

Kulturowe implikacje poszukiwania siebie

ABSTRAKT

Niniejszy artykuł jest próbą refleksji nad relacją jednostka – kultura, a ściślej: refleksji dotyczącej społeczno-kulturowych uwarunkowań w procesie poszukiwania przez jednostkę jej tożsamości osobowej. Zasadnicze pytania brzmią w tym kontekście tak: W jaki sposób kulturowe wzorce, moda, obowiązujące normy i wartości oraz religia determinują moje „ja”? Czy da się oddzielić (nazwijmy umownie) moje „ja wewnętrzne” od „ja kulturowego”, to jest ról społecznych, przez które następuje samoidentyfikacja? Czy „ja kulturowe” jest wynikiem odpowiedzi (a więc: odpowiedzialności), jakiej jednostka udziela sama sobie, czy też mamy do czynienia z konformistyczną maską, rodzajem samooszustwa?

1. Pytanie o podmiot jest pytaniem trudnym, a trudność ta zasadza się na dwóch płaszczyznach. Płaszczyznę pierwszą możemy określić umownie jako płaszczyznę teoretyczną, płaszczyznę drugą – jako praktyczną. Płaszczyzna pierwsza odsłania bezskuteczność filozoficznych zabiegów, by przedrefleksyjne doświadczenie jednostkowości przekuć na naukowy dyskurs (zarówno w oparciu o klasyczną filozofię substancji, jak i jakiegoś rodzaju niesubstancjalną i teleologiczną wersję Ja). Płaszczyzna druga ukazuje, że doświadczenie tej jednostkowości – jak dotąd dosyć mocne – za sprawą homogenicznej kultury masowej staje się coraz bardziej nieostre i kruche (szereg determinujących sił społecznych rozpuszcza jednostkę w jednolitej papce konsumeryzmu, dając złudne wrażenie, że właśnie konsumencki wybór jest wskaźnikiem samoidentyfikacji)¹.

Pozostawiając na boku zagadnienia płaszczyzny pierwszej, chciałbym się przyrzeć kulturowym implikacjom pytania o tożsamość Ja – innymi słowy, postawić problem sobości w perspektywie ogólnie rozumianego bycia w świecie oraz zastanowić się, na ile wysiłki samokonstytucji mogą być hamowane przez kulturę i społeczeństwo, zwłaszcza przez kulturę masową i społeczeństwo konsumpcyjne, których częścią, chcąc nie chcąc, jesteśmy.

1 Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przekł. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2005; B. Skarża, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997.

2. Rozważania dotyczące podmiotowości opieram na gruncie filozofii praktycznej. Jestem, o ile działam. Moja aktywność jest rodzajem mostu, po którym przechodzę z brzegu jakichś anonimowych sił, które mną rządzą, na brzeg przeciwległy, gdzie stoję się autorem swego istnienia i biorę za te istnienie pełną odpowiedzialność. Metafora mostu ukazuje kilka ważnych momentów: muszę najpierw dostrzec drugi brzeg, którego dotąd nie widziałem; muszę zrozumieć, że ten brzeg ukazuje mi jakąś wartość, jakąś prawdę o moim Ja; muszę też uświadomić sobie, że brzeg jest osiągalny, tzn. że ponad przepaścią ktoś przerzucił most i mogę po nim przejść; muszę w końcu pojąć, że przejście jest wysiłkiem, którego nikt za mnie nie podejmie. Po między brzegiem, na którym właśnie stoję, a brzegiem, na którym mogę być, jest jeszcze droga do przebycia. Czy jednak współczesny człowiek gotowy jest podjąć ów trud wędrówki, a wcześniej – dostrzec w ogóle możliwość zmiany?

Pytanie to otwiera perspektywę dość oczywistą czy wręcz banalną, lecz węzłową dla rozmyślań nad ideą podmiotowości. Chodzi o moje bycie-w-świecie, gdyż moje Ja ontologiczne (czy inaczej: tożsamość substancjalna określana jako *idem*) oraz Ja w działaniu (tożsamość niesubstancjalna – *ipse*) dopełnia się poprzez jakieś, nazwijmy je, Ja kulturowe. Dialektyka *idem* i *ipse* dokonuje się w świecie w tym znaczeniu, że kultura i społeczeństwo są nie tylko jej stałą podstawą, lecz czymś znacznie istotniejszym. Gra konieczności i możliwości, by posłużyć się dystynkcją Heideggerowską, oznacza przecież, że moje projekty zależą w ten sam sposób od mej określonej już jakoś substancjalności, jak i określonego w swym kształcie świata, w który jestem rzucony. To świat roztacza przede mną strategię bycia, to społeczeństwo pokazuje mi wzorce zachowań, to w kulturze dostrzegam wartości i idee. Owszem, to także w sobie odkrywam coś, co mnie przekracza – aksjologiczny ład, daimonion, sacrum, Logos, ślad Nieskończoności – i być może to moja wewnętrzność jest miejscem, gdzie podejmuję kluczowe decyzje w tej grze, w której stawką jest moje życie. A jednak żyjemy w świecie. Intencjonalność świadomości i zapośredniczony charakter refleksji pokazuje wyraźnie, że nie do pomyślenia jest idea bycia odizolowanego. Co się więc dzieje, gdy świat wartościom nie sprzyja i zamiast być motywatorem mych indywidualnych przedsięwzięć, powstrzymuje raczej, narzucając unifikujące wzorce zachowań i potrzeb oraz kreśląc – nierzadko agresywnie – wspólne dla wszystkich obszary pragnień, obiekty marzeń i cele?

3. Niegdyś chęć posiadania motywowana była *prawdziwą* potrzebą. Ale te czasy dawno minęły. Ustąpiły one miejsca czasom nowym, w których rzeczy nikomu nie potrzebne, prezentuje się jako absolutnie niezbędne. Stoi za tym proste prawo zysku: im więcej ludzie będą kupować, tym bardziej bogacić się będą ci, którzy przekonująco promują i sprzedają wymyślone przez siebie towary. Promocja i reklama trwać więc będą wiecznie, a przynajmniej tak długo, jak długo idea wzrostu gospodarczego będzie uchodzić za wartość jedyną i absolutną. My zaś będziemy pragnąć rzeczy zbędnych, narzuconych nam z zewnątrz, wierząc, że ich posiadanie jest wskaźnikiem pomysłności i rodzajem określającej nas definicji. Te wybory nie mogą konstytuować jednak sobości, gdyż to nie jednostka jest tu podmiotem myśli, decyzji i działań, ale zewnętrzny świat kultury: jako jedyny podmiot ukazuje on swą absolutną dominację, w obrębie której człowiek jest zredukowany do roli *przekaznika* nadrzędnych wobec niego treści.

Charakter tych treści odpowiada homogenicznemu charakterowi kultury, a interioryzacja treści czyni z nas niezróżnicowaną masę ludzkich atomów. Tak oto utrwalamy i przekazujemy to, czym na co dzień bezmyślnie żyjemy, podporządkowując się dominacji Tęgo-Samego. Nieindywidualizowana grupa, która pokornie wypełnia regulaminy, funkcjonuje w przekonaniu, że działa z własnej woli zgodnie z najgłębszymi pragnieniami. Manipulowanie taką grupą jest proste, co daje doskonałe rezultaty ekonomiczne: standaryzacja potrzeb i zachowań stanowi chłonny rynek zbytu masowej produkcji, która rację swego istnienia opiera na konieczności standaryzacji wyrobów.

Recepta, by z krytycznej refleksyjności uczynić zaporę na szturm bombardującej nas kultury, jest prawdopodobnie jedyną słuszną receptą. Przeświadczenie to jednak musi brać pod uwagę ten jeszcze zadziwiający fakt, że uniformizacja jest nie tylko siłą społeczną, lecz także immanentną cechą ludzką: pragnienie jednostkowości i pragnienie bycia częścią grupy to często pragnienia symultaniczne. Erich Fromm, który w fenomenie ludzkiej samotności dostrzegł punkt wyjścia do zrozumienia człowieka, uczy, że przekroczenie tej samotności może dokonać się jedynie poprzez wspólnotę miłości, gdyż miłość, przewyższając uczucie izolacji, pozwala na zachowanie swej integralności: „W miłości urzeczywistnia się paradoks, że dwie istoty stają się jedną, pozostając mimo to dwiema istotami”². Ale – ponieważ kochać to podejmować wysiłek, przełamywać strach i przekraczać

² E. Fromm, *O sztuce miłości*, przekł. A. Bogdański, Sagittarius, Warszawa 1992, s. 28.

własny cień – najczęściej idziemy na skróty, zadowolając się surogatami prawdziwych rozwiązań. Ucieczka przed osamotnieniem, jak przekonuje dalej Fromm, przyjmować może różne zastępcze formy od stanów orgiastycznych poprzez działalność artystyczną i karykatury miłości w postaci masochizmu czy sadyzmu aż do dominującego sposobu przekroczenia izolacji, jakim jest właśnie przynależność do grupy. Poprzez społeczną jedność – jedność myśli, poglądów, zachowań, ubioru – wyrwam się z dramatu własnego osamotnienia, lecz cena, jaką muszę za to zapłacić, jest ogromna: jest nią rezygnacja z własnej jednostkowości. Naturalnie, karmię się fałszywym przekonaniem, że jestem indywidualistą, traktując zbieżność myśli jako przypadek lub argumentując, że powszechna zgoda dotycząca danych poglądów jest świadectwem ich słuszności. By zaś dodatkowo wzmocnić potrzebne mi poczucie indywidualności, zaspokajam je (znow oszukując samego siebie) na polu różnic zupełnie nieistotnych, błahych, marginalnych, drugorzędnych³.

Konformizm, jaki stał się naszym sposobem życia w kulturze wygody i przyjemności, nie pozwala nam tworzyć relacji bliskich, gdyż samo ryzyko rozczarowania lub zranienia maciłby nasz miły świat świętego spokoju, w tej samej mierze jak prawda o mym Ja wypowiedziana przez drugiego zmuszałaby do wysiłku wewnętrznej rewitalizacji. Dobieramy sobie ludzi wesołych, którzy – jeżeli mają już jakieś poglądy – to zbieżne z naszymi, tak by nie musieć niczego zmieniać, niczego weryfikować. Ta czy inna forma wspólnoty komunikacyjnej, w której byłoby miejsce na wypowiedzanie tematów bolesnych, lecz koniecznych dla autentycznego bycia, jest więc odrzucana jako niespełniająca kryteriów dobrej rozrywki. Arcycyparadoks współczesnej rozrywki polega zaś na jej dojmującym smutku. Rozrywka ma bowiem zapełnić tę dziurę, jaka powstała wskutek wyrugowania *refleksyjności* i prawdziwych form *spotkania*. Zamiast wspólnoty miłości, o którą dopomina się nasze wewnętrzne (lecz tłumione) Ja, tworzymy [...] wspólnotę siedzących razem przy telewizorze, wspólnotę wpatrzonych razem w boisko sportowe, wspólnotę pijących przy jednym stole, wspólnotę leżących w jednym łóżku”⁴ – „wspólnotę”, co znaczy protezę wspólnoty, która choć wyciąga nas z osamotnienia i przełamuje poczucie obcości świata, to czyni to powierzchwnie i prowizorycznie, działając doraźnie i odpowiadając na skutki, a nie przyczyny, poprawiając nasze samopoczucie, lecz nie naprawiając sobości. Potrzebujemy drugiego, lecz nie chcemy zbyt wielkiej z nim

³ Zob. tamże, s. 23.

⁴ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 139.

bliskości, pragniemy grupy, lecz nie chcemy zbyt mocno się otwierać, dążymy do identyfikacji ze społeczeństwem, lecz nie chcemy, by to kosztowało nas zbyt wiele, „[...] niezdolni uwierzyć naprawdę, że wszelka próba samokonstytucji człowieka jest przekroczeniem konformizmu i że czym innym zgoła jest ludzka solidarność w trudzie twórczości, czym innym – prześlizgiwanie się przez życie w koleinach tępej paplaniny, w dobrodusznej atmosferze zgody, które dostępuje pełni zawsze tam, gdzie o nic nikomu nie chodzi”⁵.

Tak oto imperatyw budowania własnej tożsamości zagłuszany jest przez kulturę, która żeruje na tym, co w nas najsłabsze. Zamiast sobości, poszukujemy jakiegoś akceptowalnego społecznie obrazu Ja, uzależniając tym samym nasze być lub nie być od kaprysów kulturowych mód. Wbrew mądrości stoików, angażujemy serce w coś, co absolutnie od nas nie zależy, pogłębiając swą nerwicę i zmniejszając szansę na odnalezienie siebie. Patrzymy z niepokojem na społeczeństwo (ten jedyny trybunał prawdy), czekamy na jego werdykt i podejmujemy działanie, które uczynią zadość jego żądaniom. Jeśli wyraz „osoba” oznacza *osobność*, a więc nie rzecz pośród rzeczy, przedmiot pośród przedmiotów, lecz jakiś samodzielny, odseparowany, niezależny, własnie osobny, jednostkowy i niepowtarzalny świat, to osoba przestaje istnieć – osoba abdykuje na rzecz zewnętrznego obrazu, jaki odbija się w cynicznym lustrze społeczeństwa. Nie jest więc tak, że obraz jest jedynie nadbudowany na jakimś solidnym rdzeniu mej osobowości i jako taki stanowi rzecz przygodną, ledwie akcydentalną. Jest odwrotnie: obraz hurtowo zagarnia całość mego Ja, zagłuszając je, tłamsząc, być może nawet ostatecznie unicestwiając. „Naiwnym złudzeniem jest wiara, że nasz obraz jest zwykłym pozorem, za którym skrywa się prawdziwa substancja naszego ja, niezależna od spojrzenia świata” – pisze Milan Kundera w *Nieśmiertelności* i dodaje: „Nasze ja jest zwykłym pozorem, nieuchwytnym, nieopisanym, niejasnym, podczas gdy jedyną rzeczywistością, aż zbyt łatwą do uchwycenia i opisania, jest nasz obraz w oczach innych”⁶. Na kształt tego obrazu nie mamy oczywiście wpływu i choć próbujemy sytuację kontrolować, korygując formę i dokonując retuszy, ostatecznie jesteśmy bezradni, gdyż zbyt wiele zależy od zewnętrżności: kanony się dezaktualizują, a opinie innych ludzi bywają niepochlebne. Ostatecznie tracimy samych siebie.

Chęć przynależności do grupy (zamiast tworzenia wspólnoty miłości) oraz chorobliwe pielęgnowanie obrazu własnego Ja (zamiast

⁵ Tamże, s. 137.

⁶ M. Kundera, *Nieśmiertelność*, przekł. M. Bieńczyk, PIW, Warszawa 1995, s. 127.

budowania autentycznej tożsamości) widać doskonale na przykładzie fenomenu mody, przykładzie sztandarowym. Ukuta przez Leszka Kołakowskiego definicja mody streszcza się w następującym zdaniu: zwrócić na siebie uwagę swą nieprzeciętnością, pozostając jednocześnie doskonale przeciętnym⁷. Przeciwbieżność przytoczonej definicji odpowiada schizofreniczności samego zjawiska: chcę się wyróżnić, bo przecież jakiś przebłysk swej jednostkowości w sobie noszę, lecz jednocześnie wyróżnić się nie chcę, pragnąc być częścią grupy i tym samym uciec od samotności, znieść poczucie obcości świata, zyskać akceptację i społeczny status. Jest to jednak zadanie karkołomne. Kim bowiem jest to Ja, skoro wciąż musi się zmieniać, dopasowując się do zmiennych prądów mody? Czym jest ma tożsamość, skoro raz po raz przybiera inny kształt, odpowiadając na nietrwałą potrzebę chwili? Kołakowski: „[...] nie dlatego krótko tylko można być modnym bez zmiany, że moda zmienia się szybko; przeciwnie, moda zmienia się szybko dlatego, że tylko krótko można być modnym; jestem prawdziwie modny tylko przez nieokreśloną chwilę na szczycie fali; moda utwierdzając się zabija siebie własnym utwierdzeniem; to, co powszechnie modne, jest już tym samym niemodne, prawdziwie modne jest tylko to, co jeszcze nie jest modne, na chwilę przed tym, i tylko na chwilę, nim modne będzie”⁸.

4. „Kultura masowa żeruje na tym, co w nas najsłabsze” – a najsłabszy punkt współczesnego człowieka to strach przed utratą młodości, chorobą i śmiercią. Religie i systemy filozoficzno-etyczne od zawsze dokonywały ich waloryzacji, pokazując, że utrata młodości jest pożegnaniem z infantylnością i wejściem w dojrzałość, że choroba i cierpienie mogą mieć swoją wartość kataraktyczną, że śmierć jest nadzieją lepszego życia. Już Mirce Eliade, który o religii wiedział najwięcej, przekonywał, że fenomen ludzkiej czasowości, jaki leży u podstaw lęku, może być nie tyle powodem poczucia egzystencjalnego absurdu, co świadectwem przekonania, że życie jest gdzieś indziej, że nie jesteśmy z tego świata. Jeśli zaś tak, to szukamy tego, co *pozasasowe*, zbliżając się do sfery sacrum. Mity, misteria i inicjacje oraz wszelkie przejawy życia religijnego wyrażone w formule *imitatio Dei* są rodzajem niezgody na czasowość i jako takie odmawiają światu jego autonomii: to, co nas otacza, istnieje o tyle, o ile partycypuje w boskim wzorcu⁹. Religijność jednak – i tu tkwi jej jakościowe przeciwieństwo

⁷ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 139–140.

⁸ Tamże, s. 140.

⁹ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przekł. K. Kocjan, KR, Warszawa 1999.

wobec kultury masowej – nie jest próbą przekreślenia prawdy o kruchości naszej ludzkiej kondycji naznaczonej śmiertelnością: religijność stanowi najwyższą próbę nadania tej kruchości sensu. Starość, choroba i fizjologiczny proces umierania, śmierć i rozpad ciała są faktami nieskrywanymi. Sugestywne obrazy antropologicznych opisów (jak choćby przekazana przez Bronisława Malinowskiego relacja z eks-humacji i rytualnego krojenia zwłok na Triobriandach) w sposób bezsporny mają ukazać prawdę o naszej skończoności. Sobomość opiera się na prawdzie. Swą jednostkową tożsamość mogą zatem odnaleźć na przecięciu dwóch perspektyw, tj. perspektywy nieuchronności swego końca oraz perspektywy sacrum. Mówiąc krótko: być sobą oznacza tu pozwolić, by wybrzmiała częśćka tej boskości, co w nas zamieszkuje, rozumiejąc jednocześnie dramatyczną prawdę, że częśćka ta ukryta jest w czasowej, a więc śmiertelnej istocie ludzkiej.

We współczesnej cywilizacji Zachodu dyskomfort, jaki pojawia się w momencie, gdy uświadamiamy sobie, że nasze ciało rozpadnie się i zgnije, powoduje jednak, że czym prędzej chcemy tę prawdę wymazać z pola naszej świadomości. Ciało, któremu na co dzień nauczyliśmy się tak bardzo dogadzać i które z uwagi na niedowład umiejętności życia wewnętrznego jest jedynym bodaj wskaźnikiem kierunkowym naszej tożsamości, stanowi przecież to, co dla nas najdroższe. O ile więc człowiek wspólnot tradycyjnych stoi twarzą w twarz ze swą śmiertelnością, którą próbuje zrozumieć i którą w mitycznej partycypacji chce przekroczyć, o tyle człowiek współczesny jako niezdolny do odkrycia metafizycznego wymiaru egzystencji ucieka przed czasem i śmiertelnością w nowoczesne formy życia pozaczasowego (czas robienia zakupów, czas seriali telewizyjnych, czas spędzany w *fitness-clubie*), które jako takie mają go wyrwać z linearnej czasowości prowadzącej do śmierci, dając tym samym poczucie nieśmiertelności¹⁰. W tym sensie rozrywka jest już nie tylko prowizoryczną odpowiedzią na niemożność refleksji i spotkania, lecz także – i może przede wszystkim – stanowi rozpaczliwy sposób poradzenia sobie z czasowością: skoro nie umiemy popatrzeć śmierci w oczy, narokotyzująca rozrywka stworzy iluzję jej nieobecności.

Andrzej Stasiuk, który w przenikliwy sposób przygląda się współczesności, określa dzisiejszą kulturę jako instytucję „wampiryczną”, istniejącą jak zombi: zamiast pomagać egzystencji i określać jednostkę, wysysa z nas energię po to, by sama mogła istnieć, zarabiać, powielać się i regenerować. Kultura opiera się na iluzji, kłamstwie („które nie jest lingwistycznym kłamstwem tylko kłamstwem ist-

¹⁰ Zob. tamże.

nienia”) i wartościach nieistniejących, lecz wmawianych nam tak, że zamieszkują w naszych głowach w sposób obsesyjny, jak obsesja zdrowia i chudości. „W Hamburgu poszedłem po południu na spacer do parku i myślałem, że mnie kurwa stratują. Nie było ani jednego spacerującego! Wszyscy w tych strojach, wszyscy chudzi jak kościotrupy i myślę: gdzie ja jestem? Atak szkieletorów! A ja chciałem się przejść niespiesznie, wypić piwo, będąc nieco grubym. Czułem się dyskryminowany. Poszedłem stamtąd”¹¹.

Czym zatem jest ta obsesja? Jest prostym odpryskiem naszej fundamentalnej nieumiejętności przyjęcia prawdy o skończoności, jest rudymenarnym brakiem zgody na dyskomfort, niewygodę, ograniczenia, jest w końcu głęboko zakorzenioną niezdolnością, by ból stał się ścieżką doskonałości, by cierpienie czyniło lepszym. Nie chodzi naturalnie o pochwałę masochizmu, lecz najpierw i przede wszystkim o zwykłą akceptację ludzkiej kondycji, a także – być może – o moralną próbę wykorzystania nieuchronności losu jako środka prowadzącego ku dojrzałości i szlachetności. Kultura analgetyków, zgodnie z określeniem Kołakowskiego, jest kulturą chronicznego poszukiwania środków przeciwbólowych na wszelkie dolegliwości: fizyczne, moralne, duchowe, międzyludzkie. Zamiast więc prawdy istnienia oraz odwagi stanięcia przed tą prawdą, odurzamy się specyfikami, jakie w reklamach proponują nam kosmetolodzy, farmaceuci i specjaliści od pop-duchowości. W tym sensie Stasiuk zdaje się ujmować istotę rzeczy, a jego sugestywnie naszkicowany obraz mówi więcej niż naukowe analizy socjologów: „To nieznośne uczucie, kiedy biegnie na ciebie tłum obsesjonatów, że będą nieśmiertelni! Że śmierć zabiegają. Ohydne. Gatunek ludzki całkiem stracił godność. Z własną śmiercią sobie nie potrafi poradzić. Zabiegać ją chce. Koniec człowieczeństwa! Ta cywilizacja zdrowia oraz nieśmiertelności jest cywilizacją śmierci. Bo nie potrafi podjąć wyzwania, nie potrafi podjąć tego ludzkiego wysiłku i spotkać się z prawdziwym przeznaczeniem. Zabiegamy się. A potem botoks sobie wstrzykniemy, kupimy nerkę od rozstrzelanego Chińczyka i wszczepimy. Nie ma heroizmu, nie ma ludzkiego losu, wszystko jest skłamane. Brniemy w totalne zafałszowanie”¹².

5. Wydaje się, że zafałszowanie to obejmuje hurtem także religię i moralność. Niezdolność do kontemplacji, brak wiedzy religijnej, obojętność na biedę i zło świata są prawdami świadczącymi o zwyczajnym

¹¹ *Idę, będąc nieco gruby*, z Andrzejem Stasiukiem rozmawia Dorota Wodecka, „Gazeta Wyborcza” 2009.09.11.

¹² Tamże.

braku zainteresowania sprawami ducha w czasach konsumowania i mnożenia rozrywek. Owszem, bierzemy nieraz udział w nabożeństwach, lecz kościelne praktyki nie są prostymi synonimami wiary czy duchowości. „Praktyki kościelne” są jedynie znakiem zewnętrznej postawy, przywiązania do formy i rytualizacji. Jesteśmy *de facto* niewieźrący, bo zarówno na co dzień, jak i w wyjątkowych momentach życia, nie dostrzegamy tego, co nadprzyrodzone. Dokonując wyborów, podejmując decyzje, projektując nasze bycie, planując przyszłość, określając strategię własnej egzystencji, zamykamy się w skończonym świecie, nie biorąc w ogóle pod uwagę wymiaru wertykalnego. Jeśli więc sacrum nie jest dla nas żadnym punktem odniesienia, słusznie rodzi się pytanie, skąd biorą się przejawy życia religijnego. Można sądzić, że są one prostą odpowiedzią na głos naszego mieszczańskiego sumienia.

Religijność jest fasadą, która ma pokazać, że jesteśmy w porządku. Cóż bowiem prostszego w zagłuszeniu sumienia niż udział w niedzielnym nabożeństwie? Czysta rytualność, jaka towarzyszy naszym pustym gestom, i słowa modlitwy, z których nic nie rozumiemy, nie mają oczywiście żadnej mocy, by uczynić nas choć trochę lepszymi. Religijny folklor jako kwintesencja czystej formy wystarczy jednak, by poczuć się dobrze i być zwolnionym z obowiązku myślenia o bliźnim. Mając poczucie bycia w porządku, chcemy zagarnąć dla siebie jak najwięcej i wygodnie urządzić swój mały świat niezmacony obrazem biedy i zła, nieczuły na potrzeby drugiego. Zamiast sobości – mozolnej drogi, by w bólu i trudzie budować prawdę swej jednostkowości – stajemy na straży „makowych cnót”, które nakazują tyle tylko moralności i wysiłku czynienia dobrze, by leżąc już w wygodnym łóżku i ciepłej pościeli żaden głos sumienia nie mącił naszego spokojnego snu. W tym sensie głos Nietzscheańskiego Zaratustry zdaje się nie tracić swej aktualności: przyjmujemy etyczne normy i przykazania religijne jako gotowy wzór postępowania, który nie wymagając od nas wysiłku wewnętrznego zaangażowania ma nam zapewnić szacunek społeczeństwa i nagrodę w Niebie. Moralna indolencja dopomina się prostych kodeksów, które w przejrzysty sposób określić mają obowiązujące nas normy i powinności, duchowa nędza zaś religii, w której każda nasza wada zamieni się w cnotę, nasza mierność w zaletę, nasz grzech w powód do chwały. Tak oto religia jest przedmiotem użycia, instrumentalnie wykorzystywanym po to, by robić sobie dobrze, gdy nie stać nas na heroizm stanięcia w prawdzie przed samym sobą.

Warunkiem sobości jest odwaga: odwaga podjęcia ryzyka utraty swej małej stabilizacji, odwaga utraty przekonania o tym, kim się jest. Etyczna doskonałość, dzięki której odnaleźć mogą swe prawdziwe Ja, oznacza w tradycji biblijnej to, co całkowicie inne; hebrajskie *kadosz*,

tłumaczone jako „świętość” oznacza bowiem *inność*: rzeczywistość sacrum jest fundamentalnie inna niż profanum, podobnie jak całkowicie inny jest Bóg, lecz także ja wezwany do świętości powinienem dążyć do tego, co radykalnie inne, tzn. powinienem nie tylko przekroczyć społeczne normy i stereotypy, przyzwyczajenia i sztampy, marzenia i cele, powinienem nie tylko przekroczyć wymiar moralnych powinności oraz tego, co przyzwoite i społecznie akceptowalne, lecz także – poprzez autentyczne zaangażowanie swego serca w poszukiwaniu tożsamości – powinienem przekroczyć swą *ontologiczną* kondycję. To samo zresztą dotyczy etyki świeckiej, gdyż każdy moralny wybór jest niejako stwarzaniem moralności od nowa, jest początkiem inności. Z tego względu kodeks mieszczańskiego etosu jest absolutnie przeciwbieżny: *kadosz* zostaje zastąpione społecznym uznaniem (społecznym statusem, szacunkiem), a stanięcie w obliczu *numinosum* – pierwszym miejscem w kościelnej ławce przeznaczony dla darczyńców. Mieszczańskość jako kategoria społeczna i postawa etyczna cechuje się całkowitym konformizmem i próbą zachowania środka między skrajnościami ludzkich postaw, zachowań i przekonań. Jednakże chęć osiągnięcia spokoju i wygody, z dala od gwałtownych sztormów i meandrów ludzkich dróg, dokonuje się kosztem sobości, tj. kosztem prawdy bycia i autentycznej egzystencji z jej intensywnością i dramaturgią. Szkicując obraz mieszczańskiego społeczeństwa, Hermann Hesse pisze: „Koszt intensywności zyskuje stabilizację i pewność, zamiast opętania Bogiem – spokój sumienia, zamiast rozkoszy – zadowolenie, zamiast wolności – wygodę, zamiast śmiertelnego żaru – przyjemną temperaturkę”. Oto kwintesencja tego, kim jesteśmy. I Hesse dodaje: „Dlatego też mieszcuch jest z natury istotą o słabej dynamice życiowej, tchórzliwą, lękającą się każdego ryzyka, łatwą do rządzenia. Z tego też powodu zastąpił władzę liczebną przewagą, gwałt – prawem, odpowiedzialność – głosowaniem”¹³.

Już Henri Bergson przypominał, że dwa są źródła moralności i religii¹⁴: z jednej strony jest głębia poszukiwań prawdy, z drugiej płycizna zadowolająca się kulturowym obrazem Ja, z jednej strony jest wewnętrzne zaangażowanie w trudzie i walce, z drugiej leniwe podporządkowanie zewnętrznosci. Tu mamy do czynienia z osobistym dramatem jednostki, tam z rozpląnięciem się w społecznych rolach; tu jest mordercza wędrówka po niepewnej drodze, tam ucieczka od odpowiedzialności; po tej stronie jest oś sumienia i osobiste wejście w sferę

13 H. Hesse, *Wilk Stepowy*, przekł. G. Mycielska, PIW, Warszawa 1999, s. 60.

14 Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przekł. P. Kostyło, K. Skoński, Homini, Kraków 2007.

sacrum, po tamtej – oś obligacji i obraz mieszczańskiego boga. Oto podstawowe dychotomie, przed którymi stoimy. Prawdziwym problemem nie jest jednak obowiązek i powinność, nakaz i zakaz, lecz – jak to ujął Paul Ricoeur – „urzeczywistnienie naszej woli bycia”. Sobość, o jaką wciąż pytamy, wymaga bowiem odpowiedzi, która leży po stronie tego, co osobiste, indywidualne, jednostkowe i niepowtarzalne, ponieważ każdy problem moralny jest precedensem i jako taki rodzi się na przecięciu tego, czym pragniemy być, i tego, czym faktycznie jesteśmy. I właśnie w tej przerwie rodzi się zadziwienie, które może być początkiem *urzeczywistnienia siebie*. Zadziwienie to jest bowiem czymś pierwotniejszym niż zadziwienie wobec rzeczy – jego przedmiotem jesteśmy bowiem my sami: „Jest to owo zdziwienie w obliczu tego rozdzwiewku, tego rozziwiewu, tej odległości dzielącej nas od nas samych i występującej pomiędzy tym, czym w głębi chcemy być, a tym, czym możemy być w określonej kulturze, w określonym społeczeństwie”¹⁵.

Oczywiście, zdziwienie to wybrzmiewa w nas nieczęsto. By bowiem wybrzmiało, potrzebne jest najpierw zwrócenie się ku sobie, tj. ku tej prawdziwej części mego Ja, które raz po raz zagłuszane jest przez zewnętrżność. Znany obraz przemian ducha, jaki w sposób symboliczny kreśli Friedrich Nietzsche, ukazuje długą drogę dochodzenia do siebie: duch staje się wiel błędem, wielbłąd lwem, lew zaś dziecięciem. Punktem wyjścia jest kultura, w której żyjemy: zakłamanie mieszczańskiego chrześcijaństwa z jego ograniczającymi zakazami, moralność narzuconych z zewnątrz powinności i obłudna obyczajowość powodują, że duch ludzki staje się niczym wielbłąd, którego tożsamość jest pokornym przyjęciem ciężaru narzuconych obowiązków. Lecz jeśli duch zrozumie swe ubezwłasnowolnienie i zapragnie wolności, przemieni się: z wielbłąda stanie się lwem, który na pustyni będzie walczyć ze smokiem tysiącletnich wartości: „Czemże jest ów wielki smok, któremu duch jako panu i Bogu ulegać nie chce? »Musisz« zwie się ów smok. Lecz duch lwa mówi »chcę«¹⁶”. I lew stwarza sobie obszar wolności, lecz jako taki nie jest jeszcze w stanie jej wykorzystać; lew umie mówić „nie”, lecz jeszcze nie potrafi mówić „tak”; umie burzyć, lecz nie umie budować; posiada wolność „od”, ale nie ma wolności „do”. Ostatecznie musi przemienić się więc w dziecko, które odnajdzie *swój świat*, które pożądać będzie *swojej woli*.

15 P. Ricoeur, *Dociekania filozoficzne a zaangażowanie*, przekł. S. Cichowicz, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przekł. S. Cichowicz i in., Pax, Warszawa 1991, s. 20.

16 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Vesper, Poznań 2006, s. 23.

Nie trzeba chyba dodawać, że nie chodzi tu o odrzucenie wszelkich wartości i skok w nihilizm. Tak jak nihilizm jest dla Nietzschego momentem przejścia, tak sam Nietzsche i jego krytyczna refleksja powinna być mostem od fałszu do prawdy, od religijności do wiary, od moralności do etyki¹⁷. Nie sposób zresztą odrzucić zupełnie to, co zewnętrzne, gdyż w tej samej mierze w jakiej absolutyzacja zewnętrzności zabija ducha, całkowite pozbycie się jej prowadzi do anarchii. Sobosć to zwrócenie się ku temu, co jednostkowe, lecz ów prymat wewnętrzności nie oznacza całkowitego przekreślenia tradycji i kodeksów, praw i obowiązków, norm i powinności, autorytetu i prawdy, gdyż zgodnie z maksymą Fiodora Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma, wszystko jest dopuszczalne”.

Nie można też zapominać, że całkowite pozbycie się zewnętrznych drogowskazów, podobnie jak przekreślenie wewnętrznej substancjalności, nieuchronnie prowadzi do paradoksów, w które uwikłał się Jean-Paul Sartre i jego projekt absolutnej wolności. Poszukiwanie własnej tożsamości dokonuje się w obszarze wyznaczonym z jednej strony przez jakieś *idem*, które niejako mnie poprzedza, oraz, z drugiej strony, przez Ja kulturowe. Nie istnieje bowiem człowiek poza światem, tak jak nie istnieje zmiana bez podłoża zmian i egzystencja, która w sposób absolutny poprzedzałaby esencję: jeśli nic mnie nie ogranicza, to nie mam jednocześnie żadnych punktów oparcia, żadnych drogowskazów i kryteriów, wszystkie wybory są więc arbitralne, dowolne i przypadkowe, równie dobre, co inne, równie prawdziwe, co nieprawdziwe, równie słuszne, co niesłuszne – i to w sposób absolutny, jak absolutna jest wolność, którą posiadam.

6. Z tego też względu pytanie o świat, w którym żyjemy, jest pytaniem zasadniczym. Mój los jest w moich rękach, lecz z drugiej strony jakiś społeczno-kulturowy biegun mego Ja jest faktem, któremu zaprzeczyć niepodobna. Ponieważ zaś biegun ten wpływa na mnie w sposób absolutnie fundamentalny, określając mnie, definiując i stanowiąc atrybutywną cechę mego Ja, myślenie o podmiotowości jest w sposób nierozzerwalny sprzęgnięte z myśleniem o byciu w świecie, o kulturze i społeczeństwie. Jaka jest ta kultura, którą tworzymy i która w nieustającym kręgu wymiany nas tworzy i kształtuje? Jakim jesteśmy społeczeństwem? „Społeczeństwo to – pisze Ricoeur – jest przede wszystkim określone przez swą technikę, technikę wytwarzania,

¹⁷ Zob. P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, przekł. H. Bortnowska, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przekł. E. Bieńkowska i in., Pax, Warszawa 1985.

technikę spożycia, technikę wypoczynku; zatem jest to społeczeństwo, które stawia sobie za cel coraz większe spożycie, które stawia sobie za cel coraz większy dobrobyt. Ale jest to także społeczeństwo, które jest absolutnie niepewne swych własnych celów oraz wartości implikowanych przez te cele”¹⁸.

Jednostronność opinii i cytatów, odwołań i interpretacji, a także negatywna ocena, jaka została tu postawiona cywilizacji Zachodu, może budzić opór, bo jakże to, zapytamy, czyż nie ma zgoła nic pozytywnego w tej współczesności, którą zamieszkujemy? Naturalnie, jest bardzo wiele. Lecz jednostronność ta pokazać ma w wyostrzony sposób rozległe bezdroża kultury po to właśnie, by uświadomić sobie na nowo prawdę przecież oczywistą, że cywilizacyjny i gospodarczy rozwój nie musi iść w parze z wewnętrznym rozwojem jednostki, przeciwnie, że dążenia te są siłami często wzajemnie się wykluczającymi. Jakże trudno bowiem budować własną tożsamość, skoro narzucającym się, choć z pewnością nie jedynym, znakiem współczesności jest hipertrofia wygody, posiadania, konsumpcji, mody, konformizmu, społecznej akceptacji, rozrywki, młodości, dobrobytu, nieśmiertelności, spokoju i przyjemności, podczas gdy tożsamość wymaga tak wiele zaangażowania i wysiłku, cierpienia i bólu, samotności i niezależności, odwagi i nieprzekupności, a nade wszystko prawdy.

Cóż począć? Pozostaje nadzieja, że krytyka (i autokrytyka) jako zdobycz europejskiego ducha będzie tą siłą, która powstrzyma unifikujące zakusy współczesnej kultury, że filozofia będzie kontynuowała swe zadanie demystyfikacji, że ludzka refleksyjność będzie puklerzem na kłamstwo i głupotę. Oczywiście, to bardzo niewiele. Istnieją jednak świadkowie mądrości, którzy nawet w okrutnych czasach pogardy umieli zachować swoje Ja. Ich postawa przekonuje, że nadzieja, o której tu mówimy, nie jest naiwnością.

¹⁸ P. Ricoeur, *Dociekania filozoficzne a zaangażowanie*, dz. cyt., s. 18.