszego typu racjonalizacji jest następujący ustęp z *Mein Kampf*:

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

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

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

Druga racjonalizacja, głosząca, że jego zadanie władzy wywodzi się z praw natury, jest czymś więcej niż tylko racjonalizacją; wynika ona także z pragnienia podporządkowania się jakiejś sile zewnętrznej, co wyraziło się szczególnie jasno w prymitywnej popularyzacji darwinizmu. W *instynkcie zachowania gatunku* Hitler dostrzega *pierwszą pryncypalną formację ludzkiej wspólnoty*.

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

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

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

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

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

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

to ty masz sadystyczne intencje i dlatego ja jestem niewinny.

U Hitlera ow mechanizm obronny jest skrajnie irracjonalny, gdyż oskarża on swoich wrogów o te same rzeczy, co do których otwarcie się przyznaje, że są jego własnymi celami. I tak oskarża Żydów, komunistów i Francuzów dokładnie o to, co, jak sam twierdzi, stanowi najbardziej słuszny cel jego własnej działalności. Niewiele dba o to, by pokryć tę sprzeczność jakąś racjonalizacją. Oskarża Żydów o ściąganie francuskich wojsk kolonialnych z Afryki nad Ren z zamiarem zniszczenia białej rasy przez nieuchronną bastardyzację, by w ten sposób *zdobyc z kolei pozycje panow.* Hitler musiał odkryć sprzeczność w potępianiu innych za to, co sam uznał za najszlachetniejszy cel własnej rasy; usiłował też wytłumaczyć tę sprzeczność mówiąc o Żydach, że ich instynktowi samozachowawczemu brak idealistycznego charakteru, który znajdujemy w dążeniu Aryjczyków do panowania.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Miłość do mających władzę i nienawiść do pozbawionych jej, tak typowe dla sado-masochistycznego charakteru, w dużej mierze tłumaczy polityczne poczynania Hitlera i jego popleczników. Rząd republiki sadił, że traktując hitlerowców oględnie, zdoła ich *ulagodzić*; tymczasem nie tylko ich nie ulagodził, ale wzmógł jeszcze ich nienawiść właśnie przez swój brak siły i stanowczości. Hitler nienawidził Republiki Weimarskiej, ponieważ była słaba, a żywił podziw dla potentatów przemysłowych i przywódców wojskowych, ponieważ mieli władzę. Nigdy nie podejmował walki z siłami skonsolidowanymi, a zawsze wybierał ugrupowania, które uważał za zdecydowanie słabe. *Rewolucja* Hitlera, a zatem także i Mussoliniego, dokonywała się pod patronatem istniejących sił, a jej ulubionymi obiektami stawali się ci, którzy nie byli zdolni się bronić. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że postawę Hitlera wobec Wielkiej Brytanii

determinował, między innymi, ten właśnie psychologiczny kompleks. Póki Hitler sądził, że Wielka Brytania jest wszechwładna, poty kochał ją i podziwiał. W swej książce daje wyraz tej miłości. Kiedy przekonał się o słabości pozycji brytyjskich przed i po Monachium, miłość zmieniła się w nienawiść i w żądze zniszczenia. Z tego punktu widzenia *lagodzenie* było polityką, która w takim człowieku jak Hitler musiała rozbudzać nie przyjaźń, ale nienawiść.

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

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

Goebbels daje podobną definicję tego, co nazywa socjalizmem:

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

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

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

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

Hitler zdaje sobie jasno sprawę, że jego filozofia samozaparcia i poświęcenia przeznaczona jest dla tych, którym położenie ekonomiczne nie pozwala być szczęśliwymi. Nie chce wprowadzać porządku społecznego, który by dawał szansę osobistego szczęścia każdej jednostce; chce wyzyskać właśnie ubóstwo mas, aby uwierzyły w jego ewangelie samounicestwienia. Oświadczają całkiem bez ogródek:

Zwracamy się do wielkiej armii tych, którzy są tak biedni, że ich osobiste życie nie jest bynajmniej największym skarbem na ziemi.

Całe to kazanie o samoposwieceniu ma wyraźny cel: jeśli pragnienie władzy ze strony wodza i *elity* ma się ziszczyć, masy muszą ulec i wyrzec się samych siebie. Lecz te masochistyczne tęsknoty można znaleźć także u samego Hitlera. Najwyższa władza, której sam się podporządkowuje, jest dla niego Bog, Los, Konieczność, Historia, Natura. W istocie wszystkie te wyrazy znaczą u niego mniej więcej to samo - są to symbole miążdząco potężnej władzy. Swoją autobiografię zaczyna od uwagi, że *było szczęściem, iż Los wyznaczył Braunau nad Innem na miejsce mojego urodzenia*. Następnie powiada, że cały naród niemiecki musi się zjednoczyć w jedno państwo, ponieważ dopiero wtedy, kiedy państwo to okaże się dlań za małe, konieczność da mu *moralne prawo do uzyskania nowych ziem i terytoriów*.

Klęska w wojnie 1914-1918 to w jego pojęciu *zasłużona kara w postaci wiecznej odpłaty*. Narody, które miesza się z innymi rasami, *grzeszą przeciw woli Wieczystej Opatrzności* albo - jak to formuluje innym razem - *przeciw woli Wiecznego Stworcy*. *Stworca Wszechświata* powierzył Niemcom misję. Niebo goruje nad ludźmi, bowiem ludzie - na szczęście - można oszukiwać, ale *Nieba przekupić nie można*.

Sila, która prawdopodobnie wywiera na Hitlerze większe wrażenie aniżeli Bog, Opatrzność i Los - *to Natura*. Podczas gdy historyczny rozwój w ostatnich czterystu latach zmierzał do tego, aby zastąpić dominację nad ludźmi panowaniem nad przyrodą, Hitler z uporem głosi, że można i trzeba rządzić ludźmi, lecz nie można sprawować rządów nad Naturą. Przynotowałem już jego powiedzenie, że historia rodzaju ludzkiego prawdopodobnie nie zaczęła się od oswojenia zwierząt, lecz od opanowania ludźmi niższego rodzaju. Szydzi z myśli, że człowiek mógłby ujarzmić przyrodę i osmieścić tych, którzy wierzą, że osiągną zwycięstwo nad Naturą, *a tymczasem nie mają do swojej dyspozycji żadnej broni poza jakąś tam ideą*. Twierdzi, że człowiek *nie panuje nad Naturą, lecz opierając się na znajomości kilku jej praw i tajemnic, urosł do pozycji władcy pozostałych istot żyjących, pozbawionych tej wiedzy*. Znajdujemy tu znowu tę samą ideę: Natura jest wielką potęgą, której musimy się poddać, lecz co do istot żyjących - nad tymi powinniśmy dominować.

Usiłowałem ukazać dwie tendencje w pismach Hitlera, określone już uprzednio jako podstawowe cechy charakteru autorytarnego: żądze władzy nad ludźmi i pragnienie podporządkowania się wszechogarniającej, silnej władzy zewnętrznej. Idee samego Hitlera pokrywają się tu mniej więcej z ideologią partii hitlerowskiej. Myśli przedstawione w swojej książce wypowiadał w niezliczonych mowach, którymi przyciągał masy do swej partii. Ideologia ta zrodziła się z osobowości, która wskutek poczucia niższości, nienawiści do życia, aścezy i zazdrości wobec cieszących się życiem jest glebą sado-masochistycznych skłonności; ideologia ta zwracała się do ludzi, których na skutek podobnej struktury charakteru owe nauki pociągały i fascynowały i którzy stali się żarliwymi wyznawcami człowieka wyrażającego ich uczucia. Lecz nie tylko sama ideologia hitleryzmu dawała zadowolenie niższym klasom średnim; praktyka polityczna urzeczywistniała to, co ideologia przyrzekała. Powstała hierarchia, w której każdy miał nad sobą kogoś, komu miał się podporządkować, i kogoś pod sobą, nad kim mógł czuć swoją władzę; człowiek u samej góry, wódz, miał nad sobą Los, Historię, Naturę, jako potęgę, której mógł się powierzyć. Tak więc ideologia hitleryzmu i jej praktyka zaspokajały pragnienia wynikające ze struktury charakteru części ludności, wskazując zarazem drogę i kierunek tym, którzy, nieskorzy ani do władzy, ani do uległości, byli zrezygnowani i stracili wiarę w życie, we własne postanowienia, w cokolwiek.

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

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

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

procesu indywiduacji i rozwoju kultury. System autorytarny nie może zmienić podstawowych warunków, które sprzyjają dezeniu do wolności, ani nie może zdławić dążeń do wolności, które w tych warunkach mają swoje źródło.

7. Wolność i Demokracja.

7.1. Wolność i Demokracja.

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

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

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

Jest rzeczą ważną przyjrzeć się, na ile nasza kultura sprzyja tej konformistycznej tendencji, chociaż musimy się tu ograniczyć do zaledwie kilku jaskrawych przykładów. Stłumienie spontanicznych uczuć, a tym samym rozwoju prawdziwej indywidualności, zaczyna się bardzo wcześnie, właściwie od najwcześniejszego okresu wychowania dziecka¹. Oczywiście, jeśli prawdziwym celem wychowania jest pobudzenie wewnętrznej niezależności i indywidualności dziecka, jego rozwoju i integralności, to proces uczenia wcale nie musi nieuchronnie prowadzić do stłumienia spontaniczności. Ograniczenia, które taki rodzaj wychowania narzuca rosnącemu dziecku, to jedynie przejściowe środki, które faktycznie wspomagają procesy rozwoju i ekspansji. Lecz w naszej kulturze wychowanie zbyt często kończy się na eliminowaniu spontaniczności i na zastąpieniu oryginalnych aktów psychicznych przez uczucia, myśli i pragnienia cudze. (Powtorzmy, że przez *oryginalny* nie rozumiemy, iż ktoś przedtem nie wpadł już na te myśli, lecz że zrodziła się ona w danej jednostce jako rezultat jej własnej aktywności i w tym sensie jest to jej myśl.) Jedno z najwcześniejszych tłumionych uczuć - ze posłuże się dość dowolnym przykładem - to wrogość i niechęć. Zaczniemy od tego, że wrogość i bunt występują w pewnym stopniu u większości dzieci jako rezultat konfliktu z otaczającym światem, który hamuje ekspansywność dziecka i któremu ono, będąc słabszym z przeciwników, musi zazwyczaj ulec. Jednym z zasadniczych zadań procesów wychowawczych jest wyeliminowanie tej antagonistycznej reakcji. Metody bywają różne: od groźb i kar, których dziecko się leka, do subtelniejszych metod przekupywania albo *tłumaczenia*, które mają dziecko zawstydzić i pomóc w wyzbyciu się wrogości. Zaczyna się od tego, że dziecko rezygnuje z wyrażania swoich uczuć, a kończy tym, że rezygnuje z uczuć jako takich. Łącznie z tym uczy się dziecko tłumaczyć w sobie świadomość wrogości i braku szczerości u drugich; nie jest to czasami proste, ponieważ dzieci łatwo dostrzegają u drugich ujemne cechy i trudniej niż dorośli dają się zwieszc słowom. Nadal nie lubią kogoś *bez żadnego istotnego powodu* - poza jednym, bardzo istotnym, że czują emanującą od tej osoby wrogość albo nieszczerłość. Podobna reakcja traci jednak wkrótce na sile; niebawem dziecko osiąga *dojrzałość* przeciętnego dorosłego człowieka i zatracą zmysł rozróżniania między osobą przyzwoitą a łobuzem, póki ten nie popełni jakiegos skandalicznego czynu.

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

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

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

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

Istnieje jeszcze jedno zabronione uczucie, na które chce specjalnie zwrócić uwagę, jako że tłumienie go sięga głęboko, do korzeni osobowości: jest nim poczucie tragedii. Jak wiemy z poprzednich rozdziałów, świadomość śmierci i tragicznych aspektów życia - obojętne, mgliste czy wyraźne - jest jednym z podstawowych rysów człowieka. Każda kultura na swój własny sposób radzi sobie z problemem śmierci. Dla społeczeństw, w których proces indywidualizacji zaledwie się zaczął, kres indywidualnego istnienia nie stanowi żadnego problemu, ponieważ poczucie indywidualnej egzystencji nie jest wyraźne, a śmierci nie uważa się jeszcze za coś zasadniczo odmiennego od życia. Kultury, w których indywidualizacja osiągnęła wyższy stopień rozwoju, odnosiły się do śmierci zgodnie ze swoją społeczną i psychologiczną strukturą. Grecy przykładali wagę wyłącznie do życia i wyobrażali sobie, że śmierć nie jest niczym innym jak mroczną i pośpepną jego kontynuacją. Egipcjanom dawała nadzieję wiara w niezniszczalność ciała ludzkiego, przynajmniej ciała tych, których władza była niezniszczalna za życia. Żydzi ujmowali fakt śmierci realistycznie i byli zdolni pogodzić się z ideą zagłady indywidualnego istnienia dzięki wizji szczęścia i sprawiedliwości, które ludzkość ma w końcu osiągnąć na tym świecie. Chrześcijaństwo odebrało śmierci jej realność i usiłowało pocieszyć nieszczęśliwego człowieka obietnicą życia po śmierci. Nasza epoka śmierć po prostu ignoruje, odrzucając tym samym jeden z fundamentalnych aspektów życia. Zamiast pozwolić świadomości śmierci i cierpienia stać się jednym z najsilniejszych bodźców życiowych, podstawą ludzkiej solidarności, doświadczeniem, bez którego radość i entuzjazm pozbawione są intensywności i głębi - jednostka zmuszona jest ją tłumić. Jak to jednak zawsze bywa z tłumieniem, elementy tłumione, przez samo usunięcie ich z pola widzenia, nie zostają bynajmniej zlikwidowane. Tak więc lek przed śmiercią wiedzie wśród nas swój nielegalny żywot. Istnieje w dalszym ciągu, mimo że usiłujemy go odrzucić; tyle że tłumiony, staje się lekiem bezpłodnym. Oto jedno ze źródeł płytkości innych doświadczeń i niepokoju przenikającego świat; to także, śmiem twierdzić, tłumaczy ogromne sumy wydawane przez Amerykanów na pogrzeby.

W procesie tłumienia uczuć nowoczesna psychiatria odgrywa dwuznaczną rolę. Z jednej strony Freud, jej najwybitniejszy przedstawiciel, zdruzgotał fikcyjny obraz racjonalnego, celowego charakteru ludzkiego umysłu i odkrył ścieżkę, która wiedzie w głąb ludzkich namietności. Z drugiej strony psychiatria, wzbogacona tymi osiągnięciami Freuda, była powszechnie wykorzystywana jako narzędzie do manipulowania osobowością ludzką. Wielu psychiatrów, nie wyluczając psychoanalityków, kresliło obraz *normalnej* osobowości, która nigdy nie jest nadmiernie smutna, nazbyt gniewna ani zbyt podniecona. Używano takich słów jak *infantylny* albo *neurotyczny* na określenie typów albo rysów osobowości, które nie pokrywały się z konwencjonalnym wzorem *normalnego* osobnika. Ten rodzaj wpływu bywa

bardziej niebezpieczny od dawnych szczerych sposobow nazywania rzeczy po imieniu. Wtedy czlowiek wiedzial przynajmniej, ze istnieje okreslona osoba czy doktryna, ktora go krytykuje, mogl wiec odparowac cios. Kto jednak moze odparowywac ciosy *nauki* ?

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

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

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

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

Poza wymienionymi juz czynnikami sa jeszcze inne, wnoszace dodatkowy zamet w to, co pozostalo jeszcze ze zdolnosci samodzielnego myslenia u przecietnego doroslego czlowieka. W zakresie wszelkich podstawowych zagadnien jednostkowego i spolecznego bytu, w zakresie problemow psychologicznych, ekonomicznych, politycznych i moralnych

ogromna część naszej kultury pełni dokładnie jedną funkcję - zaciemniania sprawy. Jedną z takich zasłon dymnych jest twierdzenie, że jakieś kwestie są zbyt skomplikowane, aby przeciętna jednostka mogła je zrozumieć. Tymczasem mogłoby się wydawać, że wiele podstawowych problemów indywidualnego i społecznego życia jest nad wyraz prostych, w istocie tak prostych, że od każdego należałoby oczekiwać ich zrozumienia. Przedstawianie ich jako rzekomo ogromnie zawyłych, tak iż tylko *specjalista* może je pojąć, i to wyłącznie w zakresie swojej wąskiej specjalności, prowadzi w rzeczywistości - a często i w zamierzeniu, do pozbawienia ludzi wiary w ich zdolność myślenia o problemach prawdziwie istotnych. Jednostka czuje się bezradna i zagubiona w chaotycznej powodzi danych i ze wzruszającą cierpliwością czeka, aż specjaliści orzekną, co robić i dokąd dążyć.

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

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

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

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

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

Kiedy człowieka opadną podobne wątpliwości, budzi się w nim przerażenie; wstrząsają one bowiem samą podstawą całej jego aktywności, jego pewnością, że wie, czego chce. Toteż ludzie usiłują możliwie szybko pozbyć się tych kłopotliwych myśli. Sadzą, że naszyli ich one dlatego, że byli zmęczeni albo przygnębieni - i w dalszym ciągu goniają za celami, które uważają za własne.

Wszystko to świadczy jednak o mglistym uświadomianiu sobie tej prawdy, że człowiek współczesny żyje w złudzeniu, iż wie, czego chce, gdy w istocie chce jedynie tego, czego się od niego wymaga. Aby zaakceptować tę prawdę, trzeba sobie uprzytomnić, że wiedzieć, czego się istotnie chce, nie jest - jak myśli większość ludzi - rzeczą łatwą, lecz jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed każdą istotą ludzką. Jest to problem, który gorączkowo usiłujemy ominąć, przyjmując gotowe cele - za własne. Człowiek współczesny gotów jest ponieść największe ryzyko, by osiągnąć cele,

bedace rzekomo *jego* celami; lecz bezgranicznie boi się ryzyka i odpowiedzialności, jaka musiałby ponieść wyznaczając sobie własne cele. Często bierze się mylnie intensywna działalność za dowód dobrowolnego działania, chociaż wiadomo, że może to być działanie nie bardziej spontaniczne niż u aktora albo osoby zahipnotyzowanej. Każdy z aktorów po zapoznaniu się z głównym wątkiem sztuki może z werwą grać przydzieloną sobie rolę, a nawet samemu uzupełnić swój tekst i pewne szczegóły akcji. A przecież gra on tylko rolę wyznaczoną.

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

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

Kim jestem?

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

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

Utrata tożsamości sprawia więc, że dostosowanie się do obowiązujących wzorów staje się sprawą jeszcze bardziej nagłą; znaczy to, że człowiek może być siebie pewnym tylko wtedy, gdy żyje tak, jak tego inni od niego oczekują. Jeżeli nie będziemy z nimi zgodni, nie tylko narazimy się na krytykę i jeszcze większą izolację, ale ryzykujemy utratę tożsamości naszej osobowości, co jest równoznaczne z groźbą utraty zdrowych zmysłów.

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

Jakie zatem jest znaczenie wolności dla człowieka współczesnego?

Uwolnił się od zewnętrznych więzów, które mogłyby go kępować w działaniu i myśleniu według własnych upodobań. Miałby swobodę postępowania według własnej woli, gdyby wiedział, czego chce, co myśli i co czuje. Lecz on nie wie. Nagina się do bezimiennych autorytetów i przyswaja sobie jakieś "ja", które nie jest jego. Im usilniej to czyni, tym bardziej czuje się bezsilny i tym bardziej musi się naginać do oczekiwań innych. Mimo pozorów optymizmu i inicjatywy,

człowiek współczesny przepojony jest głębokim uczuciem niemocy, która sprawia, że martwym wzrokiem wpatruje się w zbliżającą się katastrofę, jak gdyby był tknięty paralizem.

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

7.2. Wolność i spontaniczność.

Książka niniejsza zajmowała się dotąd jednym aspektem wolności: bezsilnością i poczuciem zagrożenia izolowanej jednostki w nowoczesnym społeczeństwie; jednostki, która wyzwoliła się z wszelkich więzów, nadających niegdyś życiu sens i poczucie bezpieczeństwa. Przekonał się, że człowiek nie może znieść izolacji; izolowany, staje całkowicie bezradny w obliczu świata zewnętrznego, który napawa go głębokim lękiem; izolacja unicestwiła też dla niego jedność świata, przez co stracił wszelki punkt orientacji. Zważył zatem w sobie samego, w sensie życia, a w końcu i w istnienie jakiegokolwiek zasady, według której mógłby postępować. Zarówno bezradność, jak zwątpienie paraliżują życie, i żeby żyć, człowiek stara się uciec od wolności - wolności negatywnej. Dostaje się w nowe więzy. Więzy te różnią się od pierwotnych, z których nie wyrwał się całkowicie, mimo że uległ autorytetom władzy czy też grupy społecznej. Ucieczka nie przywraca mu utraconego poczucia bezpieczeństwa, lecz pomaga jedynie zapomnieć o swoim "ja" jako wyodrębnionym jestestwie. Człowiek zyskuje nowe, kruche bezpieczeństwo kosztem utraty integralności swego indywidualnego "ja". Woli stracić swoje "ja", niż znosić samotność. Tak więc wolność - jako wolność *od* - prowadzi do ponownego uwięzienia.

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

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

Poruszamy tu jeden z najtrudniejszych problemów psychologii: problem spontaniczności. Próba adekwatnego rozpatrzenia tego problemu wymagałaby oddzielnej książki. Ale już na podstawie tego, co zostało dotąd powiedziane, będziemy mogli drogą kontrastu zrozumieć istotę działalności spontanicznej. Nie jest ona aktywnością przymusową, w którą jednostka zostaje wpedzona przez swoją izolację i bezsilność; nie jest też aktywnością automatu, polegającą na bezkrytycznym przyswajaniu sobie wzoru poddanego z zewnątrz. Aktywność spontaniczna jest to wolna aktywność własnego "ja" i z psychologicznego punktu widzenia zawiera w sobie to, co łaciński źródłosłów słowa - *sponte* - znaczy dosłownie: z własnej wolnej woli. Pod słowem aktywność nie rozumiemy tu *robienia czegoś*, lecz szczególną właściwość twórczego działania, które może dotyczyć zarówno sfery uczuciowych, intelektualnych i zmysłowych doznań człowieka, jak i sfery woli. Jedną z przesłanek tej spontaniczności jest akceptacja całej osobowości i wyeliminowanie rozłamu

miedzy *rozumem* a *natura*, bo tylko wtedy, kiedy czlowiek nie tlumi istotnych czesci swojego "ja", kiedy staje sie sam dla siebie przejrzysty i rozne dziedziny jego zycia osiagaja w nim integracje u samych podstaw, aktywnosc spontaniczna staje sie mozliwa.

Chociaz spontanicznosc jest w naszej kulturze zjawiskiem wzglednie rzadkim, nie jestesmy jej pozbawieni calkowicie. Aby wyjasnic, o co mi idzie, sprobuje przypomniec czytelnikom pewne przyklady spontanicznosci dostrzegalne dla wszystkich.

Zacnijmy od tego, ze znamy jednostki, ktore sa - albo byly - spontaniczne, ktorych myslenie, czucie i dzialanie stanowily ekspresje ich samych, nie zas czlowieka-automatu. Jednostki te przewaznie znamy jako artystow. I rzeczywiscie, artyście mozemy okreslic jako jednostke, ktora umie sie wypowiedziec spontanicznie. Gdyby taka miala byc definicja artysty - tak wlasnie okreslil go Balzak - wtedy pewnych filozofow i naukowcow nalezaloby takie nazywac artystami, podczas gdy inni bylby od nich tak rozni, jak staroswiecki fotograf od twórczego malarza. Bywaja tei jednostki, ktore, jakkolwiek pozbawione zdolnosci - a moze tylko wprawy - w wypowiedzaniu samych siebie obiektywnymi srodkami, jak to czynia artyści, rowniez odznaczaja sie spontanicznoscia. Co prawda, pozycja artysty jest nader chwiejna, respektuje sie bowiem indywidualnosc i spontanicznosc tylko tego artysty, ktory zdobył uznanie; jesli natomiast nie potrafi on sprzedawac swojej sztuki, bedzie u wspolczesnych uchodzil za dziwaka, za *neurotyka*. Pod tym wzgledem artysta znajduje sie w sytuacji podobnej do sytuacji rewolucjonisty na przestrzeni wiekow. Rewolucjonista, ktory odniosl sukces, jest mezem stanu; rewolucjonista, ktoremu sie nie powiodlo, jest przestepca.

Inny przyklad spontanicznosci spotykamy u dzieci. Maja one zdolnosc prawdziwie wlasnego odczuwania i myslenia; ich spontanicznosc objawia sie w tym, co mowia i co mysla, a takze w uczuciach, ktore wyrazaja ich twarze. Gdyby zadac sobie pytanie, na czym dla wiekszosci ludzi polega urok malych dzieci, sadze, ze poza wzgledami konwencjonalnymi i sentymentalnymi odpowiedz brzmialaby: na spontanicznosci. Porusza ona kazdego, kto jest jeszcze na tyle zywozny, ze nie zatracil zdolnosci jej dostrzegania. Faktem jest, ze nic na swiecie bardziej nie pociaga i nie przekonuje niz spontanicznosc; niezaleznie, czy jest to spontanicznosc dziecka, czy artysty, czy wreszcie innych osob, ktore nie dadza sie zaliczyc do okreslonej grupy wieku czy zawodu.

Wietszosc z nas moze zaobserwować u siebie przynajmniej momenty spontanicznosci, ktore sa jednoczesnie chwilami prawdziwego szczescia. Czy to bedzie swieze i spontaniczne wrazenie odniesione przy ogladaniu krajobrazu, czy narodziny jakiejs prawdy bedacej rezultatem naszego myslenia, czy zmyslowa rozkosz nie wpadajaca w stereotyp, czy wzburzajaca milosc do drugiej osoby - w takich momentach wszyscy odczuwamy, czym jest akt spontaniczny, i mozemy sobie wyobrazic, czym mogloby byc zycie, gdyby doznania te nie byly tak rzadkie i tak malo kultywowane.

Dlaczego dzialalnosc spontaniczna stanowi odpowiedz na problem wolnosci? Powiedzielismy, ze sama wolnosc negatywna czyni z jednostki istote izolowana, ktorej zwiasek ze swiatem jest luzny, a stosunek do niego nieufny, i ktorej "ja" jest slabe i stale zagrozone. Spontaniczna aktywnosc jest jedynym sposobem przewyciezenia leku przed terrorem samotnosci bez poswiecania integralnosci wlasnego "ja"; w spontanicznej bowiem realizacji swojego "ja" czlowiek na nowo jednoczy sie ze swiatem - z ludzmi, z natura i z samym soba. Glowny komponent takiej spontanicznosci stanowi milosc, ale nie milosc w sensie roztopienia wlasnego "ja" w drugiej osobie, nie milosc jako posiadanie tej osoby, lecz milosc jako spontaniczna afirmacja innych, jako zjednoczenie jednostki z innymi, oparte na zachowaniu wlasnego "ja". Dynamiczny charakter milosci polega wlasnie na tym przeciwstawieniu; na tym, ze wyplywa ona z potrzeby przewyciezenia odosobnienia, ze prowadzi do jedni - a zarazem nie eliminuje indywidualnosci. Drugim komponentem jest praca; i znow praca nie w sensie dzialalnosci przymusowej, ktorej celem jest ucieczka od samotnosci, ani nie jako taki stosunek do przyrody, ktory po czesci jest dominacja czlowieka nad przyroda, po czesci zas prowadzi go do niewoli i ukorzenia sie przed wytworami wlasnych rak - ale praca pojeta jako tworcznosc, w ktorej czlowiek jednoczy sie z przyroda w tworczym akcie. To, co mowimy o milosci i pracy, odnosi sie takze do kazdego spontanicznego dzialania, czy to bedzie chodzilo o realizacje przyjemnosci zmyslowych, czy tez o uczestnictwo w zyciu politycznym spoleczenstwa. Indywidualne "ja" afirmuje sie w tym dzialaniu, jednoczac sie zarazem z ludzmi i przyroda. Podstawowa dychotomia ludzkiej wolnosci - narodziny indywidualnosci i bol samotnosci - zostaje zniesiona na wyzszy etapie dzieki spontanicznemu dzialaniu czlowieka.

W kazdej spontanicznej aktywnosci jednostka ogarnia caly swiat. Jej indywidualne "ja" nie tylko pozostaje nienaruszone ale staje sie silniejsze i mocniej skonsolidowane. Bowiem

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

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

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

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

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

Wolność pozytywna jako realizacja własnego "ja" wymaga pełnej afirmacji jedyności człowieka. Ludzie rodzą się równi, lecz zarazem różni. Podstawowa różnica stanowi dziedzictwo fizjologiczne i umysłowe, z którym się wchodzi w życie, na to zaś nakłada się szczególniey splot napotkanych okoliczności i zdobytych doświadczeń. Taka indywidualna baza osobowości jest równie niepowtarzalna, jak niepowtarzalny jest pod względem fizycznym każdy organizm. Autentyczny rozwój człowieka jest zawsze oparty na tej szczególnej bazie; jest to wzrost organiczny, rozwijanie się załazka właściwego jednej i tylko jednej osobie. Natomiast nie jest wzrostem organicznym rozwój człowieka-automatu. Tu rozwój podstaw własnego "ja" jest zahamowany i nakłada się na nie "ja" pozorne, będące w zasadzie - jak to widzieliśmy - wcieleniem obcych wzorów myślenia i odczuwania. Wzrost organiczny jest możliwy tylko pod warunkiem maksymalnego respektowania swoistości "ja" zarówno u innych osób, jak i w nas samych. Ten szacunek dla jedyności "ja" i jego kultywacja jest najcenniejszym osiągnięciem kultury - i właśnie to osiągnięcie znajduje się dziś w niebezpieczeństwie.

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

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

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

Musimy rozważyć różnice między ideałem prawdziwym a fikcyjnym, różnice równie fundamentalna, jak różnica między prawdą a fałszem. Wszystkie prawdziwe ideały mają jedną cechę wspólną: wyrażają pragnienie czegoś, co nie zostało jeszcze dokonane, ale co jest pożądane ze względu na szczęście jednostki⁴. Nie zawsze wiemy, co posłuży temu celowi, możemy też nie zgadzać się co do funkcji, jaką ten czy inny ideał pełni w procesie ludzkiego rozwoju, nie jest to jednak powód, aby akceptować relatywizm, który głosi, że nie możemy wiedzieć, co świat posuwa naprzód, a co go hamuje. Nie zawsze wiemy, które pożywienie jest zdrowe, a które nie, nie wyciągamy jednak z tego wniosku, że nie ma żadnego sposobu rozpoznania trucizny. Podobnie, jeśli chcemy, możemy się dowiedzieć, co jest trucizną dla życia duchowego. Wiemy, że ubóstwo, zastraszenie, izolacja są przeciwne życiu; że wszystko, co służy wolności i przydaje człowiekowi odwagi i siły, aby był sobą, jest za życiem. Co dla człowieka jest dobre, a co złe, nie jest pytaniem metafizycznym, lecz empirycznym, na które można znaleźć odpowiedź na podstawie analizy natury ludzkiej i wpływu, jaki określone warunki wywierają na człowieka.

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

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

Jest to pytanie szczególnie ważne dzisiaj, kiedy faszyzm głosi, że samoposwiecenie jest najwyższą cnotą i przez swój idealistyczny charakter wywiera na wielu ludziach głębokie wrażenie. Odpowiedź na to pytanie wynika logicznie z tego, co powiedzieliśmy dotychczas. Istnieją dwa zupełnie odmienne rodzaje poświęcenia. Jednym z tragicznych zjawisk życia jest fakt, że potrzeby naszego fizycznego "ja" mogą się kłócić z celami naszego "ja" umysłowego; że nieraz musimy poświęcić nasze "ja" fizyczne, aby zapewnić sobie integralność "ja" duchowego. Takie poświęcenie ma zawsze charakter tragiczny. Śmierć nie jest nigdy słodka, nawet śmierć poniesiona w imię najwyższych ideałów. Jest zawsze niewymownie gorzka, a przecież może być równocześnie najszczytniejszym potwierdzeniem naszej indywidualności. Takie

poswiecenie różni się zasadniczo od *poswiecenia*, które propaguje faszyzm. Tam poswiecenie nie jest najwyższą ceną, jaką człowiek musi czasem zapłacić, aby potwierdzić samego siebie, ale jest celem samym w sobie. Owo masochistyczne poswiecenie widzi spełnienie życia właśnie w jego negacji, w unicestwieniu indywidualnego "ja". Jest ono tylko najwyższym wyrazem tego, do czego faszyzm dąży we wszystkich swych odgałęzieniach - unicestwienia indywidualnego "ja" i całkowitego podporządkowania go wyższej potędze. Jest to perwersja prawdziwego poświęcenia w takim samym stopniu, jak samobójstwo jest największą perwersją życia. Prawdziwe poświęcenie zakłada bezkompromisowe pragnienie duchowej integralności. Poswiecenie tych, którzy ją utracili, maskuje tylko ich moralne bankructwo.

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

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

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

Położyłem nacisk na psychologiczną stronę wolności, ale starałem się także wykazać, że zagadnień psychologicznych nie da się oddzielić od materialnej bazy ludzkiej egzystencji, od ekonomicznej, społecznej i politycznej struktury społeczeństwa. Z przesłanki tej wynika, że urzeczywistnienie wolności pozytywnej i indywidualizmu wiąże się także ze zmianami ekonomicznymi i społecznymi, które pozwalają jednostce stać się wolną, w sensie realizacji własnego "ja". Nie

jest zadaniem tej książki rozstrząsanie ekonomicznych problemów wynikających z tej przesłanki ani kreślenie planów ekonomicznych, wybiegających w przyszłość. Nie chciałbym jednak zostawić najmniejszych wątpliwości co do kierunku, w którym - jak mi się wydaje - leży rozwiązanie.

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

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

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

Na pytanie, czy dany system ekonomiczny i polityczny sprzyja sprawie wolności ludzkiej, nie da się odpowiedzieć w samych kategoriach politycznych i ekonomicznych. Jedynym kryterium urzeczywistnienia wolności jest to, czy człowiek uczestniczy czynnie w determinowaniu swojego życia i życia społeczeństwa; i nie chodzi tu tylko o formalny akt głosowania, lecz o codzienną aktywność w pracy i w stosunkach z innymi ludźmi. Nowoczesna demokracja polityczna, jeżeli ograniczy się do dziedziny czysto politycznej, nie zdoła przeciwdziałać skutecznie rezultatom ekonomicznej znikomości przeciętnego człowieka. Ale nie wystarczą również same czysto ekonomiczne koncepcje [...]

Nigdy jeszcze bardziej niż dziś nie nadużywano słów dla ukrycia prawdy. Zdradę sprzymierzeńców nazywa się pacyfikacją, wojskowej agresji nadaje się pozor obrony przed atakiem, podbój małych narodów odbywa się pod mianem paktu przyjaźni, a brutalny ucisk całego narodu dokonuje się pod firmą narodowego socjalizmu. Przedmiotem nadużycia stają się również takie słowa jak demokracja, wolność i indywidualizm. Istnieje jednak tylko jeden sposób zdefiniowania rzeczywistego sensu różnicy między demokracją a faszyzmem. Demokracja to system, który stwarza ekonomiczne, polityczne i kulturalne warunki dla pełnego rozwoju jednostki. Faszyzm to system, który, obojętne, pod jaką nazwą, zmusza jednostkę do podporządkowania się obcym celom i osłabia rozwój prawdziwej indywidualności.

Nie ulega wątpliwości, że jedną z największych trudności w stworzeniu warunków dla zrealizowania demokracji stanowi sprzeczność między gospodarką planową a aktywną współpracą każdego człowieka. W każdym wielkim systemie przemysłowym gospodarka planowa wymaga dużej centralizacji, a w konsekwencji - biurokracji dla zarządzania tym scentralizowanym aparatem. Z drugiej strony, aktywna kontrola i współpraca każdego indywidualnego człowieka i najmniejszej jednostki całego systemu wymaga decentralizacji na większą skalę. Jeśli planowanie odgórne nie sprzecznie się z czynnym uczestnictwem od dołu, jeśli nurt życia społecznego nie będzie bezustannie płynął od dołu w górę, wówczas gospodarka planowa doprowadzi z powrotem do manipulowania ludźmi. Problem połączenia centralizacji z decentralizacją jest jednym z naczelných zadań społeczeństwa. Problem ten da się jednak rozwiązać podobnie jak

problemy techniczne, z którymi się już uporalismy, opanowując niemal całkowicie przyrodę. Da się on jednak rozwiązać pod warunkiem, że wyraźnie uznamy to za konieczne i uwierzymy ludziom, że sami potrafią zadbać o swoje żywotne ludzkie sprawy.

Jest to poniekąd znowu problem jednostkowej inicjatywy, który musimy rozwiązać. Jednostkowa inicjatywa była w liberalnym kapitalizmie jednym z potężnych bodźców zarówno rozwoju gospodarczego, jak i osobistego, z tym jednak zastrzeżeniem, że rozwijała ona jedynie wybrane cechy człowieka, jego wole i umysł, podporządkowując go poza tym celom ekonomicznym. Zasada ta funkcjonowała najsprawniej w wysoko zindywidualizowanej, wolno konkurencyjnej fazie kapitalizmu, w której było miejsce dla niezliczonych niezależnych jednostek gospodarczych. W obecnej dobie przestrzeń ta zmalała. Tylko nieliczni mogą działać z własnej inicjatywy. Jeśli dzisiaj chcemy zrealizować tę zasadę i tak ją rozszerzyć, żeby uwolnić całą osobowość człowieka, będzie to możliwe tylko dzięki racjonalnemu i zgodnemu wysiłkowi społeczeństwa jako całości oraz pewnej decentralizacji, która może gwarantować realną, autentyczną współpracę i kontrole ze strony najmniejszych jednostek tego systemu.

Tylko dzięki opanowaniu sił społecznych i podporządkowaniu gospodarczej maszyny jednemu celowi - ludzkiemu szczęściu, tylko dzięki czynnemu uczestniczeniu w społecznym procesie człowiek zdoła przewycieżyć to, co teraz przywodzi go do rozpacz - swoją samotność i poczucie bezsilności. Człowiek nie tyle cierpi dziś przez ubóstwo, ile z tego powodu, iż stał się trybem w ogromnej maszynie, automatem, i jego życie jest puste i bezsensowne. Zwycięstwo nad autorytarnymi systemami wszelkiego autoramentu okaże się możliwe jedynie w wypadku, kiedy demokracja nie cofnie się, lecz podejmie ofensywę i przystąpi do urzeczywistnienia tego, co było celem ludzi walczących o wolność w ciągu ostatnich wieków. Demokracja zatryumfuje nad siłami nihilizmu tylko wtedy, kiedy potrafi tchnąć w ludzi wiare stanowiącą najpotężniejszą siłę, do jakiej umysł ludzki jest zdolny - wiare w życie, prawdę i wolność jako aktywną i spontaniczną realizację indywidualnego "ja".

Dodatek

Charakter a proces społeczny.

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

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

Koncepcja społecznego charakteru jest koncepcją kluczową dla zrozumienia procesu społecznego. Charakter w dynamicznym rozumieniu psychologii analitycznej - to specyficzna forma, która przybiera energię ludzką dzięki dynamicznej adaptacji potrzeb ludzkich do specyficznych warunków życia danego społeczeństwa. Z kolei charakter determinuje myślenie, odczuwanie i działanie człowieka. W stosunku do myślenia jest to dość trudno uchwytne, ponieważ wszyscy na ogół podzielamy konwencjonalne przekonanie, że myślenie jest aktem wyłącznie intelektualnym, niezależnym od psychologicznej struktury osobowości. Jest jednak inaczej, zwłaszcza wtedy, gdy myśli nasze dotyczą raczej problemów etycznych, filozoficznych, politycznych, psychologicznych czy społecznych niż empirycznej manipulacji konkretnymi przedmiotami. Takie myśli, pominiawszy czysto logiczne elementy związane z samym aktem myślenia, są w

duzym stopniu zdeterminowane struktura osobowosci myslacego. Odnosi sie to zarowno do calej doktryny lub systemu teoretycznego, jak i do pojedynczych idei, takich jak milosc, sprawiedliwosc, rownosc, poswiecenie. Kazde takie pojecie i kazda doktryna ma swoje emocjonalne lozysko gleboko osadzone w strukturze charakteru jednostki.

Przytoczyliśmy na to wiele przykladów w poprzednich rozdziałach. Jesli chodzi o doktryny, probowaliśmy ukazac emocjonalne korzenie wczesnego protestantyzmu i nowoczesnego autorytaryzmu. Jesli chodzi o poszczegolne idee, wykazaliśmy, ze np. dla charakteru sado-masochistycznego milosc oznacza symboliczna zalezność, nie zaś wzajemna afirmacje i zwiazek oparty na zasadzie rownosc; poswiecenie nie oznacza utwierdzenia własnego duchowego i moralnego "ja", ale ostateczne podporzadkowanie indywidualnego "ja" czemuś wyższemu; różnica oznacza różnice sily, a nie realizacji indywidualności w oparciu o rownosc; sprawiedliwosc oznacza, ze kazdy winien dostac tyle, na ile zasluje, a nie ze jednostka ma bezwarunkowe prawo do realizacji swych przyrodzonych, nieodlacnych i niezbywalnych praw; odwaga znaczy gotowosc do uleglosci i znoszenia cierpieln, a nie maksymalne utwierdzenie własnej indywidualności w obliczu przemocy. I chociaz dwie osoby o roznej osobowosci uzywaja, mowiac - na przyklad - o milosci, tego samego slowa, to jednak kazda, zaleznie od struktury swojego charakteru, nadaje temu slowu inne znaczenie. Mozna by uniknac wielu nieporozumien, gdyby sie stosowalo poprawna analize psychologiczna znaczenia idei, poniewaz wszystkie usilowania klasyfikacji czysto logicznej musza niechybnie zawiesc.

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

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

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

Struktura charakteru czlowieka determinuje nie tylko jego odczuwanie i myslenie, lecz także dzialanie. Wykazanie tego jest zaslugą Freuda, mimo ze jego teoretyczny układ odniesienia jest bledny. Zdeterminowanie dzialan czlowieka przez dominujace tendencje jego struktury charakteru jest szczególnie wyrazne u neurotyków. Nietrudno zrozumiec, ze przymus liczenia okien w domach i kamieni w bruku jest czynnoscia wywodzaca sie z okreslonych popedow typowych dla charakteru neurotycznego; natomiast dzialanie osoby normalnej zdaja sie determinowac jedynie racjonalne wzgledy i rzeczywiste konieczności. A jednak z pomoca nowych narzedzi obserwacji, ktore zawdzieczamy psychoanalizie, mozemy stwierdzic, ze tak zwane racjonalne zachowanie jest w duzej mierze zdeterminowane struktura charakteru.

Ilustracje tego zjawiska dalismy omawiajac znaczenie pracy dla wspolczesnego czlowieka. Przekonalismy sie, ze zrodlem intensywnego pragnienia nieustajacej aktywnosci byla samotnosc i lek. Ten wewnetrzny przymus pracy roznil sie od postawy wobec pracy w innych kulturach, gdzie ludzie pracowali tylko tyle, ile bylo niezbedne, nie ponaglani dodatkowo przez sily ukryte w ich wlasnej strukturze charakteru. Latwo przeoczyć w tym rysie charakteru nowoczesnego czlowieka komponent irracjonalny, jako ze obecnie wszyscy normalni ludzie dzialaja pod wplywem tego samego bodzca do pracy, a poza tym chcac w ogole zyc, musza pracowac nad wyraz intensywnie.

Wypada teraz zadac pytanie, jaka funkcje pelni charakter w odniesieniu do jednostki i spoleczenstwa. Na pierwsza czesc tego pytania nietrudno odpowiedziec. Jezeli charakter czlowieka pokrywa sie mniej wiecej z charakterem spolecznym, dominujace w jego osobowosci popedy naklaniaja go do czynienia tego, co jest potrzebne i pozadane w specyficznych warunkach spolecznych danej kultury; jesli np. jakis czlowiek ma namietny pociag do oszczedzania i wzdraga sie przed trwonieniem pieniedzy na jakiegokolwiek zbytki, pociag ten bedzie mu wielka pomoca w wypadku, gdy czlowiek ten jest drobnym kupcem, ktory chcac w ogole egzystowac, musi byc oszczedny i zapobiegliwy. Poza ta funkcja ekonomiczna rysy charakteru pelnia nie mniej wazne funkcje czysto psychologiczne. Osobnik, u ktorego oszczedzanie jest pragnieniem wywodzacymsie z jego osobowosci, doznaje glebokiej satysfakcji psychicznej rowniez i z tego powodu, ze zdolny jest odpowiednio dzialac: innymi slowy, oszczedzajac, nie tylko osiaga praktyczne korzyści; ale doznaje psychicznej satysfakcji. Mozna sie o tym z latwoscia przekonac obserwujac kobiety z nizszych klas srednich, ktora robiac na targu zakupy czuje sie rownie szczesliwa oszczedziwszy dwa centy, jak osoba o odmiennym charakterze przezywajaca jakies zmyslowe rozkosze. Podobne zadowolenie psychiczne wystepuje nie tylko wtedy, kiedy dana osoba dziala zgodnie z wymogami jej struktury charakteru, ale i wtedy, kiedy w lekturze lub czyjejs wypowiedzi natyka sie na idee, ktore z tych samych powodow do niej trafiaja. Ideologia przedstawiajaca przyrode jako przemozna sile, ktorej musimy sie podporzadkowac, mowa, ktora pozwala sobie na sadystyczne opisy wydarzen politycznych, maja dla charakteru autorytarne ogromna sile atrakcyjna - nawet sam akt czytania czy sluchania sprawia mu psychiczna satysfakcje. Podsumowujac: subiektywna funkcja charakteru u normalnego osobnika polega na sklanianiu go do czynnosci zgodnych z tym, co z praktycznego punktu widzenia jest mu niezbedne, oraz na zapewnieniu mu psychicznej satysfakcji wynikajacej z tej dzialalnosci.

Rozpatrujajac charakter spoleczny z punktu widzenia jego funkcji w procesie spolecznym, musimy na wstepie stwierdzic to samo, co mowilismy o funkcji charakteru w odniesieniu do jednostki: mianowicie przystosowujac sie do warunkow spolecznych czlowiek rozwija te rysy charakteru, ktore sprawiaja, ze *pragnie* tak postepowac, jak ma postepowac. Jesli charakter wiekszosci ludzi w danym spoleczenstwie - tj. charakter spoleczny - w ten wlasnie sposob przystosuje sie do obiektywnych zadan stojacych w tym spoleczenstwie przed jednostka, wowczas energia ludzka przeistacza sie w sily wytworcze niezbedne dla funkcjonowania owego spoleczenstwa. Siegnijmy jeszcze raz po przyklad z dziedziny pracy. Nasz nowoczesny system przemyslowy wymaga, aby maksimum naszej energii skierowac w strone pracy. Gdyby ludzie pracowali jedynie pod wplywem zewnetrznej koniecznosci, powstalaby niezgodnosc miedzy tym, co powinni robic, a tym, co by chcieli robic, i w rezultacie zmniejszylyby sie ich wydajnosci. Dzieki dynamicznemu przystosowaniu sie charakteru czlowieka do spolecznych wymogow energia ludzka, zamiast powodowac tarcia, ulega tak dalece przekształceniu, iz staje sie pobudka dzialania zgodnego z odpowiednimi koniecznosciami ekonomicznymi. Do pracy tak ciezkiej jak ta, ktora faktycznie wykonuje, czlowieka wspolczesnego nie trzeba zapiedzac sily - wykonuje ja sam pod przymusem wewnetrznym; zjawisko to usilowalismy zanalizowac od strony psychologicznej. Inaczej mowiac: zamiast byc posluszny zewnetrznej wladzy, czlowiek stworzyl sobie wladze wewnetrzna - sumienie i obowiazek - ktore kontroluja go skuteczniej, niz moglyby to uczynic jakiegokolwiek autorytet zewnetrzny. Tak wiec *charakter spoleczny internalizuje* koniecznosci zewnetrzne i w ten sposob zaprzega energie ludzka do wykonywania zadan wyznaczonych przez system ekonomiczny i spoleczny.

Przekonalismy sie, ze z chwila kiedy okreslone potrzeby rozwijaja sie w strukture charakteru, wszelkie postepowanie zgodne z owymi potrzebami jest zadowalajace psychicznie i jednoczesnie praktycznie, czyli z punktu widzenia sukcesu materialnego. Dopoki spoleczenstwo daje jednostce obie te satysfakcje rownoczesnie, zachodzi sytuacja, w ktorej sily psychiczne *cementuja* spoleczna strukture. Jednak predzej czy pozniej nastepuje rozlam. Tradycyjna struktura charakteru istnieje nadal, ale tymczasem wytwarzaja sie nowe stosunki ekonomiczne, dla ktorych tradycyjne cechy charakteru przestaja byc uzyteczne. Ludzie usiluja dzialac zgodnie ze swoja struktura charakteru, lecz albo ich poczynania natrafiaja na przeszkody w sferze ekonomicznej, albo braknie im sposobnosci do zajecia pozycji umozliwiajacej dzialanie zgodne z ich *natura*. Jako ilustracja tego, o czym mowa, niechaj posluz struktura charakteru dawnych klas srednich, w szczegolnosci w krajach o ostrym rozwarstwieniu klasowym, takich jak Niemcy. Dawne cnoty klas srednich - skromnosc, oszczednosc, zapobiegliwosc, przezornosc - w nowoczesnym przedsiebiorstwie tracily z wolna swa wartosc w porownaniu z takimi cnotami, jak inicjatywa, gotowosc podejmowania ryzyka, agresywnosc itp.

Jesli nawet owe dawne cnoty nadal stanowiły wartosc pozytywna - np. dla drobnego kupca - to skala mozliwosci w interesach tego rodzaju uległa takiemu zwezeniu, ze tylko znikoma liczba synow dawnej klasy sredniej mogła z powodzeniem *wykorzystac* cechy swego charakteru w swoich ekonomicznych poczynaniach. Wychowanie bowiem rozwinelo w nich cechy charakteru dostosowane do dawnej sytuacji społecznej ich klasy; tymczasem rozwój ekonomiczny wyprzedzil rozwój ich charakteru. Wynikajaca stad rozbieznosc miedzy ewolucja ekonomiczna a psychologiczna doprowadzila do sytuacji, w ktorej zwykla dzialalnosc ekonomiczna nie mogła juz zaspokoic potrzeb psychicznych. Niemniej potrzeby te istniły nadal i nalezalo szukac innych sposobow ich zaspokojenia. Ciasne, egoistyczne dazenie do własnej korzysci, tak charakterystyczne dla nizszych klas srednich, przesunelo sie z plaszczyny indywidualnej na narodowa. Podobnie impulsy sadystyczne, wyladowywane w prywatnej walce konkurencji, przeniosly sie czesciowo w sfera zycia społecznego i politycznego, czesciowo zas nasilily sie w wyniku frustracji, by wreszcie, wyzwolone z wszelkich ograniczen, szukac zadoscuczynienia w aktach politycznego terroru i wojny. W ten sposob sily psychologiczne w polaczeniu z rozgoryczeniem spowodowanym frustracyjnym charakterem całej sytuacji, zamiast cementowac istniejacy porzadek społeczny, staly sie dynamitem w rekach grup dazacych do obalenia tradycyjnej politycznej i społecznej struktury demokratycznego społeczenstwa.

Nie omawialisiny dotad roli, jaka w ksztaltowaniu sie charakteru społecznego odgrywaja procesy wychowawcze; z uwagi jednak na to, ze wielu psychologow przypisuje okreslony rozwój charakteru metodom wychowawczym we wczesnym dzieciństwie oraz wychowawczym technikom stosowanym wobec dorastajacego dziecka, pewne uwagi na ten temat wydaja sie uzasadnione. Przede wszystkim powinniśmy zadac sobie pytanie, co rozumiemy przez wychowanie. Niezaleznie od sposobu definiowania, wychowanie z punktu widzenia procesu społecznego przedstawia sie, jak sadze, nastepujaco. Społeczna funkcja wychowania jest wdrozenie jednostki do pelnienia roli, jaka ma odgrywac pozniej w społeczenstwie; oznacza to takie urobienie jej charakteru, by upodobnic go do charakteru społecznego i by pragnienia jednostki byly zbiezne z wymaganiami jej roli społecznej. Funkcja ta determinuje system wychowawczy kazdego społeczenstwa; dlatego własnie nie mozemy wyjasniac struktury społeczenstwa ani osobowosci jej czlonkow procesem wychowawczym, lecz odwrotnie, musimy system wychowawczy tłumaczyc potrzebami wynikajacymi ze społecznej i ekonomicznej struktury danego społeczenstwa. Skadinad same metody wychowania sa niezmiernie wazne, poniewaz stanowią mechanizmy nadajace jednostce pozadany ksztalt. Mozna je uwazac za srodki, dzięki ktorym wymagania społeczne przekszaltaja sie w cechy osobiste. Wprawdzie nie technikom wychowawczym nalezy zawdzieczac okreslone typy charakterow społecznych, niemniej stanowią one jeden z mechanizmow, z pomoca ktorego owe charaktery sie ksztaltuja. W tym sensie znajomosc i zrozumienie metod wychowawczych stanowi wazna czesc calosciowej analizy funkcjonowania społeczenstwa.

To, co powiedzielisiny, odnosi sie rowniez do pewnego szczegolnego wycinka calego procesu wychowawczego: do rodziny. Freud wykazal, ze wczesne doswiadczenia dziecka maja decydujacy wplyw na ksztaltowanie sie struktury jego charakteru. Jesli to prawda, czym wythunaczc, ze dziecko, ktore - przynajmniej w naszej kulturze - ma niewiele styczności z zyciem społeczenstwa, jest przez nie formowane? Odpowiedz jest nastepujaca: rodzice - poza pewnymi indywidualnymi odchyleniami - nie tylko stosuja wzory wychowawcze społeczenstwa, w ktorym zyja, ale także sami reprezentuja charakter społeczny ich społeczności czy klasy. Przekazuja oni dziecku to, co nazwalibysmy psychologicznym klimatem czy duchem społeczenstwa - przez to samo, ze sa, kim sa, tzn. przedstawicielami tegoz własnie ducha. Tak wiec rodzine mozna uznac za *psychologiczna ekspozyturę społeczenstwa*.

Stwierdziwszy, ze sposob zycia danego społeczenstwa ksztaltuje charakter społeczny, pragne przypomniec czytelnikowi to, co w pierwszym rozdziale powiedziane zostalo na temat problemu dynamicznego przystosowania. O ile prawda jest, ze czlowieka ksztaltuja socjoekonomiczne konieczności struktury danego społeczenstwa, o tyle jego zdolności przystosowawcze nie sa nieograniczone. Nie tylko istnieja okreslone potrzeby fizjologiczne, domagajace sie bezapelacyjnie zaspokojenia; w czlowieku tkwia rowniez pewne własciwosci psychologiczne, ktore zadaja usatysfakcjonowania, i niepowodzenie w tym wzgledzie prowadzi do okreslonych reakcji. Jakie sa owe własciwosci? Najwazniejsza z nich zdaje sie byc tendencja do wzrostu, do rozwoju i do realizowania potencjalnych mozliwosci, jakie czlowiek posiadl w toku historii, np. zdolności do tworczonego i krytycznego myslenia oraz do zroznicowanych - emocjonalnych i zmyslowych - doznanc. Kazda z tych mozliwosci posiada własna dynamike. Kazda z nich rozwinawszy sie w procesie ewolucji, dazy do wypowiedzenia sie. Dazenie to mozna stlumic i udaremnic, lecz takie stlumienie rodzi w rezultacie nowe reakcje, glownie w postaci destruktywnych i symbiotycznych impulsow. Wydaje sie także, ze rezultatem tej powszechnej tendencji wzrostowej - bedacej psychologicznym odpowiednikiem identycznej tendencji biologicznej - sa takie specyficzne dazności, jak pragnienie wolności i nienawisc do przemocy, gdyz wolnosc jest podstawowym warunkiem wzrostu. Powtorzmy: pragnienie wolności mozna stlumic, moze ono zniknac ze świadomości

jednostki; jednak nawet wówczas nie przestaje istnieć potencjalnie, zostawiając ślad swego istnienia w postaci uświadomionej lub nieświadomionej nienawisci, która z reguły zwykła towarzyszyć takiemu stłumieniu.

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

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

Różnica między orientacją biologiczną Freuda a naszą własną, społeczną orientacją ma szczególne znaczenie w odniesieniu do problematyki charakterologicznej, Freud, a śladem jego odkryć Abraham, Jones i inni uważali, że dziecko doznaje przyjemności w tak zwanych strefach erogennych (usta i odbył) w związku z procesem karmienia i wydalania; że przez nadmierną stymulację bądź frustrację, bądź organicznie wzmożoną pobudliwość owe strefy erogenne zachowują związek z *libido* w późniejszych latach życia, kiedy w wyniku normalnego rozwoju powinna dominować strefa genitalna. Przyjmują oni, że owo zatrzymanie się na poziomie pregenitalnym prowadzi do sublimacji i kształtowania się reakcji, które stają się częścią struktury charakteru. Tak np. jakas osoba może odczuwać potrzebę gromadzenia pieniędzy albo innych przedmiotów, *ponieważ* sublimuje w ten sposób swe podświadome pragnienie zatrzymania stolca. Albo spodziewa się bez żadnego wysiłku ze swej strony otrzymywać wszystko od drugiej osoby, bo powoduje nią nieswiadome pragnienie, aby ktoś ją karmił; znajduje to sublimowany wyraz w postaci chęci uzyskania pomocy, wiedzy itp.

Obserwacje Freuda mają duże znaczenie, lecz wyjaśnienia jego są błędne. Freud dostrzegł impulsywną i irracjonalną naturę tych *oralnych* i *analnych* rysów charakteru. Widział też, że pozadania takie przenikają wszystkie sfery osobowości

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

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

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

Tylko z tego punktu widzenia charakterologiczne odkrycia Freuda mogą być owocne dla psychologii społecznej. Dopóki utrzymujemy, że np. charakter *analny*, typowy dla europejskich niższych klas średnich, jest efektem doświadczeń wczesnego dzieciństwa związanych z procesem wydalania, nie będziemy mieć żadnych prawie danych, które pozwoliłyby zrozumieć, dlaczego określona klasa miałaby się odznaczać właśnie *analnym* charakterem społecznym. Jeśli jednak potraktujemy te cechy jako jedną z form powiązań człowieka z innymi ludźmi, wynikającą ze struktury charakteru i zrodzoną z doświadczeń ze światem zewnętrznym, uzyskamy klucz do zrozumienia, dlaczego cały sposób życia niższych warstw klasy średniej, ich ograniczoność, izolacja i wrogość prowadzi do rozwoju tego rodzaju struktury charakteru.¹

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

Na koniec trzeba wspomnieć o jeszcze jednej różnicy. Chodzi o różnicę psychologiczną między zjawiskami braku i obfitości. Zjawisko braku występuje na pierwotnym poziomie ludzkiej egzystencji. Istnieją potrzeby imperatywne, które musi się zaspokoić przed wszystkimi innymi. Dopiero po zaspokojeniu podstawowych potrzeb, kiedy człowiekowi

pozostaje jeszcze czas i energia, może rozwijać się kultura, a wraz z nią owe dążenia towarzyszące zjawisku obfitości. Wolne (albo spontaniczne) akty należą zawsze do sfery zjawisk obfitości.

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

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

1. Stanowisko *psychologistyczne* charakteryzujące teorie Freuda, według którego zjawiska kulturowe wywodzą się z czynników psychologicznych, wynikających z kolei z instynktowych popędów; społeczeństwo w jakimś stopniu tłumi owe popędy, ale poza tym nie ma na nie wpływu. Kontynuując te linie interpretacji następcy Freuda traktowali kapitalizm jako pochodną erotyzmu analnego, a rozwój wczesnego chrześcijaństwa jako rezultat ambiwalentnych uczuć wobec imago ojca...²
2. Stanowisko *ekonomiczne*, tak jak zostało przedstawione w błędnych interpretacjach marksowskiej koncepcji historii. Zgodnie z tym poglądem subiektywne interesy ekonomiczne są przyczyną takich zjawisk kulturowych, jak religia lub idee polityczne. Z takiego pseudomarksowskiego punktu widzenia³ można by spróbować wyjaśnić protestantyzm jedynie i wyłącznie jako odpowiedź na określone potrzeby ekonomiczne burżuazji.
3. Na koniec postawa *idealistyczna*, reprezentowana przez analityczne dzieło Maxa Webera *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*Etyka protestancka a duch kapitalizmu*). Zdaniem Webera nowe idee religijne są odpowiedzią na rozwój nowego typu zachowań ekonomicznych i nowego ducha kultury, jakkolwiek kładzie on nacisk na to, że owe zachowania nigdy nie są wyłącznie zdeterminowane przez doktryny religijne.

W przeciwieństwie do tych interpretacji sadzimy, że ideologie i cała kultura tkwią korzeniami w charakterze społecznym; że charakter społeczny jest kształtowany przez sposób życia danego społeczeństwa, przy czym dominujące cechy charakteru same z kolei stają się siłami wytwórczymi kształtującymi proces społeczny. Co do problemu ducha protestantyzmu i kapitalizmu, starałem się wykazać, że upadek średniowiecznego społeczeństwa zagroził klasom średnim; że zagrożenie to wywołało uczucie bezsilnej izolacji i zwątpienia i tym zmianom psychologicznym zawdzięczać należy odzew na doktryny Lutera i Kalwina; że doktryny te wzmogły i utrwaliły zmiany charakterologiczne i że rozwinięte na tej drodze rysy charakteru stały się siłami współdziałającymi w rozwoju kapitalizmu, który sam był pochodną zmian ekonomicznych i politycznych.

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

wyrazem ludzkich potrzeb, które można przekształcić, ale których nie można wykorzystać. W sferze ideologii spotykamy podobną autonomię, wynikającą z praw logiki oraz z tradycji całokształtu wiedzy ludzkiej osiągniętej w toku historii.

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

Przypisy do rozdziału I.

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

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

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

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

⁵ Tamże, s. 157 nn.

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

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

⁸ W "Dodatku" omowie bardziej szczegółowo ogólny aspekt relacji między silami psychologicznymi a socjoekonomicznymi.

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

Przypisy do rozdziału 2.

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

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

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

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

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

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

Przypisy do rozdziału 3.

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

² Burckhardt, op. cit., s. 73.

³ Op. cit., s. 6.

⁴ Op. cit., s. 73.

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

istniała za ledwie w zarodku; że już w trzynastym wieku trubadurzy rozwineli idee szlachectwa duszy, a z drugiej strony odrodzenie wcale nie zerwało ze średniowieczną koncepcją osobistej lojalności i służności wobec każdego wyżej stojącego w hierarchii społecznej.

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

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

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

⁸ Op. cit., s. 74.

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

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

¹¹ Przedstawiony niżej zarys historii gospodarczej późnego średniowiecza i okresu reformacji oparłem głównie na następujących pracach:

- Lamprecht: *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, "Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte", Freiburg i.B. - Leipzig 1893.
- Ehrenberg: *Das Zeitalter der Fugger*, Jena 1896.
- Sombart: *Der moderne Kapitalismus*, 1921, 1928.
- v. Below: *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1920.
- Kuliszer: *Powszechna historia gospodarcza średniowiecza i czasów nowożytnych*, przeł. W. Gluchowski, N. Borkowicz i R. Winter-Rudnicki, Warszawa 1961.
- Andreas: *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart - Berlin 1932.
- Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1930.
- Schapiro: *Social Reform and the Reformation* (rozpr.), Columbia University 1909.
- Pascal: *The Social Basis of the German Reformation. Martin Luther and His Times*, London 1933.
- Tawney: *Religia a powstawanie kapitalizmu*, przeł. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1963.
- Brentano: *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Leipzig 1923.
- Kraus: *Scholastic, Puritanism and Capitalism*, München 1930.

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

¹³ Tawney, op. cit., s. 53.

¹⁴ Tamże, s. 56-57.

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

¹⁶ Schapiro, op. cit., s. 59.

¹⁷ Op. cit., s. 54, 55.

¹⁸ Lamprecht, op. cit., s. 200.

¹⁹ Wg Schapiro, op. cit., s. 21-22.

²⁰ Tawney, op. cit., s. 203.

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

²² Powołuje się tu głównie na R. Seeberga: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Lipsk, t. III, 1930, t. IV, 1, 1933, t. IV, 2, 1920, oraz B. Bartmanna: *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg 1911.

²³ Tutaj powiada on:

Stad, przeznaczeni powinni dążyć do dobrych uczynków i modlitwy; bowiem tym sposobem przeznaczenie najpewniej się dokona... i dlatego stworzenia mogą pomóc przeznaczeniu, lecz nie mogą mu przeszkodzić.
Summa theologica, pars I, g. 23, art. 8.

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

²⁵ Seeberg, op. cit., s. 766.

²⁶ Por. Bartmann, op. cit., s. 468

²⁷ Op. cit., s. 624.

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

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

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

³¹ Tamże.

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

³³ Por. *Sermo de duplici iustitia*.

³⁴ *Römerbrief* 13,1,

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

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

³⁷ Tamże, 1.III, c. II, 23.

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

Skoro więc uleganie własnym skłonnościom prowadzi ludzi nieuchronnie do zguby, tedy nie polegaj na własnej wiedzy czy woli, lecz jedynie kroczyc pod wodzą Pana - jest jedyna bezpieczna droga.

Jednakże łacińskie *sibi ipsis obtemperant* nie jest równoznaczne z *uleganiem własnym skłonnościom*, lecz znaczy *sluchac samego siebie*. Zakaz ulegania własnym skłonnościom nosi jakby słabe znamie etyki Kanta, to mianowicie, że człowiek winien tłumić swoje przyrodzone skłonności, a czynić tak, isc za głosem sumienia. A przecież zakaz słuchania samego siebie jest zaprzeczeniem autonomii człowieka. Podobnie subtelna zmiana znaczenia wynikała z tłumaczenia: *ita unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum* przez: *nie polegaj na własnej wiedzy czy woli*. Podczas gdy sformułowanie oryginału jest wręcz sprzeczne z hasłem oświeczonej filozofii: *sapere aude* - *osmielac się wiedziec*, tłumaczenie Allena przestrzega tylko przed poleganiem na własnej wiedzy, przestroga o wiele mniej sprzeczna z nowoczesną myślą. Wspominam o tych odchyleniach przekładu z oryginału, ponieważ stanowią dobrą ilustrację faktu, że idea autora bywa *zmodernizowana* i przerabiana - z pewnością bez jakiegokolwiek intencji - po prostu przez samo tłumaczenie.

³⁹ Tamże, 1.III, c. VII, 2.

⁴⁰ Tamże, 1.III, c. XIV,11.

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

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

⁴³ Por. F. Borkenau: *Der Ubergang vom feudalen zum burgerlichen Weltbild*, Paris 1934, s.156 nn.

⁴⁴ *Institutio*, 1.III, c. XXI, 5.

⁴⁵ Tamże, 1.III, c. II, 41.

⁴⁶ *Institutio*, 1.III, c. VII, 3.

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

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

⁴⁹ Por. Weber, op. cit., s.102; Tawney, op. cit., s.126; Ranulf, op. cit., s. 66 nn.

⁵⁰ Freud wrogosc człowieka wobec siebie samego miescił w tym, co nazywał *superego*. Sądził także, że *superego* było pierwotnie uwewnętrznieniem jakiegokolwiek zewnętrznej i niebezpiecznej mocy. Nie odróżniał on jednak spontanicznych ideałów, które są częścią "ja", od uwewnętrznionych nakazów, owym "ja" rządzących... Przedstawiony tu punkt widzenia omówiłem szczegółowiej w moim studium na temat psychologii władzy (w *Autorität und Familie*, Paris 1936). Karen Horney zwróciła uwagę na przymusowy charakter postulatów płynących ze strony *superego* w *New Ways in Psychoanalysis*.

⁵¹ *Innen-weltliche Askese*, termin wprowadzony przez Maxa Webera (przyp. tłum.).

⁵² W "Dodatku" rozpatruje bardziej szczegółowo wzajemne oddziaływanie czynników społeczno-ekonomicznych, ideologicznych i psychologicznych.

Przypisy do rozdziału 4.

¹ W oryg. *conspicuous waste*, określenie Th. Veblena z *The Theory of the Leisure Class* (przyp. tłum.).

² Por. szczegółowe omówienie tego problemu przez autora w *Selfishness and Self-love; Psychiatry* t. 2, nr 4, listopad 1936,

³ Sullivan w swoich wykładach sformułował to podobnie. Twierdził on, że stosunki międzyludzkie okresu poprzedzającego wiek młodzieńczy charakteryzuje pojawienie się dążenia do nowego typu satysfakcji, mianowicie satysfakcji drugiej osoby (przyjaciela). Miłość według niego jest sytuacją, w której zadowolenie osoby kochanej jest równie ważne i pożądane, jak zadowolenie osoby kochającej.

⁴ W języku angielskim czasownik *to employ* oznacza zarazem: **zatrudniać** i **posługiwać się** (przyp. tłum.),

⁵ Hegel i Marks pierwsi przyczynili się do zrozumienia problemu alienacji. Por. w szczególności koncepcje **fetyszyzmu towarowego** i **alienacji pracy** u Marksa.

⁶ Te analizy problemu poczucia godności własnej jasno i dobitnie przedstawił Ernest Schachtel w nie ogłoszonym wykładzie: *Samopoczucie a >sprzedaz< osobowości*.

⁷ Julian Green: *Personal Record*, 1928-1939 (przekład ang. New York 1939).

Przypisy do rozdziału 5.

¹ Wychodząc z odmiennego punktu widzenia K. Horney w swojej koncepcji *neurotycznych tendencji* (*New Ways in Psychoanalysis*) zbliżyła się w pewnej mierze do moich **mechanizmów ucieczki**. Główna różnica polega na tym, że tendencje neurotyczne to siły napędowe jednostki neurotycznej, podczas gdy mechanizmy ucieczki - to siły napędowe człowieka normalnego. Ponadto Horney kładzie główny nacisk na lek, podczas gdy ja podkreślam szczególnie izolację jednostki.

² Hobbes: *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 85.

³ *Charakteranalyse*, Wien 1933.

⁴ *The Neurotic Personality of Our Time*, New York 1936.

⁵ *Psychologie der Autorität* w *Autorität und Familie*, Paris 1936.

⁶ W ustępie z *Juliette* (II) :

To nie chodzi o rozkosz, którą chcesz dać odczuć twojemu partnerowi, ale o wrażenie, które chcesz wywołać; a przecież wrażenie bólu jest o wiele silniejsze od uczucia rozkoszy... uświadamiamy to sobie, wykorzystujemy to i osiągamy zadowolenie

markiz de Sade wyraża pogląd, że istota sadyzmu jest dominacja (cytuje za G. Gorerem, *Marquis de Sade*, New York 1934). W swojej analizie dzieła de Sade'a Gorer definiuje sadyzm jako **rozkosz czerpana z obserwacji przekształcenia świata zewnętrznego spowodowanych przez obserwatora**. Definicja ta bardziej zbliża się do moich poglądów na sadyzm niż definicje innych psychologów. Jednak wydaje mi się, że Gorer myli się, identyfikując sadyzm z przyjemnością płynącą z panowania i tworzenia. Sadyistyczne władztwo odznacza się tym, że chce uczynić z obiektu bezwolny instrument w

rekach sadysty, podczas kiedy niesadystyczna radość z wywierania wpływu na innych respektuje integralność drugiej osoby i opiera się na poczuciu równości. W definicji Gorera sadyzm zatracą swe specyficzne właściwości i staje się identyczny z wszelkim procesem twórczym.

⁷ W oryg.: *power*, w innych miejscach tłumaczone przez nas jako *władza* (przyp. tłum.).

⁸ W oryginale: *Hausfrau* (przyp. tłum.).

⁹ Victor Hugo dał w *Nedznikach* niezwykle wymowny wyraz idei niemożności ucieczki od winy w opisie charakteru Javerta.

¹⁰ Moeller van der Bruck: *Das Dritte Reich*, Hamburg 1931, s. 223-224.

¹¹ Rauschnig dał trafny opis nihilistycznego charakteru faszyzmu w *Die Revolution des Nihilismus*, przekład polski: *Rewolucja nihilizmu*, Warszawa 1939.

¹² W związku z tym por. Horney: *New Ways in Psychoanalysis*.

¹³ Por. uwagi na ten temat u K. Horney, j. w.

¹⁴ por, H.S. Sullivan, op. cit., s. 68 nn. i jego *Research in Schizophrenia, American Journal of Psychiatry*, IX, 3; także Frieda Fromm-Reichmann: *Transference Problems in Schizophrenia, The Psychoanalytic Quarterly*, VIII, 4.

¹⁵ Por. bibliografie problemów hipnozy w opracowaniu M.H. Ericksona *Psychiatry* 1939, t.2, nr 3, s.472.

¹⁶ Procedura psychoanalityczna jest w zasadzie procesem, w którym osobnik usiłuje odsłonić swoje pierwotne "ja". *Swobodne skojarzenie* oznacza wyrażanie autentycznych uczuć i myśli, mówienie prawdy; lecz prawda w tym znaczeniu nie polega na tym, że ktoś mówi to, co myśli, lecz że samo myślenie ma charakter oryginalny, a nie jest adaptacją myśli oczekiwanej. Freud szczególnie podkreślał tłumienie *złych* rzeczy, wydaje się, że nie doceniał, do jakiego stopnia *dobrze* rzeczy są również poddawane represji.

Przypisy do rozdziału 6.

¹ L. Mumford: *Faith for Living*, New York 1940, s.118.

² Co do całego tego rozdziału, a w szczególności co do roli niższych klas średnich por. pouczające studium Harolda D. Lasswella: *The Psychology of Hitlerism* w *Political Quarterly* 1933, t. IV, s. 374, i F.L. Schumana: *The Nazi Dictatorship*, New York 1939.

³ Przedstawiony tu pogląd opiera się na wynikach nie ogłoszonych drukiem badań pod tytułem *Charakter niemieckich robotników i urzędników w latach 1929/30*, przeprowadzonych przez A. Hartoch, E. Herzoga, H. Schachtela i autora niniejszej książki, z historycznym wstępem p. F. Neumanna, pod auspicjami Międzynarodowego Instytutu Badań Społecznych przy Uniwersytecie Columbia. Z analizy odpowiedzi sześciuset osób na szczegółowy kwestionariusz wynika, że charakter autorytarny wykazuje mniejszość badanych, u mniej więcej takiej samej liczby osób przeważa dążenie do wolności i niezależności, natomiast ogromna większość prezentuje dość niewyraźną mieszaninę różnych rysów.

⁴ Schuman, op. cit., s.104.

Przypisy do rozdziału 7.

¹ Zgodnie z informacją Anny Hartoch (z nie opublikowanej jeszcze pracy M. Gay, A. Hartoch i L.B. Murphy, dotyczącej określonych przypadków u dzieci z przedszkola im. Sary Lawrence) badania dzieci w wieku od trzech do pięciu lat przeprowadzone przy pomocy testów Rorschacha wykazały, że dążenie do zachowania spontaniczności wywołuje zasadnicze konflikty między dziećmi a obdarzonymi autorytetem dorosłymi.

² Jako wymowna ilustracja komercjalizacji uprzejmności cytuję tu fragment reportażu o restauracjach Howarda Johnsona (*The Howard Johnson Restaurants, Fortune*, wrzesień 1940, s. 96). Johnson zatrudnia cały sztab **tajniaków**, którzy krąży od restauracji do restauracji, aby wylapać jakies niedociągnięcia.

Wobec tego, iż wszystko przyrządza się według z góry zaplanowanych standardowych receptur i miar wyznaczonych przez centrale, inspektor wie, jak wielki kawałek befsztyka ma otrzymać i jaki smak powinna mieć jarzyna. Wie także, jak długo ma trwać podanie obiadu, i dokładnie wie, jak daleko ma sięgać uprzejmość, która szefowa czy kelnerka winne okazywać gościowi.

³ Co do całości problemu por. Robert S. Lynd: *Knowledge for What?* Princeton 1939. Jeśli idzie o jego aspekty filozoficzne por. M. Horkheimer: *Zum Rationalismustreit in der gegenwertigen Philosophie, Zeitschrift für Sozialforschung*, t.3, Paris 1934.

⁴ Por. Max Otto: *The Human Enterprise*, New York 1940, rozdz. IV i V.

⁵ Omawiane tu zagadnienie wiąże się ze sprawą wielkiej wagi, o której chciałbym przynajmniej wspomnieć, mianowicie wyjaśnienia problemów etycznych za pomocą psychologii dynamicznej. Psychologowie będą mogli pomóc w tym względzie, jeśli docenią wagę problemów moralnych dla zrozumienia osobowości. Wszelka psychologia - nie wyłączając freudowskiej - która ujmuje podobne problemy w kategoriach zasady słuchania głosu rozkoszy (*Lustprinzip*), nie rozumie ważnego sektora osobowości i zostawia pole dogmatycznym i nieempirycznym doktrynom moralności. Analiza miłości do samego siebie, masochistycznego poświęcenia oraz ideałów, przedstawiona w niniejszej książce, ilustruje te dziedziny psychologii i etyki, zasługująca na dalszy rozwój.

Informacja o Wydawcach.

Ucieczka od Wolności.
Tytuł oryginalny angielskiego:
Escape from Freedom.

- Copyright (C) 1941, 1969 by Erich Fromm.
- Copyright for Polish edition by Spółdzielnia Wydawnicza "Czytelnik", Warszawa 1993

Przełożyli: Olga i Andrzej Ziemiłscy.
Przedmowa opatrzył: Franciszek Ryszka.

ISBN 83-07-02357-2