

Przedmowa:

ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ

To, czego nie możemy dostrzec, chroni nas przed tym, czego nie możemy pojąć. Tym, czego nie możemy dostrzec jest kultura, w jej wewnątrzpsychicznej czy wewnętrznej manifestacji. Zaś tym, czego nie rozumiemy jest chaos, który dał początek kulturze. Kiedy struktura kultury zostaje nieświadomie naruszona, powraca chaos. Człowiek gotów jest zrobić wszystko – dosłownie wszystko – aby uchronić się przed tym powrotem.

(...) to właśnie fakt, że jakiś uniwersalny problem obejmuje całość osobowości, jest pewną gwarancją tego, że ten, kto mówi na ów temat, naprawdę to przeżywa, a może nawet zdarzyło mu się cierpieć z tego powodu. Ten ostatni odzwierciedla interesujący go problem we własnej osobowości, tym samym zaś przedstawia naprawdę (...), podczas gdy ten pierwszy próbuje opanować problem za pomocą skłonności osobistych i pod przykryciem obiektywnej formy tak go zniekształca, że powstaje z tego nie prawda, lecz zwykły omam¹.

Zostałem wychowany, że tak to ujmę, pod opiekuńczymi skrzydłami Kościoła chrześcijańskiego. Nie mam na myśli tego, że moja rodzina była jakoś szczególnie wierząca czy aktywnie praktykująca. W dzieciństwie uczęszczałem co prawda wraz z matką na konserwatywne nabożeństwa protestanckie, ale jej wiara nie była dogmatyczna czy autorytarna, nigdy też nie dyskutowaliśmy w domu na tematy religijne. Mój ojciec w zasadzie wydawał się być agnostykiem, przynajmniej w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Za wyjątkiem ślubów i pogrzebów nie przekraczał progu kościoła. Niemniej jednak historyczne pozostałości chrześcijańskiej moralności przenikały nasz dom, w subtelny sposób kształtując nasze nadzieje i wzajemne relacje. Kiedy dorastałem, większość ludzi wciąż jeszcze regularnie uczęszczała do kościoła. Co więcej, wszystkie zasady i oczekiwania, które dały podwaliny społeczeństwu klasy

średniej, były z natury judeochrześcijańskie. I chociaż coraz więcej osób nie aprobo-
wało już formalnych obrzędów i wierzeń, wciąż akceptowano w milczeniu (i skrycie
praktykowano) chrześcijańskie zasady gry.

Gdy miałem mniej więcej dwanaście lat, matka zapisała mnie na spotkania przy-
gotowujące do bierzmowania. Miały one służyć za wprowadzenie do dojrzałego
uczestnictwa w Kościele. Nie lubiłem na nie chodzić. Nie podobało mi się nastawienie
moich nadgorliwie religijnych kolegów (nielicznych, ale jednak). W przeciwieństwie
do nich nie chciałem zajmować niskiej pozycji społecznej. Nie odpowiadała mi też
szkolna atmosfera tych spotkań. Jednak, co ważniejsze, nie byłem w stanie przyjąć
na wiarę tego, czego nas tam uczono. Pewnego razu zapytałem pastora, jak on sam
łączy historię powstania świata przedstawioną w Księdze Rodzaju ze współczesnym,
naukowym podejściem do teorii stworzenia. Okazało się, że nawet nie próbował
tego godzić. Co więcej, w głębi duszy uznawał słuszność teorii ewolucji. Tak czy
inaczej, od jakiegoś czasu szukałem wymówki, by dać sobie z tym spokój, a ta kropła
przepęłniła czarę. Religia była dla ignorantów, ludzi słabych i przesądnych. Prze-
stałem uczęszczać do kościoła i dołączyłem do nowoczesnego świata.

Choć wyrosłem w „chrześcijańskim” środowisku i przynajmniej częściowo
dzięki temu miałem radosne oraz szczęśliwe dzieciństwo, z ogromną skwapliwością
odrzuciłem strukturę, która mnie dotąd wspierała. Nikt tak naprawdę – ani w ko-
ściele, ani w domu – nie sprzeciwiał się moim próbom buntu, po części dlatego, iż
ci, którzy byli głęboko religijni (lub chcieli za takich uchodzić), nie mieli w zana-
drzu żadnych możliwych do zaakceptowania przez intelekt kontrargumentów. Bądź
co bądź wiele dogmatów wiary chrześcijańskiej można było uznać za niezrozumiałe,
jeśli nie jawnie absurdalne. Dziewica nie mogła urodzić dziecka, podobnie jak czło-
wiek nie mógł powstać z martwych.

Czy mój akt buntu wywołał rodzinny lub społeczny kryzys? Nie. W pewnym
sensie moje działania były tak przewidywalne, że nie uraziły nikogo za wyjątkiem
mojej matki, a nawet i ona wkrótce się poddała i zaakceptowała to, co nieunik-
nione. Inni członkowie Kościoła – moja „wspólnota” – tak nawykli do coraz częst-
szych aktów dezercji z mojej strony, że nawet niczego nie zauważyli.

Czy mój akt buntu jakoś szczególnie zmartwił mnie samego? Wyłącznie w sposób,
którego wtedy jeszcze nie rozumiałem – musiało minąć wiele lat, żebym zauważył,
jak mnie to dotknęło. Mniej więcej w tym samym czasie, w którym odszedłem od
kościółka, rozwinąłem w sobie przedwczesne, dość poważne zainteresowanie zagadnie-
niami polityczno-społecznymi na wielką skalę, a w mojej głowie pojawiły się liczne
pytania. Dlaczego niektóre kraje i niektórzy ludzie byli bogaci, odnosili sukcesy i pła-
wili się w szczęściu, podczas gdy inni skazani byli na nędzę? Dlaczego siły zbrojne
Organizacji Traktatu Północnoatlantyckiego (NATO) i Związku Radzieckiego bez
przerwy skakały sobie do gardeł? Jak to możliwe, że ludzie dopuszczali się takich

czynów jak naziści podczas II wojny światowej? U podłoża tych rozważań leżało głębsze, jednakże w owym czasie źle postawione pytanie: jak doszło do tego, że zło – a w szczególności zło mające grupowe poparcie – zyskało tak wielką rolę w świecie?

Porzuciłem tradycje, które mnie wspierały, mniej więcej w tym samym okresie, w którym pożegnałem się z dzieciństwem. W rezultacie, gdy w miarę dorastania zacząłem sobie uświadamiać egzystencjalne problemy towarzyszące dojrzałości, nie miałem pod ręką szerzej pojętej, społecznie skonstruowanej „filozofii”, na której mógłbym oprzeć mój światopogląd. Minęły lata, zanim skutki tego braku mogły się w pełni ujawnić. Tymczasem moje rosnące zainteresowanie kwestiami dotyczącymi sprawiedliwości moralnej natrafiło na przekonujące odpowiedzi. Zacząłem pracować jako ochotnik w umiarkowanie socjalistycznej partii i przyjąłem jej linię polityczną.

Doszedłem do wniosku, że u podstaw wszelkiego zła leży ekonomiczna niesprawiedliwość. A ekonomiczne nierówności można naprawić reorganizując społeczeństwo. Ja też mogłem odegrać rolę w tej chwalebnej rewolucji, wprowadzając w życie swoje ideologiczne przekonania. Wątpliwości zniknęły: moja rola stała się jasna. Spoglądając wstecz, zdumiewa mnie, jak szablonowe było moje zachowanie i reakcje na działania innych. Nie potrafiłem racjonalnie zaakceptować założeń religii – przynajmniej nie w takiej postaci, w jakiej je podawano. Wskutek tego zwróciłem się w stronę politycznej utopii i osobistej władzy. Wpadłem w tę samą ideologiczną pułapkę, która w ciągu ostatnich kilkuset lat pochwycała miliony innych – pochwycała i zabiła.

Kiedy skończyłem siedemnaście lat, opuściłem moje rodzinne miasteczko i przeprowadziłem się do pobliskiej miejscowości, gdzie zacząłem uczęszczać do dwuletniego college’u, w którym można było odbyć pierwsze lata studiów licencjackich. Zaangażowałem się tam w politykę uniwersytecką (w owym czasie w mniejszym bądź większym stopniu lewicową) i zostałem wybrany do rady kolegalnej. W jej skład wchodziły osoby o politycznie i ideologicznie konserwatywnych przekonaniach – prawnicy, lekarze i biznesmeni. Wszyscy byli dobrze (lub przynajmniej praktycznie) wykształceni, pragmatyczni, pewni siebie i elokwentni. I wszyscy osiągnęli w życiu coś wartościowego, coś stanowiącego wyzwanie. Nie mogłem ich nie podziwiać, mimo iż nie podzielałem ich poglądów politycznych. A sam fakt, że odczuwałem ten podziw, był dla mnie niepokojący.

Wziąłem udział w kilku zjazdach partyjnych jako student-polityk i aktywny członek partii. Miałem nadzieję naśladować słynnych przywódców socjalistycznych. Lewica cieszyła się w Kanadzie długą, zaszczytną historią, dzięki czemu przyciągała prawdziwie oddanych, kompetentnych ludzi. Pomimo tego nie potrafiłem wykrzesać z siebie szacunku dla wielu działaczy niskiego szczebla, których spotykałem podczas tych zgromadzeń. Wydawało się, że żyją tylko po to, by narzekać. Ludzie ci często nie mieli pracy, rodziny, nie ukończyli żadnych szkół – można wręcz powiedzieć, że nie mieli niczego oprócz ideologii. Byli kłótlivi, drażliwi

i mali – w każdym sensie tego słowa. W rezultacie stanąłem w obliczu lustrzanego odbicia problemu, z którym borykałem się wcześniej w radzie kolegiальной: *nie* umiałem podziwiać wielu osób z grona tych, które wierzyły w to samo, co ja. Ta dodatkowa komplikacja tylko pogłębiła mój egzystencjalny zamęt.

Kolega, z którym mieszkałem w pokoju podczas studiów w college'u, przenikliwy cynik, sceptycznie wypowiadał się na temat moich przekonań ideologicznych. Powiedział mi, że świata nie da się całkowicie zamknąć w granicach filozofii socjalistycznej. Sam właściwie też powoli dochodziłem do takiego wniosku, choć nie pozwalałem sobie wprost tego przyznać. Tak się jednak złożyło, że niedługo później przeczytałem *Drogę na molo w Wigan* George'a Orwella. Książka ta ostatecznie zasiała we mnie zwątpienie i podważyła moje przekonania – nie tylko wiarę w ideologię socjalistyczną, ale również w samą ideologię jako taką. W słynnym eseju wieńczącym tę publikację (napisaną w dużym stopniu ku konsternacji Brytyjskiego Klubu Książki Lewicowej) Orwell obnażył zasadnicze niedostatki socjalizmu i wyjaśnił, dlaczego system ten notorycznie zawodził, zarówno w dochodzeniu do demokratycznej władzy, jak i w jej utrzymywaniu (przynajmniej w Wielkiej Brytanii). Krótko mówiąc, Orwell stwierdził, że socjaliści tak naprawdę nie czują sympatii do biednych – oni po prostu nienawidzą bogatych². Jego przesłanie przemówiło do mnie w jednej chwili. Ideologia socjalistyczna służyła zatem maskowaniu rozgoryczenia i nienawiści mających swoje źródło w porażce. Wyglądało więc na to, że wielu aktywistów partyjnych, na których się natknąłem, wykorzystywało ideały sprawiedliwości społecznej, aby zracjonalizować dążenie do osobistej zemsty.

Czyją winą było to, że jestem biedny, niewykształcony i nikt mnie nie podziwia? Rzecz jasna ludzi bogatych, dobrze wykształconych i szanowanych. Jakież to wygodne wrzucić do jednego worka pragnienie zemsty i abstrakcyjne poczucie sprawiedliwości! Człowiek ma wówczas wszelkie prawo dążyć do uzyskania rekompensaty od tych, którym w życiu bardziej się poszczęściło.

Oczywiście ani ja, ani moi koledzy socjaliści nie mieliśmy zamiaru nikogo skrzywdzić – wręcz przeciwnie. Chcieliśmy wszystko ulepszać, przy czym dzieło to zamierzaliśmy rozpocząć od reformowania innych. Dotarło do mnie, jak kusząca jest ta logika oraz że tkwią w niej ewidentna wada i niebezpieczeństwo – ale jednocześnie zdałem sobie również sprawę, że cecha ta nie charakteryzuje wyłącznie socjalizmu. Każdego, kto pragnął rewolucjonizować świat poprzez zmienianie innych ludzi należało traktować podejrzliwie. Pokusy takiej postawy były zbyt silne, by móc się im oprzeć.

Chcę przez to powiedzieć, że to nie *socjalistyczne* przekonania stanowiły problem, ale sama istota ideologii. Bowiem ideologia – stosując uproszczenia – dzieli świat na tych, którzy myślą i działają w sposób stosowny oraz na tych, którzy postępują niewłaściwie. Pozwala też swoim wyznawcom uciec od własnych, często

nieprzyjemnych i haniebnych fantazji oraz pragnień. Zrozumienie tego podważyło moje przekonania – a nawet moją wiarę w przekonania jako takie – a także zburzyło moje plany, które stworzyłem w oparciu o owe przekonania. Odtąd nie potrafiłem już ocenić, kto był dobry a kto zły – innymi słowy, nie umiałem stwierdzić, kogo wspierać, a z kim walczyć. Ten stan okazał się dla mnie bardzo uciążliwy, zarówno z filozoficznego, jak i z praktycznego punktu widzenia. Chciałem zostać radcą prawnym reprezentującym korporacje. Zdałem wstępny test na wydział prawa* i przez dwa lata uczęszczałem na odpowiednie kursy przygotowawcze. Pragnąłem poznać zwyczaje moich wrogów i rozpocząć karierę polityczną, lecz plan ten legł w gruzach. Świat zdecydowanie nie potrzebował kolejnego prawnika, a i ja przestałem wierzyć, że wiem wystarczająco dużo, aby udawać lidera.

W tym samym czasie rozczarowałem się politologią – niegdysiejszym przedmiotem kierunkowym moich studiów licencjackich. Wybrałem tę gałąź wiedzy, żeby dowiedzieć się więcej o strukturze ludzkich przekonań oraz z opisanych wcześniej względów praktycznych, związanych z moją ówczesną wizją kariery zawodowej. Politologia wydała mi się interesująca już na pomaturalnych kursach wstępnych**, gdzie po raz pierwszy zetknąłem się z historią filozofii politycznej. Kiedy jednak przenieśliem się do głównego kampusu na Uniwersytecie Alberty, moje zainteresowanie wyparowało. Uczono mnie, że ludzie motywują do działania racjonalne siły, że ich przekonania i decyzje determinowane są przez warunki ekonomiczne, a mnie nie wydawało się to dostatecznie wyczerpującym wyjaśnieniem. Nie byłem skłonny uwierzyć (i nadal nie wierzę), że jakieś dobra – na przykład zasoby naturalne – posiadają immanentną, oczywistą wartość. A skoro nie mają takiej wartości, to znaczy, że wartość jest nadawana społecznie lub kulturowo (a nawet indywidualnie). Ten akt nadawania wartości wydał mi się nacechowany *moralnie* – postrzegałem go jako konsekwencję filozofii moralnej przyjętej przez społeczeństwo, kulturę lub daną osobę. To, czemu ludzie nadawali wartość ekonomiczną, stanowiło po prostu odzwierciedlenie tego, co było dla nich ważne. Prawdziwa motywacja musiała więc leżeć w domenie wartości, moralności. Politolodzy, którzy mnie uczyli, albo tego nie dostrzegali, albo uważali to za nieistotne.

* Test wstępny na studia prawnicze LSAT (*Law School Admission Test*) organizowany jest siedem razy w roku. Sprawdza on umiejętność logicznego myślenia i argumentowania, nie weryfikując przy tym wiedzy prawniczej. Na ostateczny wynik składa się punktacja osiągnięta podczas odpowiedzi na pytania zamknięte, zaś część testu polegająca na skonstruowaniu wypowiedzi pisemnej na wybrany temat jest wysyłana do uczelni, do której aplikuje kandydat. W USA prawo jest wykładane wyłącznie w ramach studiów podyplomowych. Najczęściej na studia w Szkole Prawa decydują się absolwenci kierunków politologicznych, ekonomicznych oraz filologicznych, jednak aplikować może każdy, kto uzyskał tytuł licencjata, czyli *bachelor's degree* (przyp. tłum.).

** Z ang. *junior college* (przyp. tłum.).

Moje przekonania religijne – od samego początku niewłaściwie sformułowane – zanikły, kiedy byłem bardzo młody. Zaufanie, jakie pokładałem w socjalizmie (to znaczy w politycznej utopii) straciłem, gdy zdałem sobie sprawę, że świat jest czymś więcej niż miejscem, w którym królują prawa ekonomii politycznej. Moja wiara w ideologię upadła, gdy zrozumiałem, że utożsamianie się z jakąkolwiek grupą samo w sobie stanowi głęboki i tajemniczy problem. Nie potrafiłem już dłużej akceptować teoretycznych wyjaśnień, jakie oferowała wybrana przeze mnie dziedzina studiów i nie dostrzegałem już żadnych praktycznych powodów, aby podążać dalej w tym kierunku. Dokończyłem więc trzyletnie studia licencjackie i opuściłem uniwersytet. Wszystkie przekonania, które przynajmniej tymczasowo zaprowadziły porządek w chaosie mojej egzystencji, okazały się złudne – w niczym nie dostrzegałem już sensu. Dryfowałem tak samotnie, nie wiedząc, co robić ani co myśleć.

A co z innymi? Czy istniały jakieś podstawy, by sądzić, że problemy, z którymi się wówczas borykałem, zdołał rozwiązać już wcześniej ktoś inny, w jakikolwiek możliwy do przyjęcia sposób? Codzienne zachowania i postawy moich przyjaciół oraz członków rodziny nie podsuwały żadnych wskazówek. Ludzie, których znałem, nie wydawali się znacznie bardziej szczęśliwi lub bardziej zmotywowani ode mnie. Odnosiłem wręcz wrażenie, że ich przekonania i sposób bycia jedynie kamuflowały nękające ich wątpliwości i głęboki lęk. Jeszcze bardziej niepokojące było to, że w szerszym kontekście na scenie światowej działo się coś prawdziwie szalonego. Dwa najpotężniejsze mocarstwa na świecie gorączkowo konstruowały maszynę nuklearną o niewyobrażalnie destrukcyjnym potencjale. Ktoś albo coś snuł (lub snuło) straszliwe plany. Dlaczego? Co zastanawiające, w tym samym czasie, teoretycznie normalni, rozsądni ludzie w prozaiczny sposób zajmowali się swoimi codziennymi sprawami, jak gdyby nic się nie działo. Dlaczego globalny konflikt w ogóle ich nie niepokoił? Czyżby go nie zauważali? Przecież ja poświęcałem mu tyle uwagi...

Moje zaniepokojenie tym według mnie powszechnym, społecznym i politycznym szaleństwem oraz złem tego świata – które wcześniej znalazło tymczasowe ujście w zauroczeniu utopijnym socjalizmem oraz intrygami politycznymi – powróciło ze zdwojoną siłą. Tajemniczy fakt zimnej wojny coraz bardziej wysuwał się w moich myślach na pierwszy plan. Jak to się stało, że zabrnęliśmy aż tak daleko?

*Historia to po prostu dom wariatów;
zdążyła już przewrócić każdy kamień,
a jej bardzo dokładne studiowanie
pozostawia nam niewiele do odkrycia.*

Nuklearny wyścig zbrojeń zwyczajnie nie mieścił mi się w głowie: czyż istniało coś na tyle cennego, aby w imię tego warto było ryzykować unicestwienie nie tylko

teraźniejszości, ale i przeszłości a nawet przyszłości? *Co takiego mogłoby – w jakikolwiek sposób – uzasadnić ryzyko totalnej zagłady?*

Choć pozbawiony rozwiązań, otrzymałem przynajmniej dar stawiania pytań.

Powróciłem na uniwersytet i zacząłem studiować psychologię. Pod opieką ekscentrycznego wykładowcy kontraktowego z Uniwersytetu Alberty, którego praca w głównej mierze polegała na opiece psychologicznej świadczony skazanym, odwiedziłem więzienie o najwyższym stopniu rygoru położone na przedmieściach Edmonton. Było to miejsce pełne morderców, gwałcicieli i przestępców mających na koncie napad z bronią w rękę. Podczas mojego pierwszego rekonesansu wyładowałem w sali gimnastycznej obok siłowni. Miałem na sobie długi wełniany płaszcz kupiony w Portugalii – skrojony na wzór peleryn, jakie szyto około roku 1890 – i parę długich skórzanych butów. Psycholog, który mi towarzyszył, nagle gdzieś się ulotnił, zostawiając mnie samego. Nie minęło wiele czasu, jak zostałem otoczony przez grupę niechlujnych mężczyzn z półświatka. Niektórzy z nich byli niezwykle wyrośnięci i wyglądali na twardzieli. Szczególnie jeden utkwił mi w pamięci. Był wyjątkowo muskularny, a jego nagą pierś pokrywały liczne tatuaże. Miał paskudną bliznę ciągnącą się przez środek ciała, od obojczyka aż po brzuch. Być może przeszedł operację na otwartym sercu, a może była to pamiątka po ciosie zadany siekierą. Taka rana z pewnością wystarczyłaby, by wysłać na tamten świat człowieka mniejszych rozmiarów – na przykład kogoś takiego jak ja.

Kilku gorzej ubranych mężczyzn zaproponowało, abyśmy wymienili się ubraniami. Nie uważałem tego za dobry interes, ale nie wiedziałem, jak odmówić. Uratował mnie los w postaci niskiego, chudego, brodatego mężczyzny. Podszedł do nas, mówiąc, że przysłał go starszy psycholog i poprosił, żebym mu towarzyszył. Był sam, a na mnie i mój płaszcz dybało wówczas wielu innych, roślejszych osiłków. Zaufałem mu na słowo, a on wyprowadził mnie przez drzwi siłowni na zewnątrz, na dziedzińiec więzienia. Przez cały czas cicho, lecz całkiem sensownie opowiadał mi o czymś nieistotnym (nie pamiętam już o czym). Podczas gdy coraz bardziej oddalaliśmy się od budynku, ja wciąż raz po raz rzucałem pełne nadziei spojrzenia w stronę otwartych drzwi, które pozostawiliśmy za sobą. W końcu pojawił się w nich mój opiekun i gestem przywołał mnie do siebie. Pożegnaliśmy brodatego więźnia i udaliśmy się do prywatnego gabinetu psychologa. Tam dowiedziałem się, że ten nieszkodliwie wyglądający drobny człowieczek, który przed chwilą wyprowadził mnie z siłowni, z zimną krwią zabił dwóch policjantów, wcześniej każąc im wykopać swoje własne groby. Jeden z policjantów miał małe dzieci i przygotowując dół dla siebie, błagał o swoje życie w ich imieniu – tak przynajmniej wynikało z zeznań samego mordercy.

To mną naprawdę wstrząsnęło.

Oczywiście czytałem o takich okropieństwach, ale dotychczas nigdy nie były one dla mnie aż *tak namacalne*. Nigdy nie spotkałem osoby choćby w minimalnym

stopniu dotkniętej takim okrucieństwem, a już na pewno nie spotkałem nikogo, kto dopuścił się tak strasznego czynu. Jak to możliwe, że człowiek, z którym rozmawiałem – który sprawiał wrażenie względnie normalnego i na pozór niewiele znaczącego – mógł zrobić coś tak potwornego?

Część zajęć, na które uczęszczałem w owym czasie, odbywała się w dużych salach wykładowych, gdzie studenci byli usadzeni amfiteatralnie – jeden za drugim w malejących ku dołowi rzędach. Podczas jednego z takich kursów – *nomen omen* było to wprowadzenie do psychologii klinicznej – doświadczałem regularnych nawrotów osobliwego, nieodpartego przymusu. Za każdym razem, gdy tak siedziałem za jakimś niczego niepodważającym studentem i słuchałem prelegenta, pojawiała się we mnie pokusa dźgnięcia osoby siedzącej przede mną długopisem w szyję. Ten impuls na szczęście nie zawładnął mną całkowicie, był jednak na tyle silny, by poważnie mnie zaniepokoić. Jak okropnym trzeba być człowiekiem, aby myśleć o czymś takim? Ja przecież taki nie byłem. Nigdy nie przejawiałem agresji. Przez większość mojego życia byłem młodszy i mniejszy od kolegów, z którymi chodziłem do klasy.

Mniej więcej po upływie miesiąca od tamtej pierwszej wizyty ponownie odwiedziłem więzienie. Podczas mojej nieobecności dwóch osadzonych zaatakowało trzeciego, którego podejrzewali o donosicielstwo. Przytrzymali go lub związali i strzaskali mu na miazgę nogę ołowianą rurką. Kolejny raz doznałem szoku, ale tym razem pokusiłem się o coś innego. Spróbowałem wyobrazić sobie – *naprawdę wyobrazić* – jaki ja musiałbym być, aby dopuścić się czegoś podobnego. Koncentrowałem się na tym pytaniu całymi dniami i doznałem koszmarnego objawienia. Prawdziwie przerażający aspekt takiego bestialstwa nie polegał na niemożliwości jego dokonania, czy na znikomej szansie jego urzeczywistnienia, jak wcześniej naiwnie zakładałem, ale na jego łatwości. Nie różniłem się wiele od brutalnych więźniów – nie byłem od nich *jakosciowo* różny. Również ja byłem potencjalnie zdolny zrobić to, co oni (choć tego nie zrobiłem).

To odkrycie prawdziwie mną wstrząsnęło. Nie byłem tym, za kogo się uważałem. Co jednak zaskakujące, pragnienie dźgnięcia kogoś długopisem ustąpiło. Patrząc wstecz na to wydarzenie, powiedziałbym, że behawioralny przymus objawił się w zewnętrznym fakcie – został jak gdyby przełożony z języka emocji i obrazu na konkretną manifestację – i nie miał już dalszych „powodów” do istnienia. Źródłem tego „impulsu” było po prostu pytanie, na które usiłowałem znaleźć odpowiedź: „jak to możliwe, że ludzie wyrządzają sobie nawzajem takie rzeczy?”. Oczywiście miałem na myśli *innych ludzi – złych ludzi* – ale pytanie to wciąż mnie nurtowało. Nie miałem powodu zakładać, że otrzymam przewidywalną lub nic nieznaczącą dla mnie odpowiedź.

W tym samym czasie coś dziwnego działo się z moją umiejętnością prowadzenia rozmowy. Zawsze lubiłem dyskutować i angażować się w różne spory – nieważne, na jaki temat. Uważałem to za pewnego rodzaju grę (nie żebym był w tym względzie wyjątkowy). Nagle jednak straciłem umiejętność rozmawiania – lub mówiąc

bardziej precyzyjnie – gdy brałem udział w rozmowach, *nie mogłem znieść słuchania samego siebie*. Zacząłem słyszeć „głos” w mojej głowie, komentujący wyrażane przeze mnie opinie. Za każdym razem, gdy coś powiedziałem, on to komentował – w absolutnej większości przypadków krytycznie. Głos ten zazwyczaj powtarzał standardowy refren, wygłaszany suchym i niejako znudzonym tonem:

Nie wierzysz w to.

To nieprawda.

Nie wierzysz w to.

To nieprawda.

„Głos” okraszał takimi komentarzami niemalże każde wypowiedziane przeze mnie zdanie.

Nie wiedziałem, co o tym myśleć. Zdawałem sobie sprawę, że źródło tych komentarzy stanowiło część mnie – nie miałem schizofrenii – ale ta świadomość tylko pogłębiała moją dezorientację.

Dokładnie *która część była mną – ta biorąca udział w rozmowie czy ta krytykująca?* Jeśli ta mówiąca, to czym była ta wyrażająca krytykę? Jeśli ta krytykująca – cóż, jak to możliwe, że praktycznie wszystko, co mówiłem, mogło okazać się nieprawdą? Miałem mętlik w głowie. Dręczony niepewnością, postanowiłem więc przeprowadzić eksperyment. Próbowałem mówić na głos tylko o tym, co mój „wewnętrzny recenzent” przepuściłby bez jakiegokolwiek komentarza. Oznaczało to, że musiałem wsłuchiwać się uważnie w każde wypowiedziane przez siebie słowo. W rezultacie odzywałem się o wiele rzadziej, często z zażenowaniem urywałem wypowiedź w środku zdania i diametralnie przeformułowywałem swoje myśli. Wkrótce zauważyłem, że kiedy mówię tylko to, odnośnie do czego „głos” nie ma żadnych obiekcji, czuję się mniej podenerwowany i bardziej pewny siebie. Przyniosło mi to długo oczekiwaną ulgę. Mój eksperyment zakończył się sukcesem: ustaliłem, że tą prawdziwą częścią mnie była ta krytykująca. Niemniej jednak wiele czasu upłynęło, zanim pogodziłem się z ideą, że większość moich myśli nie była realna, nie była prawdziwa – a przynajmniej nie była moja.

Wydawało mi się, że wszystko, w co ówczesnie „wierzyłem”, brzmiało dobrze – było przemyślane, godne podziwu, szacunku i odważne. Jednakże to nie były moje przekonania – ukradłem je. Większość z nich zaczerpnąłem z książek. „Pojąwszy” je na poziomie abstrakcyjnym, uznałem, że mam do nich prawo – założyłem, że mogę je przyjąć, jak gdyby były moje: wychodziłem z założenia, że były *mną*. Moja głowa była wypełniona myślami innych ludzi – nafaszerowana argumentami, których logicznie nie potrafiłem podważyć. Nie wiedziałem wtedy, że nawet jeśli argument jest nie do obalenia, to wcale nie musi być prawdziwy. Nie zdawałem sobie też sprawy, że na prawo do identyfikowania się z pewnymi ideami trzeba sobie zasłużyć.

W owym czasie przeczytałem coś autorstwa Carla Junga, co pomogło mi zrozumieć, czego doświadczam. To Jung sformułował koncepcję *persony*: maski, która „udaje osobę”³. Według niego nałożenie takiej maski pozwala każdemu z nas (i ludziom wokół nas) uwierzyć, że jesteśmy autentyczni. Jung rzekł:

Kiedy analizujemy personę, odzieramy się z maski i odkrywamy, że to, co wydawało się indywidualne, jest u podstawy kolektywne; innymi słowy, persona ta była tylko maską dla zbiorowej psychiki. Fundamentalnie rzecz biorąc, persona nie jest niczym realnym: jest to kompromis pomiędzy jednostką a społeczeństwem, jeśli chodzi o to, jakim człowiek powinien się wydawać. Przyjmuje on imię, zdobywa tytuł, wykonuje funkcję, jest tym, czy innym. W pewnym sensie wszystko to jest realne, ale w odniesieniu do esencjonalnej indywidualności danej osoby jest tylko drugorzędą rzeczywistością – kompromisem, w tworzeniu którego inni mają zwykle większy udział niż ona sama. Persona jest pozorem, dwuwymiarową rzeczywistością, o ile można nadać jej przydomek⁴.

Pomimo moich zdolności werbalnych nie byłem prawdziwy. Ciężko było mi to przyznać...

Zacząłem miewać sny całkowicie nie do zniesienia. Jak dotychczas moje marzenia sennie nie wyróżniały się niczym szczególnym – były mało ciekawe. Co więcej, nigdy nie cieszyłem się ponadprzeciętnie dobrą wyobraźnią wizualną. A jednak moje sny nagle stały się tak okropne i tak emocjonalnie wyczerpujące, że często bałem się zasnąć. Śniłem koszmary tak potwornie intensywne, że do złudzenia przypominały rzeczywistość. Nie mogłem od nich uciec ani ich zignorować. Zwykle skupiały się wokół jednego motywu: wojny nuklearnej i totalnego spustoszenia – wokół najgorszego zła, jakie ja lub coś we mnie mogło sobie wyobrazić:

Moi rodzice zamieszkiwali typowy dom parterowy w średniozamożnej dzielnicy małego miasta w północnej Albercie. Siedziałem w zaciemnionej suterenie tego domu, w dużym pokoju. Oglądałem telewizję z moją kuzynką Dianą, która tak naprawdę – na jawie – była najpiękniejszą kobietą, jaką kiedykolwiek widziałem. Nagle prezenter przerwał prowadzenie programu. Obraz i dźwięk w telewizorze nieoczekiwanie uległy zniekształceniu i ekran zaczął śnieżyć. Moja kuzynka wstała i sięgnęła za odbiornik, aby sprawdzić przewód. Dotknęła go i nagle zesztyniała od silnego przepływu prądu. Zaczęły nią targać konwulsje i piana pociekła jej z ust.

Oślepiający błysk światła wpadł przez okno do środka i rozlał się we wnętrzu sutereny. Rzuciłem się pędem schodami w górę. Zauważyłem, że parter całkowicie zniknął. Został idealnie ścięty, jakby jednym ruchem. Pozostała jedynie podłoga, która służyła suterenie za dach. Czerwone i pomarańczowe płomienie wypełniły całe niebo – od jednego krańca aż po drugi. Jak okiem sięgnąć, nie pozostało nic oprócz

wystających tu i ówdzie czarnych szkieletów ruin: żadnych domów, żadnych drzew, żadnych śladów innych ludzi ani żadnego życia. Całe miasto, i wszystko, co je otaczało na płaskiej prerii, zostało całkowicie zmięcione z powierzchni ziemi.

Spadł silny, błotnisty deszcz. Muł oblepił wszystko, czyniąc ziemię brązową, mokną, płaską i ponurą, a niebo ołowianym – nawet szarym. Kilkoro zrozpaczonych i wstrząśniętych rozgrywającą się wokół nas katastrofą ludzi zaczęło się zbierać w małą grupę. Nieśli pozbawione etykietek i pogniecione puszki z żywnością, które nie zawierały nic innego jak tylko gęstą papkę kukurydzianą z warzywami. Stali w błocie, wycieńczeni i rozcheltani. Pojawiło się kilka psów, wylaniając się spod schodów prowadzących do sutereny – w której o dziwo zamieszkały. Stały wyprostowane na tylnych łapach. Były chude jak charty i miały spiczaste nosy. Wyglądały jak stworzenia z jakiegoś obrzędu – przypominały Anubisa z egipskich grobowców. Niosły przed sobą talerze, na których spoczywały kawałki przypalonego mięsa. Chciały wymienić mięso na puszki. Wziąłem jeden talerz. Na środku leżał okrągły kawał mięsa o średnicy dziesięciu centymetrów i grubości dwóch i pół centymetra – byle jak przyrządzony, tłusty, z kością szpikową wystającą ze środka. Skąd on się wziął?

Przyszła mi do głowy straszna myśl... Zbiegłem szybko schodami na dół, żeby sprawdzić, co z kuzynką. Okazało się, że psy rozszarpały ją, a jej ciało ofiarowały osobom, które przeżyły katastrofę. Obudziłem się z sercem walącym jak młot.

Śniłem apokaliptyczne sny o podobnej intensywności dwa lub trzy razy w tygodniu przez około rok, jeśli nie dłużej, równolegle uczęszczając na studia i pracując, jak gdyby nic niezwykłego nie zachodziło w mojej głowie. Nie miałem jednak wątpliwości, że dzieje się ze mną coś, czego nie rozumiem. Wydarzenia te wpływały na mnie równolegle na dwóch „płaszczyznach”. Na pierwszej z nich rozgrywały się normalne, przewidywalne, codzienne sytuacje, które dzieliłem ze wszystkimi innymi. Na drugim planie natomiast (myślałem, że byłem w tym wyjątkowy) istniały te ohydne obrazy i stany emocjonalne nie do zniesienia w swej intensywności. Wydawało mi się w owym czasie, że ten osobliwy, subiektywny świat – który zwykle każdy traktował jako iluzoryczny – kryje się gdzieś za kulisami tego świata, który wszyscy znają i uważają za rzeczywisty. Ale co tak naprawdę oznaczało – *rzeczywisty*? Im dokładniej się temu przyglądałem, tym mniej rozumiałe stawało się to wszystko. Gdzie *było to* „rzeczywiste”? Co leżało u jego podstaw? Czułem, że nie mogę dalej żyć, nie poznawszy tej tajemnicy.

Moje zainteresowanie zimną wojną przerodziło się w prawdziwą obsesję. Codziennie, niemal w każdej chwili, myślałem o samobójczych i morderczych przygotowaniach do tej wojny – od momentu, w którym otworzyłem oczy, aż do chwili, w której kładłem się spać. Jak można było doprowadzić do takiego stanu rzeczy? *Kto był za to odpowiedzialny?*

Śniło mi się, że biegnę przez parking w centrum handlowym, próbując przed czymś uciec. Biegłem pomiędzy zaparkowanymi samochodami, otwierając jedne drzwi, czofając się po przednich siedzeniach na drugą stronę, otwierając drugie drzwi i w ten sposób przechodząc do kolejnego auta. Nagle drzwi jednego z samochodów zatrzasnęły się, gdy byłem w środku. Znajdowałem się właśnie na siedzeniu pasażera, gdy samochód sam z siebie zaczął poruszać się naprzód. Jakiś głos zabrzmiał srogo: „Stąd nie ma wyjścia”. Znajdowałem się w podróży – jechałem dokąds, dokąd nie chciałem podążać. I to nie ja byłem kierowcą.

Ogarnęły mnie przygnębienie i niepokój. Miewałem bliżej niesprecyzowane myśli samobójcze, ale przede wszystkim pragnąłem, żeby po prostu wszystko zniknęło. Marzyłem o tym, żeby położyć się na kanapie i dosłownie zanurzyć się w niej tak głęboko, by wystawał tylko nos – jak fajka w masce do nurkowania wystaje ponad powierzchnię wody. Świadomość tego wszystkiego stawała się dla mnie nie do zniesienia.

Pewnego wieczoru wróciłem późno do domu z pijackiej imprezy studenckiej, rozszoszczony i pełen obrzydzenia do samego siebie. W którymś momencie chwyciłem za płótno i farby. Szybkimi pociągnięciami pędzla namalowałem prosty i surowy obraz ukrzyżowanego Chrystusa – demonicznego i piorunującego wzrokiem, z nagą talią opasaną kobrą. Portret ten zaniepokoił mnie – mimo iż byłem niewierzący, poraził mnie swoim świętokradztwem. Jednocześnie sam nie wiedziałem, dlaczego go namalowałem i co mógł symbolizować. Skąd to się u licha wzięło⁵. Od lat nie przywiązywałem wagi do religii. Ukryłem obraz pod starymi ubraniami w szafie i usiadłem na podłodze ze skrzyżowanymi nogami. Opuściłem głowę. W tamtej chwili dotarło do mnie, że nie rozwinąłem prawdziwego zrozumienia siebie ani innych. Wszystko, w co kiedyś wierzyłem odnośnie do natury społeczeństwa i mnie samego, okazało się złudne. Świat najwyraźniej oszalał, a na domiar złego coś dziwnego i przerażającego działo się w moim umyśle. James Joyce powiedział kiedyś: „Historia jest nocną zmurą, z której staram się przebudzić”⁶. Dla mnie historia dosłownie *była* nocną zmurą. W owej chwili przede wszystkim pragnąłem się z niej otrząsnąć i odpędzić nekające mnie upiorne koszmary.

Od tamtego czasu próbowałem zrozumieć ludzką zdolność, *moją zdolność* do czynienia zła – a w szczególności zła powiązanego z wiarą. Zacząłem od prób zrozumienia moich snów. Przecież nie mogłem ich ignorować. Może próbowały mi coś przekazać. Nie miałem nic do stracenia, uznając istnienie takiej ewentualności. Przeczytałem *Objaśnianie marzeń sennych* Zygmunta Freuda i uznałem tę książkę za przydatną. Freud przynajmniej potraktował temat poważnie. Niemniej jednak koszmarów, jakie mi się przydarzały, nie mogłem uznać za spełnienie skrywanych pragnień. Co więcej, wyglądało na to, że sny te miały charakter bardziej *religijny* niż seksualny. Bliżej niesprecyzowane przeczucie podpowiadało mi, że to Jung posiadał wyspecjalizowaną

wiedzę na temat mitu i religii, zacząłem więc przedzierać się przez jego dzieła. Świat jego idei nie zyskał większej wiarygodności w oczach uczonych, których znałem, ale też nie przywiązywali oni szczególnej wagi do snów. Ja natomiast swoimi nie mogłem się nie przejmować. Były tak intensywne, iż obawiałem się, że stracę przez nie rozum. (Czy miałem inne wyjście? Wmawiać sobie, że ból i przerażenie, jakie u mnie powodowały, nie były *realne*? Nie ma nic bardziej realnego niż przerażenie i ból).

Podczas lektury dzieł Junga rzadko pojmowałem, dokąd zmierzał w swoich wywodach. Mówił o czymś, czego nie potrafiłem uchwycić; mówił językiem, którego nie rozumiałem. Jednakże od czasu do czasu jego spostrzeżenia trafiały w samo sedno, jak na przykład poniższa obserwacja:

Trzeba tu jednak przyznać, że archetypowe treści świadomości zbiorowej przybierają w marzeniach sennych i fantazjach często groteskowo-przeraźliwe formy, a nawet najbardziej racjonalna świadomość nie jest odporna na dogłębnie przerażające sny czy natrętne wyobrażenia lękowe⁷.

O ile drugą część tej refleksji z pewnością można było zastosować w moim przypadku, ta pierwsza, dotycząca „archetypowych treści świadomości zbiorowej”, wciąż pozostawała dla mnie tajemnicza i niejasna. Tym niemniej przygoda z Jungiem zapowiadała się obiecująco. Przyznawał on przynajmniej, że rzeczy, które mi się przydarzały, *mogły się wydarzać*. Co więcej, podsuwał pewne wskazówki co do ich przyczyny. Czytałem więc dalej. Wkrótce natknąłem się na następującą hipotezę. Tutaj kryło się potencjalne rozwiązanie problemów, z którymi się borykałem – lub przynajmniej zostałem odesłany do miejsca, w którym można było go szukać:

Psychologiczna interpretacja tych formacji, które nie pozwalają na to, żeby przejść nad nimi do porządku dziennego, zasłaniając się niewiedzą czy tarczą milczenia, logicznie prowadzi w głębiny fenomenologii dziejów religii. Albowiem historia religii w swoim najszerszym znaczeniu tego pojęcia (a zatem włącznie z mitologią, folklorem i psychologią ludów pierwotnych) jest owym skarbcem form archetypowych, z którego lekarz może czerpać pomocne paralele i objaśniające porównania, przeznaczone do ukojenia i oświecania poważnie zaburzonej w swej funkcji orientacyjnej świadomości. Ale też właśnie bezwzględnie trzeba, by tak rzec, stworzyć kontekst dla owych wynurzających się obrazów fantazji, które wydają się świadomości obce czy nawet groźne – dzięki temu będzie można przybliżyć je pojmowaniu. Doświadczenie dowodzi, że w optymalny sposób można to przeprowadzić za pomocą materiału porównawczego zaczerpniętego z mitologii⁸.

W rzeczywistości to właśnie dzięki badaniu „mitologicznego materiału porównawczego” pozbyłem się koszmarnych snów. Jednakże lekarstwo powstałe dzięki

tym badaniom zostało zakupione za cenę całkowitej i miejscami bolesnej transformacji: moje obecne przekonania na temat świata, a co za tym idzie, sposób działania, tak bardzo różnią się od tego, w co wierzyłem, kiedy byłem młody, że równie dobrze mógłbym teraz zostać uznany za zupełnie inną osobę.

Odkryłem, że przekonania w bardzo realny sposób tworzą nasz świat – że nasze przekonania są światem, nie tylko w sensie metafizycznym. To odkrycie nie uczyniło mnie jednak moralnym relatywistą. Wręcz przeciwnie – nabrałem pewności, że „świat-jako-wiara” ma swój określony porządek: że istnieją uniwersalne absoluty moralne (choć są one tak skonstruowane, że zróżnicowany wachlarz opinii ludzkich pozostaje zarazem możliwy, jak i działa korzystnie). Wierzę, że jednostki i społeczeństwa, które lekceważą owe absoluty – z powodu swej ignorancji lub w ramach świadomego sprzeciwu – są z góry skazane na niedolę, a ostatecznie na rozpad.

Zdałem sobie sprawę, że sens najgłębszych podstaw systemów przekonań da się przedstawić w sposób, który okaże się zrozumiały nawet dla sceptycznych umysłów opierających się na racjonalnych przesłankach, co sprawi, że fundamenty te staną się nawet fascynujące, głębokie i niezbędne. Pojąłem, dlaczego ludzie prowadzą wojny – dlaczego pragnienie utrzymania, chronienia i poszerzenia domeny wiary oraz sterowania przekonaniem może być motorem nawet dla najbardziej niezrozumiałych aktów grupowo popieranego okrucieństwa i ucisku, a także co można zrobić, aby złagodzić tę tendencję, pomimo jej oczywistej uniwersalności. Na koniec uświadomiłem sobie, że straszliwa strona życia w rzeczywistości może być warunkiem wstępnym jego zaistnienia oraz że – na gruncie tego przekonania – można rozpatrywać ten warunek jako zrozumiały i akceptowalny.

Wyrażam nadzieję, że uda mi się doprowadzić Czytelników niniejszej książki do tych samych wniosków, nie żądając od nich żadnego nierozsądnego „zawieszenia krytycznego osądu”, oprócz tego, który jest konieczny do wstępnego poznania i rozważenia przedstawianych przeze mnie tez. A te można podsumować w następujący sposób:

Świat można słusznie pojmować zarówno jako „miejsce rzeczy” (sferę obiektów), jak i forum działania. Świat jako miejsce rzeczy opisujemy, wykorzystując formalne metody naukowe. Natomiast wszelkie techniki narracyjne – takie jak mit, literatura, dramat – ukazują świat jako miejsce działań. Te dwie formy reprezentacji niepotrzebnie zostały sobie przeciwstawione. Stało się tak, ponieważ nie stworzyliśmy jeszcze jasnego obrazu odpowiadających im obszarów. Domeną pierwszej z nich jest „świat obiektywny” – czyli to, co istnieje z perspektywy intersubiektywnej percepcji. Dziedziną drugiej jest „świat wartości” – to, co jest i to, co powinno być obecne z punktu widzenia emocji i działania.

Świat jako forum działania „składa” się zasadniczo z trzech komponentów, które zwykle przejawiają się w typowych wzorcach metaforycznej reprezentacji. Pierwszym jest terytorium niezbadane – Wielka Matka, twórcza i destrukcyjna natura, źródło i ostateczne miejsce spoczynku wszystkich określonych rzeczy. Drugim jest terytorium zbadane – Wielki Ojciec, kultura – jednocześnie opiekuńcza i tyranizująca – kumulatywna mądrość przodków. Trzeci komponent to proces, który pośredniczy pomiędzy terytorium zbadanym a niezbadanym – Boski Syn, archetypowa jednostka, twórcze, eksplorujące „Słowo” i mściwy przeciwnik. W takim samym stopniu przystosowaliśmy się do „świata obiektywnego”, jak i do „świata boskich postaci”. Sam fakt tej adaptacji sugeruje, że środowisko jest w „rzeczywistości” jednocześnie miejscem rzeczy i miejscem działania.

Ekspozycja na terytorium niezbadane, bez jakiegokolwiek zabezpieczenia, wywołuje strach. Człowiek chroni się przed nim dzięki „rytualnej imitacji Wielkiego Ojca” – czyli poprzez przyjęcie tożsamości grupowej, która ogranicza znaczenie rzeczy i nadaje przewidywalność interakcjom społecznym. Niemniej jednak, kiedy identyfikacja z grupą staje się całkowita, kiedy wszystko musi podlegać kontroli, kiedy „nieznane” przestaje mieć prawo bytu – kreatywny proces eksplorowania, dzięki któremu grupa rozwija się, zostaje zahamowany. To „ograniczenie zdolności adaptacyjnych” w dramatyczny sposób wzmagą prawdopodobieństwo pojawienia się w społeczeństwie agresji i chaosu.

Odrzucenie „nieznanego” jest równoznaczne z „identyfikacją z diabłem” – mitologicznym odpowiednikiem i odwiecznym adwersarzem tworzącego świat bohatera-odkrywcy. Takie odrzucenie i utożsamienie jest wynikiem lucyferycznej dumy, która konstatuje: to, co wiem, jest wszystkim, co należy wiedzieć. Duma ta opiera się na totalitarnym założeniu wszechwiedzy – przekonaniu, że „miejsce Boga” jest „rozum”. A to nieuchronnie prowadzi do takiego rodzaju osobistego i społecznego bycia, które do złudzenia przypomina piekło. Twórcze odkrywanie – niemożliwe bez (pokornego) uznania istnienia „nieznanego” – stanowi proces kreacji oraz utrzymywania ochronnej struktury adaptacyjnej, nadającej życiu wiele akceptowalnego znaczenia. Kiedy ten proces zostaje zaburzony, rodzi się piekło.

„Identyfikacja z diabłem” potęguje niebezpieczeństwo nieodłącznie towarzyszące utożsamianiu się z grupą, co samo w sobie często prowadzi do patologicznego ogłupienia. Lojalność wobec osobistej korzyści – subiektywnego znaczenia – może służyć jako antidotum dla nieodpartej pokusy stale towarzyszącej możliwości odrzucania anomalii. Osobista korzyść – subiektywne znaczenie – objawia się na pograniczu terytoriów odkrytego i nieodkrytego, a tym samym potwierdza uczestnictwo w procesie nieprzerwanej i zdrowej adaptacji – zarówno indywidualnej, jak i społecznej.

Lojalność wobec osobistej korzyści jest równoznaczna z utożsamieniem się z archetypowym bohaterem („zbawicielem”), który, nawet w obliczu śmierci i pomimo nacisku grupy żądającej podporządkowania, utrzymuje więź z twórczym „Słowem”. Identyfikacja z bohaterem zmniejsza dyskomfort wywołany nieznosnym ładunkiem motywacyjnym „nieznanego”, a ponadto podsuwa jednostce perspektywę jednocześnie wykraczającą poza granice myślenia grupy i tę grupę utrzymującą.

Podobne podsumowania poprzedzają każdy rozdział i podrozdział. Czytane jako całość stanowią kompletny, lecz skrócony „obraz” książki. Należy je przeczytać w pierwszej kolejności, tuż po tej przedmowie. W ten sposób skrócona całość prezentowanego przeze mnie wywodu pomoże Czytelnikowi w szybszym zrozumieniu poszczególnych jego części.

Rozdział pierwszy

MAPY DOŚWIADCZENIA: obiekt i znaczenie

Świat można słusznie pojmować jako forum działania lub jako „miejsce rzeczy” (sferę obiektów).

Pierwsza z interpretacji – bardziej pierwotna i rzadziej rozumiana – znajduje swój wyraz w sztuce oraz naukach humanistycznych, w rytuale, dramacie, literaturze lub mitologii. Świat jako arena wszelkich działań jest miejscem wartości, a te przesycone są sensem i znaczeniem. Znaczenie to, powstające w wyniku interakcji społecznych, skutkuje działaniem albo – na wyższym stopniu analizy – pociąga za sobą kształtowanie się schematów interpretacyjnych wywołujących działanie lub nim kierujących.

Druga wykładnia – prezentująca świat pojmowany jako miejsce rzeczy – znajduje swój formalny wyraz w metodach i teoriach naukowych. Nauka pozwala na coraz dokładniejsze określanie obiektywnie sprawdzalnych właściwości rzeczy. Umożliwia też skuteczne wykorzystanie precyzyjnie określonych obiektów jako narzędzi, kiedy tylko (za pomocą bardziej fundamentalnych procesów narracyjnych) zostanie określony cel tego zastosowania.

Nie da się stworzyć jakiegokolwiek kompletnego obrazu świata bez jednoczesnego użycia obu metod interpretacji. Fakt, że jedna z nich zwykle stoi w opozycji do drugiej, świadczy jedynie o tym, iż nadal nie rozróżnia się prawidłowo charakteru odpowiadających im obszarów. Zwolennicy mitologicznego światopoglądu reguły rządzące ich przekonaniami uznają często za tożsame z empirycznymi „faktami”, chociaż reguły te powstały w zasadzie na długo przed pojawieniem się pojęcia obiektywnej rzeczywistości. Dla odmiany ci, którzy przyjmują perspektywę naukową oraz zakładają, że jest ona już kompletna (lub może się taką stać), zapominają, iż pomiędzy tym, co jest a tym, co powinno być, nadal istnieje nieprzekraczalna przepaść.

Powinniśmy wiedzieć cztery rzeczy:

1. **co jest (co istnieje),**
2. **co należy zrobić z tym, co jest,**
3. **że istnieje różnica pomiędzy wiedzą na temat tego, co jest a wiedzą dotyczącą tego, co należy zrobić z tym, co jest,**
4. **na czym polega ta różnica.**

Zbadanie czegoś – odkrycie, czym to jest – oznacza przede wszystkim możliwość określenia, jakie znaczenie ma dana rzecz dla napędzania działania w danym kontekście społecznym, a tylko w indywidualnych przypadkach stanowi dokładny i obiektywny opis jej zmysłowej lub materialnej natury. Tym pierwszym jest wiedza w najbardziej podstawowym znaczeniu i często bywa wystarczająca.

Wyobraźmy sobie małą dziewczynkę, która właśnie uczy się chodzić. W trakcie swoich pierwszych, niepewnych eksploracji dosięga rączką blatu szafki i udaje jej się dotknąć stojącej na nim drogocennej i kruchej, szklanej figurki. Dziewczynka przygląda się, jaki ma ona kolor, dostrzega jej połysk, pod palcami wyczuwa chłód, gładkość i ciężar statuetki. Nagle pojawia się matka, chwyta dziewczynkę za rękę i nakazuje jej, żeby *nigdy więcej nie dotykała* tego przedmiotu. Dziecko właśnie nauczyło się kilku szczególnie istotnych rzeczy na temat tej rzeźby: z całą pewnością zidentyfikowało jej właściwości sensoryczne – to rzecz oczywista, jednak co ważniejsze, reakcja matki sprawiła, iż dowiedziało się równocześnie, że jeśli będzie traktowało statuetkę w niewłaściwy sposób, okaże się ona niebezpieczna (przynajmniej w obecności matki). Dziewczynka odkryła również, że w obecnej, niezmienionej postaci figurka przedstawia dla matki o wiele większą wartość niż skłonności badawcze jej córki. A zatem dziecko równocześnie weszło w kontakt z przedmiotem doświadczanym empirycznie, jak i z *jego społecznie i kulturowo określonym statusem*. Obiekt empiryczny można rozumieć jako zbiór nieodłącznie towarzyszących mu cech zmysłowych. Dla kontrastu *status przedmiotu* polega na jego znaczeniu – implikacji dla zachowania. Wszystko, z czym spotyka się dziecko, posiada taką dwoistą naturę, doświadczaną przez nie jako część zjednoczonej całości. Wszystko *jest* czymś i coś *znaczy* – a rozróżnienie pomiędzy istnieniem rzeczy a jej znaczeniem wcale nie jest takie oczywiste.

Znaczenie danego przedmiotu, określane tak naprawdę jako konsekwencja działania eksploracyjnego przeprowadzanego w jego pobliżu, często w naturalny sposób jest utożsamiane z samym przedmiotem. Obiekt stanowi wszakże bezpośrednią przyczynę, czyli bodziec, który „powołuje do życia” działanie przeprowadzane w jego obecności. Dla ludzi postępujących w sposób naturalny i nieskrępowany – jak dziecko – znaczenie danej rzeczy stanowi właściwie jej nieodłączną część – część jej magii. Magia ta pojawia się dzięki zrozumieniu określonego,

kulturowego i wewnątrzpsychicznego znaczenia przedmiotu, a nie jego obiektywnie możliwych do opisanego cech zmysłowych. Wszyscy rozumieją dziecko, które mówi: „Widziałem/Widziałam strasznego człowieka”. Opis jest bezpośredni i konkretny, nawet jeśli przypisuje postrzeganemu obiektowi cechy, które w rzeczywistości są zależne od kontekstu i bardzo subiektywne. Ostatecznie trudno jest zrozumieć subiektywną naturę strachu i nie odczuwać zagrożenia jako elementu „prawdziwego” świata.

Automatyczne przypisywanie znaczenia przedmiotom – lub początkowa trudność w ich rozróżnianiu – są charakterystyczne dla narracji czy mitu, a nie dla myśli naukowej. Opowieść celnie ujmuje naturę surowego doświadczenia. Przedmioty *są* straszne, ludzie *są* irytujący, wydarzenia *są* obiecujące, jedzenie *jest* satysfakcjonujące – przynajmniej dla naszego podstawowego doświadczenia. Współczesny umysł, który uważa, że dawno już wykroczył poza sferę magii, nadal gotów jest bez końca do okazywania „irracjonalnych” (czytaj: motywowanych czymś innym niż umysł) reakcji. Ulegamy urokowi rzucanemu przez własne doświadczenie, kiedy tylko zaczynamy przypisywać swoją frustrację, agresję, zapal czy pożądanie jakiejś osobie lub sytuacji, która według nas stanowi najbardziej bezpośrednią przyczynę tego pobudzenia. Wcale nie jesteśmy jeszcze „obiektywni”, nawet w chwilach największej klarowności umysłu (i dzięki Bogu za to!). W okamgnieniu dajemy się porwać filmowej akcji lub fabule powieści i chętnie zawieszamy swoje niedowierzanie. Czy chcemy, czy nie, wywiera na nas wrażenie lub przeraża nas obecność wystarczająco mocno oddziałującego symbolu kulturowego (na przykład idola intelektualnego, supergwiazdy sportu, aktora filmowego, politycznego lidera, papieża, słynnej piękności, a nawet przełożonego w pracy) – czyli obecność każdego, kto w wystarczającym stopniu ucieleśnia często niejawną wartość i ideały, chroniące nas od bezładu i pozwalające kroczyć naprzód. I podobnie jak człowiek średniowiecza, my też nie potrzebujemy konkretnej osoby, aby pojawił się ten efekt – wystarczy symbol. Wydajemy przecież ogromne sumy pieniędzy na artykuły odzieżowe lub przedmioty osobiste noszone czy stworzone przez sławnych i niesławnych naszych czasów¹.

Umysł „naturalny”, mityczny, czy też inaczej mówiąc przedeksperymentalny, właściwie *głównie* interesuje się znaczeniem rzeczy – jako kluczowym dla działania – a nie ich „obiektywną” naturą. Obiekt formalny [przedmiot zewnętrznego świata], w ujęciu nowoczesnej, naukowo zorientowanej świadomości, tym którzy nadal pozostają we władaniu wyobraźni mitycznej – o ile w ogóle byliby w stanie to „zobaczyć” – mógłby się wydawać nic nieznaczącą powłoką: tym, co zostało po odarciu tej rzeczy ze wszystkiego, co w niej z natury ciekawe.

Dla człowieka posługującego się przedeksperymentalnym rozumieniem świata dany obiekt przejawia się najprawdziwiej pojmowany przez pryzmat jego cech sensorycznych, tak jak są one odbierane w subiektywnym doświadczeniu – w ekspresji uczuciowej lub emocjonalnej. I w sumie – w prawdziwym życiu – wiedzieć,

czym dana rzecz *jest*, wciąż oznacza umiejętność wskazania dwóch związanych z nią aspektów: pierwszy z nich ma *związek z motywacją*, drugi to właśnie swoisty charakter jej sensorycznych właściwości.

Te dwie formy poznania nie są ze sobą tożsame. Co więcej, doświadczenie i zwrócenie uwagi na pierwszą z nich, z konieczności poprzedza rozwój tej drugiej. Dana rzecz musi najpierw wywołać efekt emocjonalny, zanim przyciągnie wystarczająco dużo uwagi, by można było ją zbadać i nanieść na naszą mapę, zgodnie z jej cechami sensorycznymi. Owe właściwości – o zasadniczej wadze dla eksperymentalisty czy empiryka – są istotne tylko w takim stopniu, o ile służą za wskazówki pomocne w określeniu konkretnej relewancji afektywnej lub znaczenia behawioralnego. Musimy wiedzieć, *czym rzeczy są*, nie tyle dla wiedzy samej w sobie, lecz po to, aby *podążać za ich znaczeniem* – rozumieć, jak wpływają na nasze zachowanie.

Musiały minąć stulecia surowej dyscypliny i treningu intelektualnego – religijnego, protonaukowego oraz naukowego – aby mógł powstać umysł zdolny do koncentrowania się na zjawiskach, które jeszcze [instynktownie?] same w sobie nie wydają nam się interesujące albo już nie przyciągają naszej uwagi; umysł, który paradoksalnie postrzega to, co *realne* jako coś innego od tego, co jest *istotne* [dla działania – przyp. tłum.]. Z drugiej strony można by pokusić się o stwierdzenie, że jeszcze nie wszystkie mit zniknął z nauki, która sama w sobie poświęcona jest postępowi dokonywanemu przez człowieka i że to właśnie ta, wcale niebłaha pozostałość, umożliwia naukowcowi podtrzymywanie niegasnącego entuzjazmu, gdy bez końca bada on swoje muszki owocówki.

Jak dokładnie przebiegał proces rozumowania, jeszcze nie tak dawno temu, zanim ludzie zaczęli myśleć w sposób naukowy? Czym były rzeczy, zanim stały się rzeczami obiektywnymi? To bardzo trudne pytania. „Rzeczy”, które istniały przed rozwojem nauk eksperymentalnych, nie wydają się współczesnemu umysłowi ważne ani jako same przedmioty, *ani* jako nośniki znaczenia, jakie posiadają. Na przykład przez wiele setek lat umysły praktykujących przedeksperymentalną „naukę” alchemii zajmowało pytanie o naturę substancji *sol*, czyli słońca. Obecnie nie przyjmuje się już, że słońce składa się z sobie tylko właściwej, jednorodnej substancji – a nawet gdybyśmy dopuścili jej istnienie, zdecydowanie odrzucilibyśmy właściwości przypisywane temu hipotetycznemu elementowi przez średniowiecznych alchemików. Carl Jung, który schyłek swego życia w większości poświęcił na badanie wzorców myśli średniowiecznej, tak charakteryzował *sol*:

(...) słońce oznacza w alchemii przede wszystkim złoto, z którym ma wspólny znak. Ale jak „filozoficzne złoto” nie jest „pospolite”, tak też i Słońce nie jest ani złotem metalicznym, ani ciałem niebieskim. Raz „Słońce” oznacza zatem aktywną substancję ukrytą w złocie, która jako tynktura ekstrahowana jest z żółtego metalu, innym znowu razem

Słońce jako ciało niebieskie traktowane jest jako promieniowanie posiadające moce magiczne i wszczynające proces przemiany. Słońce jako złoto i ciało niebieskie zawiera zatem aktywną siarkę czerwoną, która jest gorąca i sucha. To właśnie ze względu na tę czerwoną siarkę alchemiczne Słońce – a także złoto – jest czerwone. Jak każdy alchemik wiedział, złoto zawdzięcza swą czerwień domieszce miedzi, czyli Cypriady (Wenus), która niegdyś w alchemii greckiej wyobrażała substancję przemiany. Czerwień, żar i suchość to klasyczne właściwości egipskiego Tyfona, który – jako zasada zła – jak alchemiczna siarka, jest blisko spokrewniony z diabłem. I jak Tyfon włada zakazanym morzem, tak i Słońce jako *sol centralis* też ma swoje „morze”, swe „surowe, konkretne wody” (*aquam crudam perceptibilem*), a to jako *sol coelestis* ma swe „morze” i swą „subtelną, niepostrzegalną wodę”. Owa woda morska (*aqua pontica*) ekstrahowana jest ze Słońca i Księżyca. (...)

Jak już stwierdzono, aktywna substancja solarna to coś pozytywnego. Jako tak zwany „balsam” ścieka ona ze Słońca, sprawiając, że rodzą się cytryny, pomarańcze i rośliny winorośl, a w królestwie mineralnym – złoto².

Dziś ledwie rozumiemy taki opis, w całości skażony wyobrażeniowymi i mitologicznymi odniesieniami, tak charakterystycznymi dla umysłu człowieka średniowiecza. Jednakże właśnie to „zanieczyszczenie” fantastyką czyni alchemiczny opis godnym zbadania – nie z perspektywy historii nauki zajmującej się studiowaniem przestarzałych idei obiektywnych, a z perspektywy psychologii skupiającej się na interpretacji subiektywnych ram odniesienia.

W nim, „Morzu Hindusów”, znajdują się obrazy (*figurae*) nieba i ziemi, męskości i kobiecości. Jeśli określasz to mianem duchowego (*spirituale*), wówczas to, co czynisz jest prawdopodobne; jeśli określasz to mianem cielesnego, wówczas prawdę powiadasz; jeśli mówisz, że jest to niebiańskie, nie kłamiesz, jeśli powiadasz, że to ziemia, słusznie prawisz³.

Alchemik nie potrafił oddzielić swoich subiektywnych myśli na temat natury rzeczy (to znaczy własnych *hipotez*) od „rzeczy” samych w sobie. Z kolei jego założenia – czyli wytwory jego wyobraźni – wywodziły się z niekwestionowanych i niezbadanych głębiej założeń „objaśniających”, składających się na jego kulturę. Na przykład człowiek średniowiecza żył we wszechświecie, który był *moralny* – w którym wszystko, nawet rudy i metale, przede wszystkim dążyło do perfekcji⁴. Stąd też w umyśle alchemika rzeczy wiązały się w dużej mierze z ich *moralną* naturą – wpływem na to, co my opisalibyśmy jako afekt, emocję czy motywację, dlatego też były rozpatrywane głównie pod kątem ich znaczenia i wartości, wpływu, jaki miały na afekt. Opis tej relewancji przybrał formę narracyjną, mityczną – jak w przykładzie podanym przez Junga, w którym siarce zawartej w substancji słonecznej przypisuje się negatywne, demoniczne właściwości. Wielkim osiągnięciem

nauki było oddzielenie *afektu* od *percepcji*, co pozwoliło na opisywanie doświadczeń wyłącznie w kategoriach, które wszyscy rozumieli jednakowo.

Jednak tak to już jest, że emocje wywołane przez doświadczenia również są *realne*. Alchemicy, którzy w swoim myśleniu łączyli emocje z rozsądkiem, oczywiście brali także pod uwagę afekt (choć go „nie znali” – w każdym razie nie *bezpośrednio*). Obecnie pozbawiliśmy przedmioty zabarwienia emocjonalnego i dlatego możemy nimi dowolnie manipulować. Nadal jednak pozostajemy ofiarami niezrozumiałych emocji wywołanych przez rzeczy – lub jak moglibyśmy powiedzieć – w ich obecności. Utraciliśmy mityczny wszechświat zamieszkiwany przez umysły ludzi żyjących w czasach poprzedzających rozwój myśli naukowej albo przynajmniej przestaliśmy wspierać rozwój tego typu myślenia. Ta przemiana uczyniła ze zwiększonej mocy technologicznej, jaką obecnie władamy, jeszcze większe niebezpieczeństwo, bowiem nadal znajduje się ona na łasce naszych nieświadomych systemów oceny.

Do czasów Kartezjusza, Francisa Bacona i Izaaka Newtona człowiek zamieszkiwał ożywiony świat duchowy, nasycony znaczeniem i przepojony moralnym celem. Natura tego celu objawiała się w historiach, jakie ludzie sobie przekazywali – w opowieściach o strukturze wszechświata [kosmosu] i miejscu, jakie zajmował w nim człowiek. Dzisiaj myślimy empirycznie (lub przynajmniej tak nam się wydaje), a duchy, które niegdyś zamieszkiwały wszechświat, zniknęły. Siły wyzwolone wraz z nadejściem ery eksperymentu zasiały spustoszenie w mitologicznym świecie. Jung stwierdza:

Jakże zupełnie inny był świat dla człowieka średniowiecza! Uważał on, że ziemia jest na wieczność nieruchoma i spokojnie spoczywa w centrum wszechświata, okrążana przez słońce, które miłosiernie obdarowuje ją swoim ciepłem. W owych czasach wszyscy ludzie byli dziećmi Bożymi, znajdowali się pod pełną miłości opieką Najwyższego, który przygotowywał ich do wiekistej szczęśliwości; wszyscy dokładnie wiedzieli, co mają robić i jak się powinni prowadzić, aby wznieść się z tego zdeprawowanego świata do niepoddającej się demoralizacji, radosnej egzystencji. Takie życie przestało nam się wydawać realne, nawet w snach. Nauki przyrodnicze już dawno na strzępy podały ten precudny woal⁵.

Nawet jeśli człowiek średniowiecza nie zawsze dawał się porwać całym sercem i bez granic swoim religijnym przekonaniom (jak chociażby wiara w piekło), z pewnością nie dręczyła go taka mnogość racjonalnych wątpliwości i pytań natury moralnej, jakie przesładują jego współczesnych braci. Dla przedeksperymentalnego umysłu religia była bowiem nie tyle kwestią wiary, co faktem – realną rzeczywistością – a to oznacza, że panujący wówczas religijny pogląd na świat był czymś więcej niż zaledwie jedną spośród wielu nieodparcie przekonujących teorii.

Jednakże kilka minionych stuleci mocno nadwyrężyło tę zdolność do utrzymywania silnej wiary w religijny „fakt” – stało się to najpierw na Zachodzie,

a następnie w pozostałych częściach globu. Wielcy uczeni i ikonoklasty wykazali, że wszechświat nie obraca się wokół człowieka, że nasze mniemanie o ludzkiej „wyższości” i odrębności od świata zwierząt nie ma żadnych podstaw empirycznych oraz że nie ma Boga w niebie (zresztą nieba też nie ma, jak sięgnąć okiem). Na skutek tego sami już nie wierzymy własnym opowieściom, ani nawet nie wierzymy, że dobrze nam one służyły w przeszłości. Obiekty rewolucyjnych odkryć naukowych – jak choćby dostrzeżone przez Galileusza góry na Księżycu czy eliptyczne orbity planet Keplera – stanowiły oczywiste naruszenie mitycznego porządku opartego na założeniu domniemanej doskonałości niebiańskiej. Te nowe zjawiska, zrodzone w wyniku procedur eksperymentalistów, nie mieściły się w ramach ustanowionej tradycji i z tego punktu widzenia nie miały prawa *istnieć*. Co więcej – i co nawet istotniejsze – nowe teorie, powstałe, aby ułatwić zrozumienie empirycznej rzeczywistości, stały się ogromnym zagrożeniem dla integralności tradycyjnego modelu, który nadawał światu określony sens. W mitologicznym obrazie kosmosu w jego centrum znajdował się człowiek, natomiast obiektywny wszechświat na początku był heliocentryczny, a później już nawet Słońce przestało zajmować w nim centralną pozycję. Współczesny człowiek nie znajduje się już zatem w centrum uwagi, nie odgrywa głównej roli na scenie wszechświata. Świat jest już zupełnie innym miejscem.

Mitologiczna perspektywa została obalona przez perspektywę empiryczną, a przynajmniej takie odnosimy wrażenie. Właściwie powinno to oznaczać, że moralność oparta na micie także powinna zaniknąć – tak jak skończyła się wiara w wygodną iluzję. Friedrich Nietzsche zwrócił na to uwagę już ponad sto lat temu:

Zrywając z wiarą chrześcijańską, traci się tem samym p r a w o do chrześcijańskiego moralu. Żadną miarą nie jest on zrozumiały sam przez się; na ten punkt trzeba raz wraz zwracać uwagę, wbrew angielskim ciemięgom. Chrześcijaństwo jest systemem, jest obmyślanym, c a ł k o w i t y m poglądem na rzeczy. Wytrącając zeń pojęcie zasadnicze, wiarę w Boga, obala się tem samym całość: nie pozostaje nic istotnego. Chrześcijaństwo wychodzi z założenia, iż człowiek nie wie, wiedzieć nie m o ż e, co jest dlań dobrem, co zaś złem: wierzy w Boga, który sam jeden to wie. Morał chrześcijański jest rozkazem, pochodzenie jego jest transcendentalne; stoi poza wszelką krytyką, poza wszelkiem do krytyki prawem; zawiera jeno prawdę, o ile Bóg jest prawdą – opiera się wyłącznie na wierze w Boga. Jeżeli Anglicy istotnie sądzą, iż wiedzą z siebie samych, »intuicyjnie«, co jest dobrem i złem, jeżeli zatem im się zdaje, iż nie potrzebują już chrześcijaństwa jako rękojmi moralu, to mniemanie takie jest tylko n a s t ę p s t w e m panowania chrześcijańskich ocen wartości oraz przejawem s i ł y i g ł ę b i tegoż panowania: tak iż pochodzenie moralu angielskiego uległo zapomnieniu a niezmiernej względności jego prawa do bytu nie odczuwa się już wcale⁶.

Jeśli założenia, na których opiera się dana teoria, zostają anulowane, dowodzi Nietzsche, wówczas sama teoria również zostaje unieważniona. Ale w tym wypadku „teoria” przetrwała. Bowiem fundamentalne dogmaty judeochrześcijańskiej tradycji moralnej w rzeczywistości wciąż rządzą każdym aspektem indywidualnego zachowania, a także kształtują podstawowe wartości typowego mieszkańca Zachodu – nawet jeśli mieni się on ateistą i cieszy dobrym wykształceniem; nawet jeśli jego abstrakcyjne poglądy i wypowiedzi zdają się obrazoburcze. Nie zabija ani nie kradnie (a jeśli to czyni, ukrywa te działania – nawet przed własną świadomością) i teoretycznie ma tendencję do traktowania swego sąsiada jak siebie samego. Zasady rządzące jego społeczeństwem (i w coraz większym stopniu także pozostałymi⁷) pozostają oparte na mitycznych pojęciach o indywidualnej wartości – czyli odpowiedzialności i wewnętrznym prawie – pomimo naukowych dowodów na przypadkowość i determinizm wpływających na naszą motywację. Koniec końców w umyśle człowieka Zachodu – nawet jeśli sporadycznie okazuje się on występny – ofiara zakazanego czynu wciąż woła do niebios o „sprawiedliwość”, a świadomy przestępca nadal *zasługuje* na karę za swoje zbrodnie.

Oba systemy – myśli posteksperymentalnej oraz system motywacji i działania – współistnieją zatem w dość paradoksalnym związku. Jeden z nich jest „nowoczesny”, a drugi archaiczny. Pierwszy jest naukowy, drugi tradycyjny, czy nawet przesądny. W swoim przekonaniu staliśmy się ateistami, jednakże ewidentnie pozostajemy religijni – to znaczy *moralni* z natury. To, co akceptujemy jako prawdę i to, jak działamy, nie jest już współmierne. Postępujemy, jakby nasze doświadczenie miało znaczenie i sens – jak gdyby nasze działania miały transcendentną wartość – ale nie jesteśmy w stanie uzasadnić tego przekonania rozumowo. Wpadliśmy w pułapkę naszej własnej zdolności do abstrakcyjnego myślenia, która dostarcza nam wprawdzie dokładnych informacji o charakterze opisowym, ale też podważa naszą wiarę w użyteczność i sens samego istnienia. Problem ten często uważano za tragiczny (wydaje mi się to co najmniej niedorzeczne) oraz dokładnie zbadano go na gruncie filozofii egzystencjalnej i w literaturze. Nietzsche opisał tę współczesną kondycję ludzką jako (nieuniknioną i konieczną) konsekwencję „śmierci Boga”:

Słyszeliście pewnie o tym szaleńcu, który w jasne przedpołudnie zapalał latarnię, biegał po rynku i nie przestawał krzyczeć: „Szukam Boga! Szukam Boga!”. Jako że akurat zebrano się tam wielu takich, którzy w Boga nie wierzyli, śmiechom nie było końca.

„Czyżby Bóg gdzieś przepadł?” – rzekł jeden. „Zagubił się jak dziecko?” – rzekł drugi. „A może trzyma się w ukryciu? Boi się nas? Wsiadł na statek? Wywędrawał?” – tak krzyczeli i śmieli się jeden przez drugiego.

Szaleniec skoczył między nich i przeszył ich wzrokiem. „Co się stało z Bogiem? – zawołał. – Powiem wam! *Uśmierciliśmy go* – wy i ja! My wszyscy jesteśmy jego mordercami!

Ale jak tego dokonaliśmy? Jak zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam łąbkę, żeby wymazać cały horyzont? Cóżemy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego, jak góra i dół? Czy nie błąkamy się niczym po nieskończonej nicości? Czy wokół nie ziele pusta przestrzeń? Czy nie zrobiło się zimniej? Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc? Czy nie trzeba przed południem zapalać latarni? Czy nie słyhać już wrzawy grabarzy, którzy pogrzebali Boga? Czy nie czuć już woni boskiego rozkładu? – wszak i bogowie ulegają rozkładowi!

Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I my go uśmierciliśmy! Jak mamy się pocieszyć, mordercy nad mordercami? Największa moc i świętość, jaką świat dotąd posiadał, wykrwawiła się pod ciosami naszych noży – kto zetrze z nas tę krew? Jaka woda zdoła nas oczyścić? Jakie ceremonie pokutne, jakie święte igrzyska będziemy musieli wymyślić? Czy wielkość tego czynu nas nie przerasta? Czy nie musimy sami stać się bogami, aby się przynajmniej wydawało, że byliśmy godni tego czynu dokonać?⁸.

Kiedy nasze myśli mimowolnie zaczynają krążyć wokół sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, odkrywamy, jak bardzo jest ona absurdalna i niefortunna. Nie potrafimy już wierzyć, że życie samo w sobie ma jakiś religijny sens. Pomimo tego nie przestajemy działać „jak gdyby” – jak gdyby nic istotnego się nie zmieniło, choć pozostaje faktem, że nasza wewnętrzna spójność zanikła.

Wielkie siły empiryzmu i racjonalizmu oraz jakże wspaniała metoda badań naukowych zadały mitowi śmierć i wygląda na to, że nie da się go już wskrzesić. Jednak z jakiegoś powodu wciąż przestrzegamy zasad naszych przodków, nawet jeśli nie potrafimy już uzasadnić swojego postępowania. Nasze zachowanie kształtują (przynajmniej w idealnej wizji) te same mityczne zasady – *nie zabijaj, nie pożądaj* – którymi kierowali się nasi przodkowie przez tysiące lat, jakie przeżyli, nie korzystając z dóbr myśli empirycznej. Oznacza to, że zasady te są tak potężne i do tego stopnia niezbędne, iż trwają niezmiennie (a wręcz rozkwitają i poszerzają swoje pole działania) nawet w obecności teorii jawnie podważających ich słusność. To jest niewątpliwie zagadka. A oto i druga: czy to możliwe, aby złożone i godne podziwu starożytne cywilizacje, jakie znamy z historii, mogły się początkowo rozwijać i prosperować, jeśli byłyby oparte na niedorzecznych bredniach? Jeżeli kultura przetrwała i wzrasta, czy nie oznacza to – na jakimś głębszym poziomie – że idee, na których została osadzona, są wartościowe? Jeśli uznamy, że mity to jedynie zwyczajne i zabobonne prototeorie, to jak wytłumaczymy fakt, że kiedyś działały? Dlaczego zostały zapamiętane? Wszakże nasze wielkie racjonalistyczne ideologie – jak na przykład faszystowska czy komunistyczna – zaledwie na przestrzeni kilku pokoleń okazały się bezużyteczne, mimo iż pod względem intelektualnym miały

nieodparcie przyciągający charakter. Tradycyjnym społeczeństwom, opartym na religijnych podstawach, w niektórych przypadkach udało się przetrwać dziesiątki tysięcy lat, w zasadzie bez większych zmian. Jak wytłumaczyć tę długowieczność? Czy naprawdę rozsądnie jest upierać się, że tak trwałe i silne tradycje są zwyczajnie oparte na błędnych zasadach (pomijając kwestię ich użyteczności)?

Czyż nie jest bardziej prawdopodobne, iż po prostu nie wiemy, jak to się dzieje, że tradycyjne idee są *ślusne* pomimo tego, że *wydają* się skrajnie irracjonalne? Czyż nie wskazuje to bardziej na niewiedzę współczesnych w dziedzinie filozofii, a nie na błąd w filozofii przodków?

Myliliśmy się, zakładając, że „świat ducha” opisywany przez naszych poprzedników był tym samym co współczesny „świat materii”, tylko prymitywnie pojmowanym. Nie jest to prawdą – a przynajmniej nie w taki uproszczony sposób, w jaki zwykle to rozumiemy. Wszechświat przedstawiony za pomocą mitów *nie* był tym samym miejscem tak bliskim praktykującym współczesną naukę, ale to wcale nie znaczy, że nie był on *realny*. Nadal nie odnaleźliśmy Boga ponad nami i diabła poniżej, ponieważ jeszcze nie zrozumieliśmy, gdzie owo „nad” i „pod” miałyby się znajdować.

Nie wiemy, o co chodziło naszym przodkom. I nie ma w tym wcale nic dziwnego, gdyż oni sami też tego nie wiedzieli (i w sumie nawet nie było to istotne). Spójrzcie na ten archaiczny mit o stworzeniu⁹ pochodzący z Sumeru – „miejsca narodzin historii”:

Do dnia dzisiejszego nie odkryto żadnego tekstu kosmogonicznego w ścisłym sensie; pewne aluzje pozwalają jednak na rekonstrukcję najważniejszych momentów dzieła stworzenia, tak jak je pojmowali Sumerowie. Bogini Nammu, której imię widnieje na piktogramie przedstawiającym „pierwotne morze”, ukazana jest jako „matka, która zrodziła Niebo i Ziemię” i ta, która „na początku dała życie bogom”. Temat pierwotnych wód, wyobrażanych jako całość – jednocześnie kosmiczna i boska, jest w archaicznych kosmogoniach dosyć częsty. Również w tym przypadku masa wodna identyfikowana jest z pramatką, która przez partenogenezę dała życie pierwszej parze: Niebu (An) i Ziemi (Ki), ucieleśniając zasadę męską i żeńską. Ta pierwsza para zjednoczyła się aż do całkowitego połączenia w *hieros gamos* [mistyczne małżeństwo]. Z tego związku narodził się Enlil, bóg powietrza. Inny urywek informuje nas, że ten ostatni rozdzielił swoich rodziców. (...) Kosmogoniczny temat rozdziału nieba i ziemi również jest szeroko rozpowszechniony¹⁰.

Mit ten jest typowy dla archaicznych „opisów rzeczywistości”. Co to znaczy, że Sumerowie wierzyli, iż świat wyłonił się z morza „pierwotnych wód”, które było matką wszystkiego oraz że niebo i ziemia zostały rozdzielone pod wpływem twórczego aktu bóstwa? Nie wiemy tego. Nasza skrajna ignorancja w tym zakresie

nie została jednak poparta stosowną ostrożnością. Wydaje się, iż założyliśmy, że historie takie jak te (czyli mity) w swojej funkcji oraz intencji były tożsame z empirycznymi czy posteksperymentalnymi opisami, ustępowały im jedynie pod względem metodologii. Właśnie ów z gruntu absurdalny upór w dążeniu do podtrzymania tego założenia doprowadził przede wszystkim do destabilizacji wpływu tradycji religijnej na strukturę współczesnego myślenia i ludzkich zachowań w dziedzinie moralności. „Świat” Sumerów nie był obiektywną rzeczywistością, jak my to obecnie interpretujemy. Był on jednocześnie czymś więcej i czymś mniej niż to – był czymś zdecydowanie obszerniejszym, ponieważ ów „prymitywny” świat zawierał zjawiska, których my obecnie nie uważamy za część „rzeczywistości”, jak na przykład uczucia i znaczenie, ale także stanowił bardziej ograniczoną rzeczywistość, gdyż Sumerowie nie potrafili opisać (lub wyobrazić sobie) wielu rzeczy, które my, współcześni, zdołaliśmy zrozumieć dzięki procesom naukowym.

Mit *nie* jest prymitywną protonauką. Jest jakościowo odmiennym zjawiskiem. Naukę można rozpatrywać jako „opis świata odnoszący się do tych jego aspektów, które są konsensualnie rozumiałe” lub jako „określenie najbardziej efektywnego sposobu osiągania celu” (zakładając, że takowy istnieje). W przypadku mitu bardziej adekwatną definicją będzie uznanie go za „opis świata podkreślający jego znaczenie (dla działania)”. Mityczny wszechświat jest bowiem *miejszem działania*, a nie *miejszem postrzegania*. Mit opisuje rzeczy w kategoriach ich niepowtarzalnej lub współdzielonej wartościowości emocjonalnej, ich wartości i znaczenia motywacyjnego. Niebo (An) i Ziemia (Ki) Sumerów nie są zatem tym samym co niebo i ziemia współczesnego człowieka – to Wielki Ojciec i Wielka Matka wszystkich rzeczy [włączając w to samą rzecz zwaną Enlil, będącą tak naprawdę procesem, który w pewnym sensie przyczynił się do ich powstania].

Nie rozumiemy przedeksperymentalnego sposobu myślenia, więc próbujemy objaśniać go w kategoriach dla nas zrozumiałych. W konsekwencji zbywamy go – uzasadniamy nasze myślenie za pośrednictwem własnych interpretacji i określamy go jako nonsensowny. Przecież myślimy naukowo (jak wierzymy) i wydaje nam się, że wiemy, co to oznacza (ponieważ myślenie naukowe można w zasadzie zdefiniować). Jesteśmy zaznajomieni z myśleniem naukowym i wysoko je cenimy, skłonni zakładać, że to w nim zawiera się wszystko, co do myślenia potrzebne i że inne „formy myślenia” w najlepszym razie zaledwie przybliżają się do ideału myśli naukowej. Nie do końca tak jest. Zasadniczo myślenie jest także *określanie wartości*, czyli implikacji dla danego działania. Oznacza to, że *kategoryzacja* odnosząca się do wartości – określanie czy nawet postrzeganie tego, co składa się na jedną rzecz lub klasę rzeczy – jest *aktem grupowania w zależności od znaczenia, jaką dana rzecz ma dla działania*.

Na przykład sumeryjska kategoria Nieba (An) jest domeną zjawisk o podobnych konsekwencjach dla uczuć i zachowań. To samo można powiedzieć o kategorii

Ziemi (Ki) i innych mitycznych kategoriach. Sam fakt, że sfera Nieba niesie implikacje dla działania – czyli posiada znaczenie motywacyjne – czyni ją *bóstwem* (czymś, co kieruje naszym zachowaniem lub przynajmniej czymś, czemu należy służyć). Jeśli pragniemy zrozumieć, że taki system klasyfikacji w rzeczywistości ma sens, musimy nauczyć się myśleć w inny sposób (a także nauczyć się, jak o samym myśleniu myśleć w inny sposób).

Sumerowie w głównej mierze zajmowali się tym, jak działać, czyli wartością rzeczy. Ich wizja rzeczywistości, której my przypisujemy cechy protonauki, w istocie stanowiła skrócony opis świata postrzeganego *jako zbiór zjawisk mających sens* – jako miejsce działania. Sumerowie nie wiedzieli tego „lepiej” niż my, w każdym razie nie wprost. A jednak było to prawdziwe.

Empiryczne badanie świata polega na obiektywnym opisanie tego, *co jest*, wraz z określeniem tego, co w związku z danym zjawiskiem można jednomyślnie zdefiniować i zweryfikować. Obiektami takiego procesu mogą być zarówno przedmioty pochodzące z przeszłości, jak i teraźniejszości lub przyszłości; mogą one być z natury statyczne lub dynamiczne: dobra teoria naukowa w takim samym stopniu pozwala na przewidywanie i kontrolę stawania się danej rzeczy (jej przemiany), jak i samego jej istnienia. Jednakże emocje powstałe w nas w chwili zetknięcia z danym obiektem nie są częścią tego, czym on w istocie *jest* i dlatego wraz ze wszystkim co subiektywne należy je wyeliminować z dalszych rozważań, a przynajmniej usunąć z definicji obiektu jako jego *rzeczywisty aspekt*.

Żmudny, empiryczny proces identyfikacji, a następnie przekazywania jej wyników oraz ich porównywania, okazał się uderzająco skutecznym środkiem dla dokładnego opisywania charakteru i natury względnie niezmiennych cech kolektywnie zrozumiałego świata. Niestety tej użytecznej metodologii nie da się zastosować do opisywania *wartości* – rozważenia *tego, co powinno być*, czy do określenia kierunku, w jakim sprawy *powinny się toczyć* (to znaczy do opisanie przyszłości, którą powinniśmy stworzyć w rezultacie naszych działań). A z takich właśnie aktów wartościowania siłą rzeczy składają się decyzje moralne. Możemy wykorzystywać informacje zebrane w wyniku zastosowania metod naukowych, by kierować tymi decyzjami, ale nie należy ich używać do orzekania, czy decyzje te są słuszne. W domenie moralnej brakuje procesu weryfikacji, który byłby tak potężny lub tak uniwersalnie akceptowalny jak metoda eksperymentalna (empiryczna) w królestwie, którym rządzi opis. Pomimo wspomnianego niedostatku nie wolno nam uchylać się przed rozwiązaniem tego problemu. Żadne funkcjonujące społeczeństwo ani jednostka nie unikną dokonywania osądów moralnych, niezależnie od tego, co można by powiedzieć lub wyobrazić sobie o konieczności dokonywania takich ocen. Działanie *zakłada* wartościowanie lub jego ukryty bądź „nieświadomy” odpowiednik. Działać oznacza dosłownie przedkładać jeden zbiór możliwości nad nieskończoną ilość

alternatyw. Jeśli chcemy żyć, musimy działać. Działając, wartościujemy. Ponieważ nie dysponujemy wszechwiedzą, jesteśmy zmuszeni z trudem podejmować decyzje, pomimo braku wystarczającej ilości informacji. Tym, co nam to umożliwia, jest tradycyjnie pojmowana wiedza na temat dobra i zła, tak zwana wrażliwość moralna. Tak naprawdę naszymi wyborami kierują więc mitologiczne konwencje – postrzegane jawnie bądź działające w ukryciu. Ale czym są owe konwencje? Co może nam przybliżyć sam *fakt ich istnienia*? Jak mamy je rozumieć?

Nietzsche był myślicielem, który po raz kolejny dokładnie wyjaśnił ten współczesny problem, tak kluczowy dla zagadnień wartościowości i znaczenia. Nie sformułował go jednak w sposób taki jak wcześniej zadawane pytanie, które brzmiało: „jak działać w ramach ograniczeń danej kultury?”, a zamiast tego rozważał, czy istnieje jakaś sensowna możliwość na zadanie pytania o to, jak działać, nie mówiąc już o tym, czy można uzyskać na nie odpowiedź:

Dlatego właśnie, iż filozofowie moralności znali *facta moralne* jeno z grubsza, w dowolnym wyciągu lub przypadkowym skróceniu, na przykład jako moralność swego otoczenia, swego stanu, kościoła, ducha czasu, klimatu i strefy, – że co do ludów, epok, minionych przeszłości źle powiadomieni i niedość nawet żądni byli wiedzy, z właściwymi problematami moralności nie mieli oni wcale do czynienia: – bowiem przy porównaniu wielu moralności wyłaniają się dopiero one. Całej dotychczasowej wiedzy moralności zbywało, acz dziwnym wydawać się to może, samegoż problemu moralności: brakowało podejrzania, iż istnieje tu coś problematycznego¹¹.

Ten problem związany z istnieniem moralności – *czy istnieje cokolwiek moralnego, w jakimkolwiek realistycznym sensie ogólnym, a jeżeli tak, to jak można to zrozumieć* – jest pytaniem, które zyskało obecnie ogromne znaczenie. Posiadamy możliwości technologiczne pozwalające nam robić cokolwiek zapagniemy – z pewnością wszystko, co mogłoby okazać się destrukcyjne, potencjalnie jest także twórcze – a w ślad za tą sposobnością idzie równie istotna w sensie egzystencjalnym niepewność, płytkość i dezorientacja. Nieustannie zachodzące interakcje międzykulturowe, a także zdolność do krytycznego rozumowania podważyły naszą wiarę w tradycje przodków – kto wie, może nie bez przyczyny. Tym niemniej człowiek nie może żyć bez wiary – bez działania i wartościowania – a nauka nie jest w stanie mu tego zapewnić. W coś jednak wierzyć musimy. Czy te mity, do których uciekamy się od czasów powstania nauki, odznaczają się większym stopniem wyrafinowania, są mniej ryzykowne i bardziej kompletne niż te, które odrzuciliśmy? Struktury ideologiczne, jakie zdominowały stosunki społeczne w XX wieku, na pierwszy rzut oka wydają się nie mniej absurdalne niż starsze systemy wiary, które wyparły. Ponadto brak im jakiegóż trudnej do przeniknięcia tajemnicy, która nieodwołalnie pozostaje nieodłącznym elementem

prawdziwie artystycznego i twórczego działania. Zasadniczo idee faszyzmu i komunizmu były całkiem racjonalne, logiczne, możliwe do udowodnienia, zrozumiałe i... straszliwie błędne. Obecnie żadna walka ideologiczna nie rozrywa już na strzępy duszy świata, ale z trudem przychodzi uwierzyć, że wyrosliśmy z naszej łatwowiekości. Na przykład powstanie ruchu New Age na Zachodzie (będące swoistą rekompensatą za upadek tradycyjnej duchowości) to wystarczający dowód na to, że nadal jesteśmy w stanie połknąć wielbłąda, a precedzić komara!¹

Czy moglibyśmy się lepiej postarać? Czy w ogóle da się ustalić, w co byłoby rozsądnie wierzyć, a nawet co podziwiać, skoro już zrozumieliśmy, że wierzyć musimy? Potęga, jaką dziś dysponujemy, sprawia, że samokontrola – a może także i samozrozumienie – stają się koniecznością, a zatem w zasadzie przynajmniej mamy do tego motywację. Co więcej, obecny czas nam sprzyja. Nadciąga trzecie tysiąclecie ery chrześcijańskiej – pod koniec epoki, w której wykazaliśmy, ku oczywistej satysfakcji wszystkich, że pewne formy regulacji społecznej po prostu nie działają, nawet jeśli zastosujemy do nich ich własne kryteria sukcesu. Wszakże żyjemy w następstwie wielkich państwowych eksperymentów XX wieku, przeprowadzonych, jak przepowiedział Nietzsche:

W doktrynie socjalizmu jest ukryta, choć niezbyt dobrze, „chęć zanegowania życia”; ludzie czy narody, które wymyślają takie doktryny, muszą być nieudolnie stworzeni. Zaiste pragnąłbym sobie życzyć, żeby kilka wielkich eksperymentów dowiodło, iż w socjalistycznym społeczeństwie życie samo sobie zaprzecza, podcina swoje korzenie. Ziemia jest wystarczająco duża, a człowiek jeszcze do cna niewycieńczony; stąd też taka praktyczna porada i *demonstratio ad absurdum* [ukazanie czegoś przeciwnego – przyp. tłum.] nie wydałyby mi się niepożądane, nawet za cenę utraty ogromnej ilości istnień ludzkich¹².

Jak widać, istnieją swego rodzaju „naturalne” lub nawet – śmiem to powiedzieć – „absolutne” ograniczenia sposobu, w jaki istoty ludzkie mogą działać samodzielnie lub w społeczeństwie. Niektóre założenia i teorie dotyczące moralności są jednak *błędne* – natura ludzka nie jest nieskończenie plastyczna.

Dziś jest już mniej lub bardziej oczywiste, że czysty, abstrakcyjny i nieugruntowany w tradycji racjonalizm – ten typ racjonalizmu, jaki definiował sowiecki komunizm, od jego poczęcia aż do rozpadu – okazał się całkowicie niezdolny do określenia i wyrażenia tego, co powinno kierować indywidualnym i kolektywnym zachowaniem. Pewne ustroje po prostu nie działają, pomimo tego, że teoretycznie mają sens (są nawet bardziej logiczne niż inne obecnie działające, alternatywne, niezrozumiałe i przypadkowo powstałe systemy). Niektóre wzorce interakcji międzyludzkich,

* Odniesienie pochodzi z Ewangelii wg św. Mateusza 23:23–24: „Przewodnicy ślepi, którzy precedzacie komara, a połykacie wielbłąda!” (przyp. tłum.).

z jakich składa się państwo – o ile stanowi ono model zachowań społecznych – nie dają oczekiwanych wyników i na dłuższą metę nie są w stanie się utrzymać, a z czasem mogą wręcz doprowadzić do przeciwnych rezultatów, pożerając wszystkich, którzy się nimi kierują i otwarcie głoszą ich wartość. Być może dzieje się tak, gdyż planowane, logiczne i zrozumiałe systemy nie uwzględniają istnienia irracjonalnych, transcendentnych, niezrozumiałych i często w pewnym sensie śmiesznych aspektów ludzkiego charakteru, jak opisuje to Fiodor Dostojewski:

Teraz więc pytam: czegoż można się spodziewać po człowieku jako istocie obdarzonej tak osobliwymi cechami? Ha, obsypcie go wszelkimi ziemskimi dobrami, pogrążcie go w szczęściu aż po dziurki w nosie, żeby tylko pęcherzyki wyskakiwały na powierzchni szczęścia jak na wodzie; stwórzcie mu taki dobrobyt materialny, żeby nie miał nic innego do roboty poza spaniem, jedzeniem smakołyków oraz dbałością o ciągłość historii powszechnej – otóż i wtedy ów człowiek, przez samą tylko niewdzięczność, z samej złośliwości zrobi wam świństwo. Zaryzykuje nawet cały swój dobrobyt i umyślnie zapragnie jakiegoś najzgubniejszego dla siebie nonsensu, jakiejś najbardziej nieekonomicznej niedorzeczności wyłącznie po to, aby do tego całego pozytywnego rozsądku domieszać niszczący czynnik swojej fantazji. Właśnie te swoje fantastyczne rojenia, tę swoją najgorszą bzdurę zapragnie utrzymać jedynie po to, aby samemu sobie zaświadczyć (jakby już nie można było się bez tego obejść), że ludzie są jeszcze ludźmi, a nie klawiszami fortepianu, na których co prawda grają prawa natury, lecz łatwo mogą się doigrać, że – mimo kalendarza – nie będzie już można niczego zapragnąć. Ach, to jeszcze nie wszystko: nawet gdyby człowiek rzeczywiście okazał się klawiszem fortepianu, gdyby mu tego dowiedziono za pomocą nauk przyrodniczych i matematyki, to i wtedy jeszcze się nie opamięta, lecz umyślnie postąpi na przekór – jedynie za podszeptem niewdzięczności; ot, żeby postawić na swoim. Kiedy zaś zabraknie mu na to sposobów – wymyśli ruinę i chaos, wymyśli różne cierpienia, a jednak postawi na swoim! Puści w świat klątwę, a że przeklinać może tylko człowiek (to już przywilej, najbardziej wyróżniający go spośród innych zwierząt), to bodaj gotów tylko tym przekleństwem dopiąć swego, czyli rzeczywiście przekonać się, że jest człowiekiem, a nie klawiszem fortepianu! Jeżeli powiecie, że i to wszystko można wyrachować według tabliczki – i chaos, i mrok, i przekleństwo, i że już choćby owa możliwość uprzedniego obliczenia wszystko zahamuje, a górę weźmie rozsądek – to człowiek umyślnie wtedy popadnie w obłąkanie, żeby nie mieć rozsądku i postawić na swoim!

Ja w to wierzę, ręczę za to, cała bowiem sprawa człowiecza w gruncie rzeczy do tego chyba tylko się sprowadza, żeby człowiek co chwila sam sobie dowodził, iż jest człowiekiem, a nie sztyftem!

Choćby własnymi bebechami, ale żeby dowodził; chociażby barbarzyństwem, ale żeby dowodził! A tymczasem jakże tu się nie cieszyć, że tak jeszcze nie jest i że chcenie na razie diabli wiedzą od czego zależy¹³.

Współcześnie mamy również dostęp – w przystępnej i kompletnej formie – do zasobów tradycyjnej wiedzy znacznej części rodzaju ludzkiego: posiadamy bowiem dokładny opis mitów i rytuałów zawierających oraz warunkujących ukryte i jawne wartości prawie wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek żyli na ziemi. Mity te zajmują się głównie kwestią pomysłnej egzystencji człowieka. Dokładna analiza porównawcza tego wielkiego zbioru filozofii religijnej mogłaby nam pozwolić na wstępne opisanie zasadniczej natury ludzkiej motywacji i moralności, o ile umielibyśmy podjąć to ryzyko i przyznać się do własnej ignorancji. Dokładne określenie podstawowych podobieństw mitologicznych mogłoby stanowić pierwszy stopień w rozwoju świadomej ewolucji prawdziwie uniwersalnego systemu moralności. Ustanowienie takiego systemu – akceptowalnego zarówno dla umysłów naukowych, jak i religijnych – mogłoby okazać się nieocenioną pomocą w zmniejszeniu liczby wewnętrzpsychicznych, międzyludzkich oraz międzygrupowych konfliktów. Ugruntowanie takiej analizy komparatywnej w dziedzinie psychologii (a nawet neuropsychologii) i poparcie jej rygorystycznymi badaniami empirycznymi umożliwiłoby stworzenie pewnej formy trafności zbieżnej i pozwoliłoby nam pokonać odwieczny problem rozróżniania tego, *co powinno być* od tego, *co jest* – pozwoliłoby nam zauważyć, że to, *co powinniśmy robić*, jest nierozzerwalnie związane z *tym, czym jesteśmy*.

Prawidłowo przeprowadzona analiza mitologii, zaproponowana tutaj, nie polega na zwyczajnym rozpatrywaniu historycznych wydarzeń rozgrywających się na światowej scenie (jak mógłby to postrzegać umysł tradycyjnie wierzącej osoby) ani też na zwykłym badaniu prymitywnych wierzeń (jak widziałby to z kolei umysł osoby myślącej w tradycyjnie naukowy sposób). Chodzi natomiast o takie badanie i analizę, a następnie ustanowienie struktury sensu i znaczenia, które zawierałyby w sobie hierarchiczną organizację wartości opartych na doświadczeniu. Mityczna wyobraźnia, zamiast zajmować się opisem obiektywnego świata, rozpatruje go w podejściu fenomenologicznym, próbując odkryć naturę subiektywnej rzeczywistości. Mit i dramat (który jest częścią mitu) dostarczają obrazowych odpowiedzi na następujące pytanie: „Jak posłużyć się abstrakcją, by móc opisać obecny stan doświadczenia odnoszący się do jego *znaczenia* (czyli jego subiektywnej, ale także biologicznie uwarunkowanej i społecznie skonstruowanej relewancji emocjonalnej lub roli motywacyjnej)?”. *Znaczenie* można rozumieć tu jako konsekwencje naszych działań, które wpływają na kolejne zachowania; zatem logicznie jest sądzić, iż mit przynosi informację istotną dla najbardziej fundamentalnego ze wszystkich problemów moralnych zawartego w pytaniu: „*co powinno być?*” (*co należy zrobić?*). Pożądaną przyszłość (cel – *to, co powinno być*) można opisać jedynie w odniesieniu do terażniejszości, która służy przynajmniej za niezbędny punkt odniesienia – poprzez kontrast i porównanie. Skoro chcemy dokądś dojść w przyszłości, musimy założyć, że już gdzieś się znajdujemy w terażniejszości. Co więcej, atrakcyjność *miejsc*,

do którego chcemy się udać, zależy od wartościowości miejsca, które opuszczamy. Dlatego pytanie: „co powinno być?” (w jakim kierunku należy się przemieszczać?) zawiera w sobie trzy podzapytania, które można sformułować w następujący sposób:

1. Co jest? – jaka jest natura (sens – znaczenie) obecnego stanu doświadczenia?
2. Co powinno być? – w stronę jakiego (pożądanego, cennego) celu powinniśmy podążać?
3. W jaki sposób powinniśmy zatem działać? – jaka jest natura konkretnych procesów, dzięki którym stan obecny można przekształcić w stan pożądany?

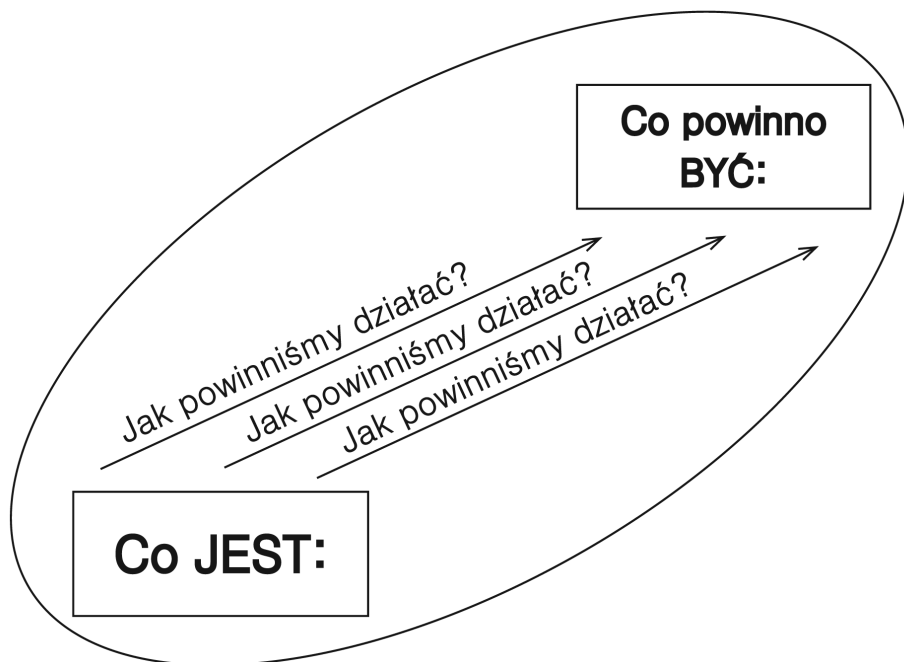
Aktywne rozumienie celu, jaki przyświeca naszym zachowaniom, widzianego w odniesieniu do interpretowanej przez nas terażniejszości, daje nam określone ramy, jakich używamy do oceniania wydarzeń pojawiających się w wyniku naszych bieżących zachowań. Celem jest wyobrażony stan przyszły – „miejsce” pożądanej motywacji lub afektu – stan, który istnieje jedynie w wyobraźni jako coś (potencjalnie) lepszego niż terażniejszość. (Stąd też określić cel, znaczy sformułować teorię na temat idealnego, względnego stanu rzeczy, który może służyć jako motywacja – innymi słowy, ustanowić teorię na temat *dobra*). Ta wyobrażona przyszłość zawiera w sobie *wizję doskonałości*, jeśli można tak rzec, powstałą w świetle całej obecnej wiedzy (przynajmniej w optymalnych warunkach), z którą nieustannie zestawiamy szczegółowe i bardziej ogólne aspekty bieżącego doświadczenia. Ta wizja doskonałości jest, używając mitologicznego języka, naszą ziemią obiecaną, rozumianą jako sfera duchowa (stan psychiczny) i polityczna utopia (mówiąc dosłownie państwo) lub obiema tymi rzeczami na raz.

Na pytanie „co powinno być?” odpowiadamy, tworząc obraz pożądanej przyszłości.

Nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie takiej przyszłości inaczej niż w odniesieniu do zinterpretowanej terażniejszości i to właśnie w tej naszej emocjonalnej interpretacji tego, na ile akceptowalna jest ta terażniejszość, mieści się odpowiedź na pytanie „co jest?” [„jaka jest natura (znaczenie, *ranga*) obecnego stanu doświadczenia?”].

Na pytanie „jak powinniśmy zatem postępować?”, odpowiadamy, biorąc to wszystko pod uwagę i określając najbardziej skuteczną oraz spójną strategię, dzięki której będziemy mogli stworzyć przyszłość, jakiej oczekujemy.

Odpowiedzi na te trzy fundamentalne pytania, modyfikowane i konstruowane pod wpływem interakcji społecznych, stanowią naszą wiedzę (o ile ma ona jakiegokolwiek znaczenie behawioralne). Ujmijmy to tak, że składają się one na naszą wiedzę z mitologicznego punktu widzenia. Struktura mitycznego „znanego” – co jest, co powinno być i jak tam dotrzeć – ukazana została na następnej stronie na **Rycinie 1: Domena i elementy składowe „znanego”**.



Rycina 1: Domena i elementy składowe „znanego”

„Znane” jest bliskim nam, zbadanym terytorium, miejscem stabilizacji, przestrzenią swojską – jest „miastem Boga”, jak można je tłumaczyć na sposób świecki. Znajduje swoje metaforyczne ucieleśnienie w mitach i opowieściach opisujących społeczności, królestwo bądź państwo. Tęgo rodzaju mity i narracje wspierają naszą umiejętność rozumienia dość szczególnego i ograniczonego, motywacyjnego znaczenia teraźniejszości, doświadczanego w odniesieniu do jakiejś możliwej do zidentyfikowania, pożądanej przyszłości oraz pozwalają nam konstruować i interpretować właściwe wzorce działania w ramach ograniczeń tego schematu. Wszyscy tworzymy określone modele tego, co jest, co powinno być i pozwalające przekształcić jedno w drugie. Konstruujemy je poprzez równoważenie własnych pragnień znajdujących swój wyraz w fantazjach i we współdziałaniu z fantazjami innych, z którymi się zazwyczaj stykamy – jednostek, rodzin czy społeczności. Pytanie „jak działać” stanowi najbardziej zasadniczy aspekt umowy społecznej, stąd też domeną „znanego” jest „terytorium”, jakie zamieszkujemy wspólnie ze wszystkimi, którzy podzielają nasze jawne i ukryte tradycje oraz wierzenia. Mity opisują tę wspólną i sprecyzowaną przestrzeń jako niezmienny aspekt istnienia, czym de facto ona jest, tak jak obecność kultury jest niezmiennym elementem ludzkiego otoczenia.

Wszelkie „narracje znanego” – rytuały patriotyczne, historie o bohaterach wśród przodków, mity i symbole kulturowej czy rasowej tożsamości – wszystkie one opisują

ustanowione terytorium, tkając dla nas sieć znaczeń, która, współdzielona z innymi, eliminuje konieczność sporów o sens. Wszyscy ci, którzy znają zasady i akceptują je, mogą brać udział w grze, nie spierając się o jej reguły. Przyczynia się to do pokoju, stabilizacji i potencjalnego dobrobytu – stanowi dobrą grę. Ale jak wiemy dobre jest wrogiem lepszego – zawsze może się pojawić bardziej atrakcyjna gra. Mit ukazuje to, co znane i pełni funkcję, która, nawet jeśli ograniczyć ją do tej roli, może być uznana za najważniejszą. Jednakże mit niesie również informację o znacznie większej wadze – niepomernie istotniejszą, kiedy tylko, jak sądzę, zostanie właściwie zrozumiana. Wszyscy tworzymy modele tego, co jest, tego, co powinno być i tego, jak przekształcać jedno w drugie. Zmieniamy swoje zachowanie, kiedy jego konsekwencje okazują się inne niż pierwotnie zakładaliśmy. Czasami jednak zwykła zmiana w zachowaniu nie wystarcza. Musimy zmodyfikować nie tylko to, co robimy, ale także i to, co uważamy za istotne. Oznacza to konieczność rozważenia od nowa natury znaczenia motywacyjnego teraźniejszości oraz ponowne rozważenie idealnej natury przyszłości. Jest to radykalna a nawet rewolucyjna transformacja, a jej przeprowadzenie stanowi bardzo skomplikowany proces, niemniej jednak myślenie mityczne ukazało naturę takiej zmiany w niezwykłym i godnym uwagi szczególe.

Podstawowa struktura gramatyczna mitologii transformacyjnej, jak można ją nazwać, zdaje się przejawiać najwyraźniej w formie „drogi” [ang. *way* – słowo to oznacza również „sposób” – przyp. tłum.], jak w „amerykańskim *sposobie* życia”. Wielki krytyk literatury Northrop Frye omawia ideę *drogi* w literaturze i pismach religijnych:

Podążanie za narracją jest blisko związane z centralną metaforą literacką podróży, w której występuje osoba udająca się w podróż oraz szosa, ścieżka lub obrany kierunek, najprościej mówiąc – „droga”. Podróż, w języku angielskim również określana słowem *journey*, składa się ze słów *jour* [franc. doba – przyp. tłum.] i *journee* [franc. dzień – przyp. tłum.]. Metaforyczne podróże, jak to zwykle bywa, pochodzą od wolniejszych niż obecne sposobów przemieszczania się z miejsca na miejsce. U ich podłoża zazwyczaj leży koncepcja podróży odbywanej w ciągu jednego dnia, czyli obszar, który możemy przemierzyć w ciągu jednego cyklu słonecznego. Dzięki bardzo łatwemu rozszerzeniu znaczenia tej metafory możemy symbolicznie przyrównać cykl dzienny do całego życia. Dlatego też w poemacie Housmana *Réveille* [*Obudź się* – przyp. tłum.], („Wstawaj chłopcze: gdy się podróż skończy/będzie czas na spanie”), przebudzenie o poranku jest metaforą kontynuacji podróży życiowej, podróży kończącej się śmiercią. Prototyp tego obrazu zawarty jest w Księdze Eklezjasty, w której człowiek jest nagłony do pracy w ciągu dnia, zanim nadejdzie noc, podczas której już nikt nie będzie mógł pracować. (...)

Słowo „droga” stanowi dobry przykład tego, w jakim stopniu język jest zbudowany na serii metaforycznych analogii. Najbardziej powszechnym znaczeniem angielskiego słowa „droga” [*way*] jest sposób, metoda postępowania, lecz słowa „metoda” i „sposób” sugerują

pewnego rodzaju sekwencyjne powtórzenia i to właśnie te powtórzenia przywodzą nas do metaforycznej istoty drogi czy ścieżki. (...) Zawarte w Biblii słowo „droga”, to powszechne tłumaczenie hebrajskiego słowa *derek* lub greckiego *hodos*. W całej Biblii kładzie się mocny nacisk na kontrast pomiędzy prostą drogą, która prowadzi nas do celu a kluczeniem, drogą okrężną, która zbija z tropu i dezorientuje. Ten metaforyczny kontrast prześladuje całość literatury chrześcijańskiej: zaczynamy wertować *Boską Komedię* Dantego i już w trzecim wersie czytamy o zagubionej lub wymazanej drodze: *Che la diritta via era smarita* [wł. „Albowiem z prostej zbląkałem się ścieżki” – przyp. tłum.]. Inne religie posługują się takimi samymi metaforami: w buddyzmie mówi się o czymś, co w języku angielskim zwykle nazywamy ośmiostopniową ścieżką. Arthur Walley i inni, zajmując się chińskim taoizmem, zazwyczaj tłumaczą słowo „tao” jako „drogę” choć rozumiem, że ideogram ten składa się ze znaków, które można interpretować jako coś w rodzaju „chodzenia głową”. Święta księga taoizmu, *Tao te Ching* zaczyna się od stwierdzenia, że „tao”, o którym można mówić, nie jest prawdziwym „tao”: innymi słowy, jesteśmy ostrzegani, by mieć się na baczności przed pułapkami kryjącymi się w metaforycznym języku, czy – jak głosi popularna w językach Wschodu fraza – ostrzegani przed tym, by nie mieszać księżycy ze wskazującym nań palcem. Czytając dalej dowiadujemy się, że „tao” można jednak w jakimś stopniu scharakteryzować: jako droga jest konkretnie „drogą doliny”, kierunkiem obranym dzięki pokorze, nieprzyciąganiu do siebie uwagi [„wymazywaniu” siebie – przyp. tłum.] i tym rodzajem relaksacji czy braku działania, który czyni każde działanie skutecznym¹⁴.

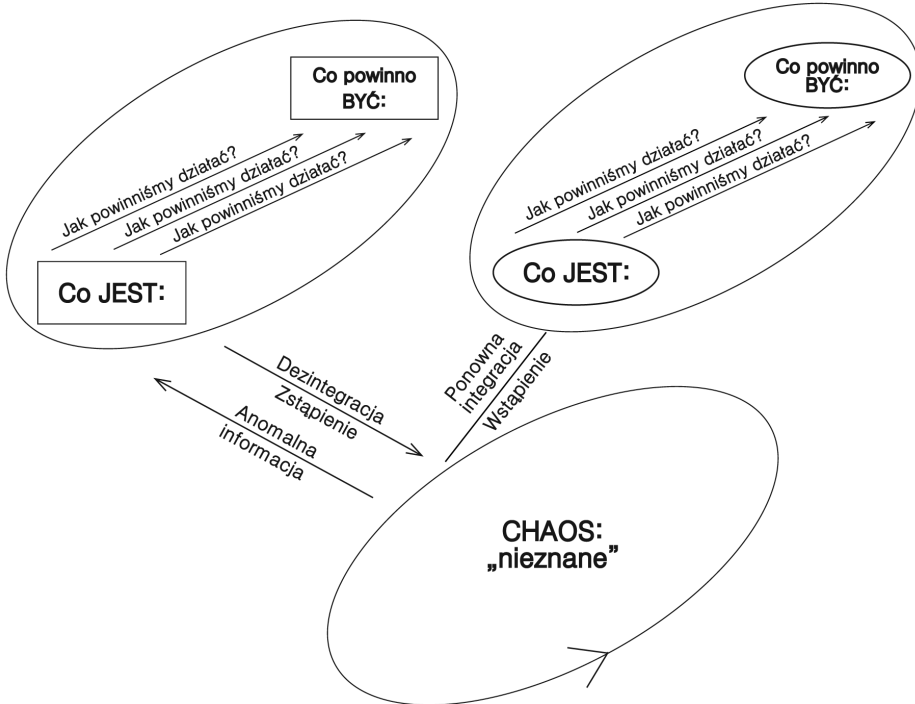
„Droga” jest ścieżką życia i jego celem¹⁵. A dokładniej mówiąc, treścią drogi jest konkretna ścieżka życiowa. Formą drogi – jej najbardziej fundamentalnym aspektem – jest sprawiająca wrażenie nieodłącznej lub dziedziczna możliwość ustanawiania i podtrzymywania idei głównej lub kierowania się nią. Ta z pozoru nieodczowna forma wyraża się w tendencji wszystkich ludzi – pokolenie po pokoleniu – i skłania najpierw do postawienia pytania „co jest sensem życia?”, a następnie do poszukiwania na nie odpowiedzi.

Centralne pojęcie drogi stanowi podstawę czterech konkretnych mitów lub klas mitów i w dramatycznej formie dostarcza pełniejszej odpowiedzi na trzy postawione wcześniej pytania: „jaka jest natura (znaczenie, ranga) obecnego stanu?”, „do jakiego (pożądanego) celu powinien ten stan podążać?” i na koniec „dzięki jakim procesom stan obecny może przekształcić się w stan pożądany?”.

Owe cztery klasy obejmują:

1. Mity opisujące obecny lub wcześniej istniejący stabilny stan (czasami raj, niekiedy tyranie).
2. Mity opisujące pojawienie się w tym początkowym stanie jakiejś nieprawidłowości (anomalii), czegoś nieoczekiwanego, groźnego i obiecującego zarazem.

3. Mity opisujące rozpad i popadnięcie w chaos wcześniej istniejącego stanu na skutek pojawienia się anomalnego lub nieoczekiwanego zdarzenia.
4. Mity opisujące przywrócenie stabilności (raj odzyskany lub odrodzoną tyranię) wyłaniającej się z chaotycznej mieszaniny wcześniejszego doświadczenia, które się rozpadło, połączonego z anomalną informacją.



Rycina 2: Metamitologiczny cykl drogi

Metamitologia drogi, jak można ją nazwać, opisuje sposób, w jaki są początkowo konstruowane konkretne idee (mity) dotyczące teraźniejszości i przyszłości oraz mówiące o tym, jak wygląda proces przekształcania jednego w drugie, a następnie jak je w całości zrekonstruować, kiedy okaże się to konieczne. Tradycyjny, chrześcijański (i nie tylko) pogląd, że człowiek upadł i został pozbawiony pierwotnego „stanu łaski”, po czym znalazł się w swoim obecnym emocjonalnie nieznośnym stanie moralnej degeneracji, czemu towarzyszy pragnienie „powrotu do raju”, stanowi pojedynczy przykład takiego „metamitu”. Moralność chrześcijańską możemy zatem słusznie uznać za „plan działania”, którego celem jest ponowne ustanowienie, odnowienie, bądź też osiągnięcie (czasami w „życiu pozagrobowym”) królestwa Bożego – doskonałej przyszłości. Idea mówiąca o tym, że człowiek potrzebuje odkupienia oraz że przywrócenie dawno utraconego raju mogłoby stanowić takie odkupienie, jest

powszechnie występującym w mitologii motywem pojawiającym się pośród przedstawicieli niezwykle zróżnicowanych i od dawna funkcjonujących odrębnie kultur¹⁶. Jest to wszechobecne zjawisko, ponieważ samoświadomy człowiek nieustannie cierpi z powodu swojej egzystencji, równocześnie nieustannie dążąc do wytchnienia.

Rycina 2: Metamitologiczny cykl drogi w schematyczny sposób ukazuje cykl, który zaczyna się i kończy w tym samym punkcie – wraz z ustanowieniem umownej, lecz sprecyzowanej wiedzy moralnej (wiary). Wiarę *można zburzyć*, ponieważ ma ona swoje ograniczenia, a w tym także swój koniec – co oznacza, że w dowolnej chwili, na dowolnym etapie, nieskończona tajemnica otaczająca ludzkie zrozumienie może przedrzeć się do naszych tymczasowych modeli działania i zaburzyć ich strukturę. Na przykład sposób, w jaki zachowujemy się jako dzieci, może być całkowicie odpowiedni dla etapu dzieciństwa, proces dojrzewania natomiast zmienia warunki egzystencji, wprowadzając anomalie w miejsce, gdzie niegdyś królowała pewność. Z tego powodu czasami konieczna jest zmiana nie tylko planów, ale i ponowne przemyślenie tego, dokąd one mogą prowadzić i do czego lub kogo odnoszą się w terażniejszości.

„Znane” – nasza aktualna historia – chroni nas od „nieznanego”, od *chaosu*, czyli, innymi słowy, gwarantuje naszemu doświadczeniu sprecyzowaną i przewidywalną strukturę. „Nieznane”, chaos – przed którym jesteśmy chronieni – posiada swoją własną naturę, która przy pierwszym zetknięciu doświadczana jest jako *wartościowość emocjonalna*, a nie jako *cecha obiektywna*. Jeśli z dużą motywacją realizujemy swoje plany, a w trakcie wydarzy się coś zagadkowego lub nieprzewidywalnego, najpierw odczuwamy *zaskoczenie*. Zaskoczenie to, jako połączenie lęku i ciekawości, jest *instynktowną reakcją emocjonalną na pojawienie się czegoś, czego nie oczekiwaliśmy – czegoś niepożądanego*. Pojawienie się czegoś nieoczekiwanego stanowi z kolei dowód na to, że z definicji nie wiemy, jak się zachować, gdyż to właśnie pomyślną realizację własnych pragnień traktujemy jako świadectwo integralności naszej wiedzy. Jeśli znajdziemy się w miejscu, w którym nie wiemy, co mamy robić, czy jak mamy działać, wówczas prawdopodobnie popadniemy w kłopoty – oczywiście możemy przy okazji nauczyć się czegoś nowego, ale wciąż będziemy mieli kłopoty. A kiedy popadamy w kłopoty, zaczynamy się bać. Kiedy przebywamy w granicach sfery „znanego”, nie mamy powodu do strachu. To poza granicami tej domeny króluje panika. Z tego powodu nie lubimy, jak coś psuje nasze plany. Lgnimy zatem i trzymamy się kurczowo tego, co jesteśmy w stanie ogarnąć naszym umysłem. Niestety ta strategia nie zawsze działa, ponieważ nasze zrozumienie terażniejszości niekoniecznie wystarcza, aby móc poradzić sobie w przyszłości. Oznacza to, że musimy nauczyć się przekształcać wszystko, co rozumiemy, nawet jeśli grozi to ryzykiem działania na własną zgubę. Cała sztuka bowiem polega na tym, by modyfikować i wciąż pozostać bezpiecznym. A to nie takie proste. Wprowadzenie zbyt wielu

zmian oznacza chaos; zbyt niewiele – stagnację, a wtedy, gdy nadchodzi przyszłość, na jaką nie jesteśmy przygotowani, znów pojawia się chaos.

Mimowolne wystawienie się na działanie chaosu oznacza przypadkowe spotkanie z siłami, które podważają fundamenty znanego nam świata. Emocjonalne konsekwencje takiego spotkania mogą być dosłownie przytłaczające. To właśnie z tego powodu ludzie z całych sił starają się unikać nagłych „przejawów nieznanego”. Z tejże samej przyczyny człowiek dopuści się nieomal wszystkiego, aby jego „opowieści kulturowe”, pełniące funkcję opiekuńczą, pozostały nienaruszone.