

PANAJOTIS KONDYLIS

Melancholia a* polemika

Wstęp od tłumaczy

Chociaż Panajotis Kondylis (Παναγιωτίς Κονδύλης) należy do grona najwybitniejszych myślicieli ostatnich trzech dekad XX wieku, to jednak jego twórczość jest w Polsce nadal stosunkowo mało znana. Od kilku lat pojawiają się wprawdzie przekłady fragmentów jego tekstów¹, artykuły na jego te-

* W tym miejscu w tekście niemieckim pojawia się spójnik *und* (w greckim και), który można przełożyć na język polski za pomocą spójnika „i” lub „a”. Wydaje nam się, że treść artykułu uzasadnia użycie tego drugiego, gdyż Kondylis, ukazując związki między melancholią a polemiką, dokonuje na niektórych płaszczyznach ich konfrontacji, co lepiej oddaje spójnik „a”.

¹ Do tej pory opublikowano dziewięć przekładów tekstów Kondylisa na język polski. Zdecydowaną większość z nich wydrukowano na łamach „Studiów z Historii Filozofii” (3/2013, 3/2015, 1/2016, 2/2016). Są to przekłady rozdziału trzeciego (dwa teksty) i czwartego (cztery teksty) książki *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*, obszerny tekst o oświeceniu z trzeciego tomu książki Karla Vorländera *Geschichte der Philosophie. Neuzeit bis Kant* wydanej w 1990 r. oraz wywiad pozwalający polskojęzycznemu czytelnikowi uzyskać wgląd w całokształt podejmowanej przez Kondylisa problematyki. Wymienione przekłady są powszechnie dostępne w formacie pdf na platformie cyfrowej czasopism naukowych UMK: *Etyczne zabarwienie liberalnej utopii*: 1. *Uniwersalizm, relatywizm i tolerancja*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2013.030>; 2. *„Prawa człowieka”, chaos pojęciowy i polityczna instrumentalizacja*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2013.031>; *Gospodarka globalna, demokracja globalna i globalna walka o podział zasobów*: 1. *Globalizacja, polityka, podział*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.027>; 2. *Handel i wojna*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.028>; 3.

mat² oraz organizowane są konferencje naukowe³, ale wymienione fakty stanowią jedynie pierwsze ślady recepcji, a droga do upowszechnienia w Polsce wiedzy o jego naukowej twórczości jest jeszcze bardzo długa. Mamy nadzieję, że niniejszy przekład pozostawi jakiś ślad na tej trudnej drodze budowania recepcji twórczości Kondylisa w Polsce i będzie równie chętnie czytany, jak wcześniejsze przekłady udostępnione na platformie cyfrowej czasopism naukowych UMK, i że jego rola nie ograniczy się jedynie do arytmetycznego zamknięcia pierwszej dziesiątki przekładów.

Tekst Panajotisa Kondylisa stanowiący przedmiot niniejszego przekładu ukazał się po raz pierwszy w 1997 r. w tomie zatytułowanym *Entzauberte Welt. Der melancholische Geist der Moderne* (Odczarowany świat. Melancholijny duch nowoczesności), w wydawanej przez Michaela Krügera serii Akzente. Redaktorem tomu opublikowanego przez wydawnictwo Carl Hansen Verlag

Demokracje nie prowadzą ze sobą wojen: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.029>; 4. *Konflikt kultur czy konflikty bez kultury*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.030>; W poszukiwaniu istoty oświecenia <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2016>; O swoich dziełach i myśli swojej <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2016.024>. Prócz wymienionych tekstów istnieje jeszcze przekład Małgorzaty Łukaszewicz tekstu *Europa u progu XXI wieku* pochodzący również z wymienionej wyżej książki *Das Politische im 20. Jahrhundert...* („Nowa Europa” 2006, nr 1, s. 228–248).

² Pierwszym ważnym artykułem był tekst Iliasa Wrazasa, filozofa, poety, muzyka związanego obecnie z Uniwersytetem Wrocławskim, opublikowany pod tytułem *Nihilizm i teoria. Panajotisa Kondylisa deskryptywna teoria decyzji* na łamach „Nowej Krytyki” (18/2005), kolejnym tekst Tomasa Gabisia, germanisty i tłumacza o przekonaniach konserwatywno-monarchistycznych zamieszczony w czasopiśmie „Nowe Państwo” (3/2006). W 2015 r. w „Studiach z Historii Filozofii” (3/2015) ukazał się artykuł Falka Horsta, Konstantina Verykiosa i Lecha Zielińskiego *Obserwacja rzeczywistości a tworzenie teorii w myśli Panajotisa Kondylisa*, <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.032>.

³ Do tej pory odbyły się trzy konferencje poświęcone Kondylisowi. W pierwszej z nich (Filozofia – Kultura – Polityka międzynarodowa. Konferencja pro memoria Panajotisa Kondylis), zorganizowanej przez Instytut Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy (2 grudnia 2011 r.), wzięło udział kilka znaczących osób (Dietrich Harth, Ulrich Fröschke, Andreas Cser, Falk Horst, Anna Lazau, Gisela Horst). Niemniej fakt, że nie zaowocowała ona publikacją książkową, a ze strony polskich uczestników jedynie Lech Zieliński przedstawił temat związany bezpośrednio z myślą Kondylisa, wskazuje wyraźnie, że mamy do czynienia dopiero z początkiem recepcji Kondylisa w Polsce. Drugą, wyraźnie skromniejszą (Kultura, historia, konflikt. Filozoficzne, antropologiczne i polityczne aspekty myśli Panajotisa Kondylisa), zorganizowano 7 grudnia 2012 r. w tym samym miejscu. W październiku 2016 r. (7–8.10.2016) Katedra Filologii Germańskiej UMK we współpracy z Instytutem Filozofii oraz stowarzyszeniem *Freundeskreis Panajotis Kondylis e.V. Heidelberg* zorganizowała na UMK w Toruniu konferencję: Panajotis Kondylis: życie, twórczość, recepcja. Warto zauważyć, że we wszystkich trzech przypadkach inicjatywa wyszła od tej samej grupy osób.

(Monachium/Wiedeń) jest Ludger Heidbrink⁴. Zamieszczono w nim łącznie dwanaście artykułów, których autorzy pochylają się w sposób krytyczny nad różnymi aspektami modernizmu. W trzech z nich występuje zarówno na poziomie tytułu, jak i treści jednoznaczne odniesienie do melancholii, prezentowanej każdorazowo w powiązaniu z innym pojęciem. W obszernym artykule otwierającym tom Michael Theunissen zestawia melancholię z acedią, pojęciem opisanym szczegółowo w okresie wczesnochrześcijańskim (Ewagriusz z Pontu). W tekście umieszczonym w tomie jako siódmy Klaus Von-dung konfrontuje ją z euforią, w ostatnim zaś Kondylis z polemiką. Wspominamy ten fakt, gdyż we wstępie do tomu pojęcie *melancholia* występuje z dużą częstotliwością, co pozwala przyjąć, że jest ono kluczowym pojęciem, ustawiającym refleksję nad podejmowanymi zagadnieniami (por. Heidbrink 1997, s. 7–15). W tej refleksji zarówno tekst otwierający tom, jak również, a może przede wszystkim, ostatni artykuł mają szczególne znaczenie. Warto pamiętać zatem, że redaktor tomu „udzielił” Kondylisowi ostatniego słowa w dyskusji nad podejmowanym zagadnieniem. Ważę tłumaczonego tekstu uwidacznia również fakt opublikowania go po śmierci Kondylisa także w języku greckim. Jednak nie sam fakt publikacji jest tu najistotniejszy, bo przecież wiadomo, że Kondylis bardzo często wydawał swoje prace równoległe w języku niemieckim i greckim, więc i ta publikacja dziwić nie może. Godne podkreślenia jest jednak to, że artykuł ten dał tytuł całemu tomowi (ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΕΜΙΚΗ. Δοκίμια και μελετηματα⁵) zawierającemu łącznie dziewięć esejów i studiów Kondylisa poukładanych według daty ich publikacji. W tomie tym, do którego wstęp napisał Reinhard Koselleck⁶, wspomniany tekst opublikowano jako siódmy w kolejności (por. s. 173–193).

Ponumerowane przypisy pochodzą od tłumaczy i mają z jednej strony ułatwić zrozumienie przekładu, z drugiej zaś zakotwiczyć go w całości twórczości Kondylisa.

⁴ W tym miejscu serdecznie dziękujemy prof. Heidbrinkowi za udostępnienie skanu części książki oraz dr. Falkowi Horstowi za późniejsze jej przesłanie.

⁵ Dziękujemy prof. Iliasowi Wrazasowi za wykonanie skanów i udostępnienie nam fragmentów tej książki.

⁶ Reinhard Koselleck miał okazję poznać osobiście Kondylisa i jakoś jego pracy, gdyż poprosił go o opracowanie dwóch haseł (Reaktion und Restauration oraz Würde, dignitas) do ośmiotomowego dzieła *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* wydanego w latach 1972–1997. Koselleck uważał, że hasła opracowane przez Kondylisa należą do najlepszych. Vgl. Koselleck, 2007, s. 1–14.

Melancholia a polemika

Mówiąc o związku zachodzącym między melancholią a polemiką, myślimy przede wszystkim o takich wytworach historii myśli inspirowanych krytyką społeczną i kulturową, ale też antropologią, w których nastawienie pesymistyczne nie wywołuje paraliżującej rezygnacji lub ostatecznego pożegnania ze sprawami tego świata, lecz przede wszystkim pełni funkcję intelektualnej broni, tzn. służy artykulacji i zaspokojeniu woli władzy. Mimo że przejście od problematyki indywidualnej, psychologicznej do melancholii na płaszczyźnie kulturowej i socjopolitycznej w żadnym wypadku nie przebiega po linii prostej, musimy najpierw podkreślić kilka aspektów tej pierwszej, gdyż w nich właśnie uwidacznia się w sposób bardziej bezpośredni tło antropologiczne, na które w ramach wprowadzenia chcielibyśmy zwrócić uwagę.

Pod pewnym – ale tylko pod pewnym – względem przewija się sam wątek mentalny przez obie płaszczyzny, tzn. struktura i sposób współoddziaływania decydujących wartości wykazują na obu płaszczyznach podobieństwa. Podobieństwo nie polega wyłącznie na tym, że zjawiska z dziedziny antropologii lub psychologii indywidualnej nagle przekształcają się bezpośrednio w skuteczne siły o określonej treści oddziaływujące na kulturę i historię myśli, lecz przede wszystkim na tym, że te ostatnie są w swym działaniu tym skuteczniejsze, im większym dysponują oparciem w antropologii i psychologii indywidualnej. W obliczu wielowymiarowości stawianych tu pytań nie musimy ograniczać indywidualnego, psychologicznego rozumienia melancholii do rozstrzygnięć psychopatologii. Z drugiej jednak strony nie można pominąć również faktu, że melancholia jako psychoza maniako-depresyjna stanowi ekstremalną intensyfikację fundamentalnych, przeciwstawnych i zarazem komplementarnych zjawisk tzw. normalnego życia psychicznego z jego powszechnie znanymi ciągłymi wahaniami i ambiwalencją. Wszystko to zatem, co w związku z powyższym jest zjawiskiem wszechobecnym, ma swoje źródło w wewnętrznych warstwach struktury człowieka: nie ma pełnego rezygnacji pesymizmu oraz optymizmu z towarzyszącym mu aktywizmem bez niechęci i chęci, bez strachu i woli władzy. Owo różnorodne mieszanie się postaw pesymistycznych i aktywistycznych, które w dalszym wywodzie chcemy przeanalizować na podstawie sztandarowych przykładów z historii myśli, opierają się z kolei pod względem antropologicznym na możliwości różnego krzyżowania się wielkości pierwotnych, chociaż ich treść ideowa jest każdorazowo uwarunkowana kulturowo i dlatego też podlega dużym zmianom.

Melancholia, tak jak świadomość, charakteryzuje się intencjonalnością: melancholia związana jest zawsze z czymś – obojętnie, jakiej odpowiedzi udzieli się na (bezwocne) pytanie, czy to „coś” wywołuje melancholię lub czy spełnia li tylko funkcję wyzwalającego ją bodźca. Intencjonalność melancholii oznacza, że odniesienie do procesów rozgrywających się poza podmiotem melancholijnym musi być zawsze obecne, nawet jeżeli sam melancholik twierdzi, że spalił za sobą wszelkie mosty łączące go ze światem. W tym przypadku ze zrozumiałej przyczyny psychoekonomicznej podważone zostaje lub rozpływa się w powietrzu owo intencjonalne coś melancholii, bo przecież jeżeli „wszystko traci sens i wartość”, to znaczenie traci w całości także owo wspomniane coś, tonąc w oceanie melancholijnej obojętności. To coś przestaje być uznawane i traktowane za godne, by stanowić główne źródło nieszczęścia. Pod tym względem uczuciowe wniknięcie i tematyczne poszerzenie melancholii przynosi ulgę. Przez pozbawienie świata sensu i wartości melancholik dokonuje zemsty na tym intencjonalnym czymś, będącym dla niego odniesieniem dla swojej melancholii. Ale w takim stanie psychicznym nie ma poza sensem i bezsensem jakiegokolwiek trzeciej alternatywy. Bezsens definiujemy zresztą nadal przez nawiązanie do sensu (czyli pośrednio także do owego intencjonalnego czegoś) lub oceniamy w kategorii możliwości wynikających z sensu i tęsknoty za nim. Pod tym względem nawet agresywne odrzucenie tej możliwości przez melancholika nie zmienia tu niczego.

Spokojny, rozważny wgląd w obiektywną bezsensowność przy jednoczesnym zrozumieniu subiektywnej konieczności sensu nie jest jednak sprawą, którą mógłby się zająć sam melancholik jako taki.

Owo intencjonalne coś melancholii jest tym samym stale obecne w mentalnym świecie melancholika, niezależnie od tego, w jakiej postaci występuje, stając się, o ile można się tak wyrazić, duchem wyłaniającym się z ducha melancholijnej struktury i punktem zwrotnym jej zmiennych nastrojów. Owa zmiana, szczególnie interesująca dla omawianego tu zagadnienia, oscyluje między dwiema sytuacjami, dającymi się w czystej formie opisać w następujący sposób: Po pierwsze, porażka w staraniach o owo intencjonalne coś przeradza się w nieustające zarzuty wobec samego siebie i dręczące poczucie winy; daremne poszukiwanie tego czegoś lub jego utrata rodzi niepewność w odniesieniu do własnej tożsamości czy też obawę utraty własnego ja. Owo coś – czy też świat jawiący się jako ciągłe przypominanie sobie tego czegoś – przytłacza prawdziwe ‘ja’ człowieka. Może jednak wystąpić sytuacja odwrotna: ‘Ja’ broni się i obraca przeciwko wrogiemu odtąd temu czemuś lub całemu wrogiemu światu, przypisując im mniejsze znaczenie i jednocześnie

dowartościowując w ten sposób samego siebie. Wówczas „ja” człowieka czuje się wartościowe, ważne oraz jednocześnie uprawnione do przeprowadzenia ataku na to, co pozbawione jest wartości i przytłacza. W przypadku psychozy to spektrum wyraża się w postaci przejścia depresji w manię. Opisany proces jest również rozpoznawalny w zwyczajnych sytuacjach w historii myśli, w których często dokonuje się przejście od twierdzeń i postaw pesymistycznych do powszechnej woli działania, a nawet jeśli dominujące jest nadal pozostawanie na pierwszym etapie, to i tak towarzyszy jemu pewność, że zmiana nastąpi.

Dzięki temu samemu mechanizmowi psychoekonomicznemu, pozwalającemu, jak wcześniej zauważyliśmy, przez pogłębienie czy uogólnienie pojęcia melancholii pozbyć się ciężaru, staje się również możliwe uniknięcie rodzącej strach możliwości porażki doznanej ze strony tego intencjonalnego czegoś w taki sposób, że znaczenie tego czegoś z góry podlega relatywizacji. Ta relatywizacja wszystkiego i wszystkich może przy tym pełnić funkcję zasłony dymnej, pozwalającej danej osobie uniknąć deklaracji czy to wobec innych, czy wobec siebie samego, że ta relatywizacja dotyczy wyłącznie tego konkretnego czegoś. Doświadczenie własnej bezsilności nie następuje wówczas w formie melancholii po porażce spowodowanej przez to coś, lecz jest próbą uniknięcia porażki przez wcześniejsze melancholijne zdystansowanie się od niego. Istnieje jednak jeszcze trzecia możliwość, mianowicie melancholia pojawiająca się w momencie osiągnięcia wszystkiego lub bezpośrednio po nim. Nie chodzi tu tylko o wewnętrzną pustkę odczuwalną wtedy, gdy człowiek po realizacji najwyższych celów chwilowo pozostaje bez nowych planów. Równie silnie oddziałuje w takiej sytuacji poczucie własnej bezradności, mającej tym razem źródło w świadomości, że władza zdobyta w efekcie realizacji określonych celów musi, jak każda inna, pozostać względna, czyli cały czas pozostawać w walce z oporem sił przeciwnych. Odkrycie to jest szczególnie kłopotliwe, gdy dokonuje się go w odniesieniu do obszaru, co do którego sądzono, że panuje w nim powszechna zgoda. Proces relatywizacji intencjonalnego czegoś zaczyna się więc od nowa, choć tym razem w innej perspektywie. Teraz wiadomo, że nie wszystko spotyka się z uznaniem ogółu i że życzeń nie da się spełnić bez ograniczeń czy modyfikacji. W momencie, kiedy sukces osiąga apogeum, wraz z towarzyszącym wzrostem samoświadomości, uwagę zaczyna się coraz bardziej kierować na wszystkie przeciwności, tym bardziej, że od tej pory przeciwnicy jeszcze bardziej przeszkadzają i prowokują oraz jeszcze trudniej ich tolerować niż wcześniej. Poczucie bezsilności i melancholię z bezsilności może dlatego odczuwać nawet najpotężniejszy człowiek, jeżeli swą władzę ocenia świadomie bądź nieświadomie w kategoriach

wszechwładzy. Tylko Bóg Wszechmogący nigdy nie popada w melancholię i w żadnym wypadku nie da się go przedstawić jako postaci melancholika, chociaż jak podają wiarygodne źródła teologiczne i On z drugiej strony potrafi wybuchnąć gniewem. Wyobrażenie Boga wskazuje wyraźnie, że wszechmoc można określić jako przeciwieństwo melancholii.

Gdy perypatetycy poczynili uwagę, powtarzaną często od tamtej pory, że wszyscy potężni ludzie na tym świecie, niezależnie od zakresu ich działalności są melancholikami, implikowali zatem, być może nie uświadamiając sobie nawet tego, że dystans między władzą i wszechwładzą może być jeszcze dokuczliwszy niż dystans między bezsilnością a władzą. Tak rozumując, poczucie bezsilności opanowuje ostatecznie każdorazowo konkretną rzeczywistość władzy, a melancholia swym czarnym płaszczem okrywa bez wyjątku zarówno tych, którzy posiadają władzę, jak i tych, którzy jej nie mają. Tych pierwszych dlatego, bo nie posiadają wszechwładzy, tych drugich, dlatego, bo nie posiadają władzy. Wszystkie omówione przypadki (melancholia bez próby zmiany i bez porażki, melancholia spowodowana nieudaną próbą, melancholia pojawiająca się po udanej próbie zmiany) świadczą o głębokim wewnętrznym związku melancholii i bezsilności na każdym poziomie. Poczucie bezsilności stanowi drugą stronę żądy władzy – w przeciwnym razie nie byłoby ono tak bolesne i nie zostałoby w ogóle zauważone. Dlatego też melancholia może przerodzić się w walkę i polemikę, analogicznie jak poczucie bezsilności w dążenie do władzy. Oczywiście ta podwójna przemiana stanowi jedynie możliwość, nie zaś wszechobecną konieczność. W tym miejscu intryguje jednakże wyjątkowo częsta realizacja tejszej możliwości. Uwidacznia ona z innej perspektywy ten sam stan rzeczy, który ujawnia się w rozwoju depresji przechodzącej w manię lub w podobnych postaciach mieszczących się w granicach normy. Melancholia jest więc wymuszoną zewnętrznie lub wewnętrznym rezygnacją z realizacji żądy władzy i jednocześnie miejscem buzujących emocji, prowadzących w końcu do nagłego, ale jednak przewidywanego wybuchu tejszej żądy. Gdyby melancholia – właśnie ona – nie miała janusowego oblicza, to nie mogłaby służyć, choćby w formie pesymizmu antropologicznego lub kulturowego, za przedsiónek do bardzo konkretnych i dynamicznych konfrontacji z określonym stanem rzeczy w danym momencie dziejowym.

Po tym wprowadzeniu jest już raczej jasne, na czym polega związek między antropologicznym, indywidualno-psychologicznym i kulturowo-intelektualnym rozumieniem melancholii. Intencjonalność melancholii jest wszechobecna i potrafi wydobyć na światło dzienne swoje ewentualne ukryte

odniesienia oraz utworować drogę do podejmowania działania. Wspólny duży mianownik wymienionych poziomów dotyczy zatem ogólnej struktury i potencjału rozwojowego tego fenomenu, nie zaś zmiennych treści, w których się urzeczywistnia. Podstawowe rozróżnienie pojęciowe między formą aktów psychicznych i treścią konstruktów myślowych wyjaśnia znany i zarazem wiele mówiący fenomen, wskazujący na fakt, że nie ma żadnego koniecznego związku między pesymizmem lub optymizmem jako subiektywną dyspozycją człowieka i pesymizmem lub optymizmem w postaci określonej postawy światopoglądowej. Ludzi uchodzących z natury za pesymistów bądź optymistów (o ile można w ogóle posłużyć się tu takimi abstrakcjami charakterologicznymi) można znaleźć we wszystkich możliwych systemach filozoficznych, religijnych i politycznych. Merytoryczne założenia ideologiczne danego nurtu nie są więc wypadkową usposobień psychicznych podmiotów dany nurt reprezentujących czy jakąś formą bezpośredniego przeniknięcia tych usposobień do nich. Mimo to podmiot niebędący melancholikiem i w związku z tym niemający opisanej struktury psychicznej charakterystycznej dla fenomenu melancholii, może tę samą strukturę zaszcześcić do określonego tworu ideowego, przy czym jego konkretna treść dopasowywana jest do danych sytuacji i okoliczności historycznych oraz osobistych preferencji, a czasem może być również konsekwencją przypadku. Wspomniany podmiot przyswaja sobie tę strukturę w odpsychologizowanej postaci ze względu na to, że zezwala ona na przemianę pesymistycznego punktu wyjściowego w ukierunkowane polemicznie aktywne działanie. Przyjmuje on pesymistyczny punkt wyjściowy, gdyż jego przeciwnik czy wróg broni pozycji optymistycznej. Sytuacja wyjściowa może być jednakże również odwrotna.

Polemika mająca swe źródło w pozycji pesymistycznej, jest jedynie jedną z wielu postaci polemiki, pesymiści z natury nie są nastawieni bardziej polemicznie niż optymiści. Ale w tym miejscu interesuje nas wyłącznie ich przypadek.

Istnieje niejako aprioryczny powód, dlaczego pesymizm (tak samo jak optymizm), gdy tylko uzyska w spektrum kulturowo-intelektualnym w jakimś stopniu postać teoretyczną, rozumiany jest polemicznie i musi przejąć określone zadania. Pesymizm i optymizm powstają wewnątrz konkretnej sytuacji człowieka, więc nie mogą być miarą, za pomocą której dałoby się spojrzeć na sytuację z zewnątrz i ocenić ją w sposób holistyczny raz na zawsze. Jako fenomeny częściowe są definiowane na tle szerszej rzeczywistości przez odróżnienie od innych fenomenów. Ich autodefinicja zawiera czy wyraża wprawdzie często opinię o szerszej rzeczywistości, jednakże formułuje się ją

dla jej zawężonego wycinka, pozwalającego na zajęcie określonego ograniczonego miejsca.

Nie ma pesymizmu bez ukrytego odniesienia do lepszej rzeczywistości, czy to minionej, czy to oczekiwanej. Żaden optymizm nie wydaje się sensowny, jeżeli nie ma na celu poprawy określonych stanów zdiagnozowanych jako wadliwe. Jeżeli zaakceptujemy sytuację człowieka taką, jaka była i jest, bez najmniejszego marzenia o jakiegokolwiek zmianie i bez najmniejszej obawy przed możliwymi zmianami czy bez nadziei na nie, zbyteczna staje się każda postawa pesymistyczna i optymistyczna. To oznaczałoby jednak marazm świata w oczach nieskończonego intelektu. W egzystencjalnej przestrzeni życia ludzkiego występują zawsze obawy, nadzieje oraz pozytywne i negatywne ocenianie wartościujące, wyrażane nie tylko w charakterze oddziaływania, lecz także bodźca wewnętrznych translokacji i przemian.

Pesymizm i optymizm, mimo prawa do monopolizacji indywidualnych obrazów rzeczywistości, nie mogą przez ich rozgraniczenie zwracać uwagi na to, co znajduje się po drugiej stronie granicy. Powyższy wywód potwierdza, choć nie taki był jego zamiar, że pesymizm i optymizm zdane są na siebie, funkcjonując w jednej szerszej przestrzeni. Jest ona synonimem wielowymiarowej sytuacji człowieka, którą chciałyby objąć holistycznie z zewnątrz, ale nie może, gdyż to oznaczałoby wyeliminowanie jednego z nich. To, co odnosi się ogólnie do sytuacji człowieka, dotyczy również każdej epoki historycznej, każdego momentu w dziejach. W każdej epoce i każdym momencie historycznym kondycja człowieka ujawnia się w wielości wszystkich jej aspektów, niezależnie od tego, który z nich w określonym momencie jawi się jako dominujący. Zarówno pesymistyczne, jak i optymistyczne elementy można więc znaleźć w każdej kulturze i w każdym czasie, niezależnie od tego, czy w ramach określonego tworu myślowego pełnią funkcję komplementarną lub kondensują się w ramach oddzielnych, konkurujących konstruktów. Tak zwane epoki pesymizmu czy epoki optymizmu, o których mowa jest najczęściej w ich skrótowych, hasłowych opisach definiujących określone epoki w historii myśli, są w gruncie rzeczy fikcjami, a u ich podstaw leży bardzo selektywne i jednostronne potraktowanie materiału źródłowego. Poza tym służą one periodyzacji wykazującej każdorazowo konotacje polemiczne. Równoległa lub mieszana obecność najróżniejszych elementów w każdej epoce umożliwia czasem nieprzewidziane zmiany pozycji w spektrum myślowym, wielokrotne stosowanie tej samej myśli lub następstwo różnych myśli w imię tego samego podmiotu indywidualnego lub zbiorowego.

Po tym przypomnieniu o związku zachodzącym między pesymizmem i optymizmem w kondycji człowieka – związku tak samo koniecznym z perspektywy antropologicznej jak wielopostaciowa koegzystencja niechęci i chęci, strachu i żądzy władzy – przyjrzyjmy się pierwszemu elementowi, który ujmiemy w kulturowej i intelektualnej postaci melancholii w opisanej wyżej dychotomicznej strukturze. Dokonane już rozróżnienie melancholii w ujęciu indywidualno-psychologicznym i kulturowo-historycznym może nas ustrzec przed niewłaściwym psychologizowaniem. Najważniejszą istotą pesymizmu jest odwrócenie się plecami od społeczeństwa lub konkretnych ludzi z jednoczesnym utrzymaniem płaszczyzny odniesienia do nich. W tym odwróceniu się i przez nie występuje więc w jedności jako rezygnacja z działania i jako akt w jednym. Odwrócenie się nie jest nieme, nawet jeśli ten, który wycofuje się ze społeczeństwa, milczy. Sygnalizuje ono bowiem, co należy sądzić o tym, od czego się mentalnie lub też społecznie odcinamy i zawiera jednocześnie wezwanie do zmiany tego, co nie ma wartości, przeprowadzonej w taki sposób, by warto było powrócić do sytuacji sprzed odwrócenia się.

Melancholijny eskapizm postulujący ucieczkę z tego świata jako wyraz wierności lepszemu światu i wyższemu ideałowi potrafi do tego stopnia podnieść napięcie między rzeczywistością a ideałem, że powstaje stan wybuchowy, który w praktyce musi się jakoś rozładować. Nie zawsze proces ten prowadzi od melancholii do buntu – quasi w postaci przekształcenia się stadium depresyjnego w maniakalne. Wspomniane napięcie może przybierać wiele form, osiągać różną intensywność i zależy od tego, czy melancholik jest jedynym mówiącym w swoim imieniu czy też, pozostając wprawdzie (autonomiczną) jednostką, reprezentuje powszechnie obowiązujące normy albo czy dąży do zjednoczenia swych sił z siłami określonej zbiorowości w celu usunięcia rozdźwięku między rzeczywistością a ideałem. Owo usunięcie rozdźwięku następuje przez jego narzucenie na płaszczyźnie społecznej.

Aby proces ten lepiej zobrazować, dokonamy wyboru trzech typów idealnych z bogatego zbioru typowych melancholików czy też pesymistów odgrywających dużą rolę w historii kultury i myśli. Dandys uważa się za doskonałą, wysublimowaną i absolutnie niepowtarzalną indywidualność, a przygnębienie jest ceną, którą musi zapłacić za tę doskonałość i niepowtarzalność – jednak tej ceny nie płaci z jakimś oporem czy jękiem. Przygnębienie i apatia mogą oznaczać wprawdzie wewnętrzną mękę lub wędrówkę na krawędzi przepaści, ale są one symbolem wybrańca i tytułem szlacheckim – przede wszystkim jednak to wyraźna cecha dystynktywna dandysa, za pomocą której chce się on odróżnić od ogółu niezdolnego do tak wysublimowanych

uczuc. Melancholijny habitus obejmuje elity społeczne i w związku z tym nie ma potrzeby, by go ukrywać. Uchodzi on za zjawisko towarzyszące, kwintesencję indywidualnej doskonałości, wystawiany jest więc na pokaz, by stał się swoistym zwierciadłem trzymanym przed nosem zwykłego ludu, w którym ten ma oglądać swoje przeciwieństwo. Jeżeli ta prowokacja ma być skuteczna, nie może powstać wrażenie, że melancholia to zwykła słabość charakteru lub ucieczka przed siłami wymagającymi raczej hartu ducha niż wysublimowania. Dlatego wkracza na scenę w agresywnej odsłonie, wchodząc w kostium ciętej ironii, wprawdzie ironii brylującej i błyszczącej, ale pozostającej na stałe w tle. Melancholia uwidacznia się więc dopiero na tle ironii. Podobnie jak melancholia traci na swojej jakości, by przeobrazić się chociażby w złość czy protest, tak również ironia przybiera patologiczną postać cynicznego awanturnictwa. W wyniku tej kombinacji powstaje postać współczesnego krytyka kultury, działającego w charakterze publicysty, dającego się uchwycić jako wulgarna odmiana współczesnego dandysa epoki demokracji masowej⁷.

Inną postacią różniącą się od dandysa, bywalcy salonów stroniącego od społeczeństwa, jest pustelnik rozczarowany kierunkiem, w którym podąża współczesny mu świat. Odkrywa on mądrość w pielęgnowaniu swojego ogrodu lub jako asceta i prorok wycofuje się na pustynię, skąd grzmi przeciw grzesznym zmianom zachodzącym w życiu swojego narodu. Odpowiednikiem melancholii nie jest już w tym przypadku kulturowana wieloznaczna ironia, lecz ukierunkowany sarkazm urastający do świętego gniewu, bo miejsce swobodnego amoralizmu dandysa zajmuje tutaj moralizm – rygorystyczny, zawsze czujny i głęboko nieufny. Jeżeli przyjmuje się, że własne pozycje etyczne mają charakter absolutny, to każdy kontakt z konkretną rzeczywistością wywołuje zwątpienie, a zaraz po przejściu od melancholii do zwątpienia następuje przejście od zwątpienia do agresji. Do takiego rodzaju agresji uprawniony jest wyłącznie ten, kto uważa, że przyczyna zwątpienia nie obciąża jego sumienia. Dlatego dopóki prorok pozostaje prorokiem, tzn. dopóki większym uczuciem darzy pustynię aniżeli chaos polityki, dopóty nie jest w stanie znaleźć prawdziwych towarzyszy, chcących podążać tą samą

⁷ Pojęcie demokracji masowej jest jednym z kluczowych pojęć stosowanych w pracach Kondylisa. Według niego w wyniku procesów prowadzących do zmięszczenia liberalizmu, jego miejsce zaczyna zajmować demokracja masowa. Tym zagadnieniom poświęcił m.in. cały czwarty rozdział w swojej pracy *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, w podtytule której ono występuje. Również w późniejszych pracach pełni ono ważną funkcję (por. rozdz. I w książce *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, zatytułowany *Polityka światowa w epoce demokracji masowej*).

drogą, a właściwie w ogóle nie chce ich mieć. Głos jedyne go słusznego poglądu jest lepiej i wyraźniej słyszalny, gdy jest wypowiedzany przez tę jedną właściwą osobę.

W tym miejscu rozchodzą się drogi samotnego proroka i politycznego rewolucjonisty zmuszonego szukać w swoim działaniu społecznej aprobaty. Analogicznie ma się sprawa z intencjonalnością społeczną w przypadku melancholii. Nie powstaje ona w wyniku dostrzeżenia powszechnego upadku moralnego, mogącego teoretycznie prowadzić do podobnie powszechnych skarg na zepsucie człowieka, lecz powstaje w wyniku porównania stanu człowieka i społeczeństwa w określonym momencie dziejowym ze stanem, jaki mógłby, a nawet musiałby powstać, gdyby człowiek wraz z całym społeczeństwem mógł się rozwijać zgodnie ze swoim przeznaczeniem czy też swoją naturą. Melancholia dotyczy zatem utraty czegoś, a przynajmniej jakiegoś braku, który w przyszłości należy zrekompensować, ale zanim to nastąpi, ów stan służy za miarę, za pomocą której ocenia się całe zło (panujące) w społeczeństwie. Mamy tu do czynienia z typowym przeciwstawieniem powinności i bytu, ideału i rzeczywistości, stanowiącym dźwignię do jej rewolucyjnej zmiany. Przekonanie, że każdy człowiek jest potencjalnie wyrazicielem powinności i ideału, pozwala skoncentrować cały ogień polemiki na tych obszarach społecznych, które nie funkcjonują właściwie i nie przejmować się ewentualnymi oskarżeniami natury moralnej. Dlatego też poszukuje się w tych grupach społecznych, które są napiętnowane przez namiętnego, lecz apolitycznego proroka, sojuszników lub narzędzi dla dobrej sprawy. W kolektywnym działaniu, a jeżeli działanie nie ma charakteru kolektywnego w sensie zaangażowania mas, to zwyczajnie w wichrze aktywizmu wygasa ostatecznie płomień melancholii. Stratę lub brak, o którym właśnie mówiliśmy, odczuwa się najbardziej w stanie politycznego bezruchu. Dlatego działanie rewolucyjne, które w zasadzie powinno być jedynie środkiem do jego przezwyciężenia, traktuje się jako przezwyciężenie samo w sobie, uznając je za przeciwieństwo stanu bezruchu.

Kwestia wewnętrznego związku melancholii i polemiki nie zostaje zamknięta w chwili stworzenia typologii melancholików mających znaczenie w historii kultury i w polityce. Równie dobrze można ją naświetlić z innej perspektywy, tzn. przez badanie treści tych idei, które w danym momencie dziejowym miały znaczenie. Należy w tym miejscu ponownie wyróżnić zasadniczo trzy płaszczyzny, tzn. całościowe teorie bytu i świata, koncepcje o charakterze antropologicznym oraz koncepcje przebiegu procesów historycznych i kulturowych. Na pierwszej płaszczyźnie melancholijne lub pesymistyczne stano-

wisko światopoglądowe musi w swojej czystej postaci znaleźć wyraz w tezie, że wszystko jest absurdalne i bezsensowne oraz że życie samo w sobie nie ma żadnej wartości. Oczywiście jedną sprawą jest kwestia, co właściwie z taką tezą człowiek zrobi w swoim życiu prywatnym, a inną, co z nią zrobi człowiek jako przedstawiciel publiczny działający w określonym spektrum historii myśli. Najpierw trzeba stwierdzić, czy i w jakim stopniu można przyjąć tezę w jej wartości nominalnej lub na ile można interpretować jej wygłoszenie jako ostentacyjny akt symboliczny, za pomocą którego głoszący odcina się od próżnych iluzji oraz błazeńskich wybryków nieświadomego, zwykłego człowieka. Tak było np. z różnymi postaciami romantycznego *Weltschmerzu*, przechodzącego natychmiast w momencie poprawy perspektyw w odniesieniu do prozy życia. Gdy ponownie przyjmujemy tezę w jej dosłownym brzmieniu, to ewentualna niekonsekwencja jej przedstawiciela nie polegałaby na rezygnacji z samobójstwa (ponieważ popełnienie samobójstwa byłoby tak samo bezsensowne jak życie, a w wyborze między dwoma bezsensami jako niemożliwe jawi się sformułowanie jakichkolwiek wiążących reguł logicznych), lecz na tym, że z konstatacji o bezsensowności bytu wywnioskuje on konieczność apelowania do innych ludzi, by nie wierzyli w jakikolwiek sens. Nie dostrzega się jednak w tym miejscu faktu, że powszechna subiektywna wiara w sens tego świata przez różną interpretację tego sensu stanowi fundamentalny aspekt jego (tego świata) obiektywnej bezsensowności. Ale nawet za cenę przeskoku w logice argumentacji człowiek wyrażający powyższy osąd praktycznie nie osiągnąłby wiele. Przeciwnie zbuntowałby się indywidualny i społeczny instynkt samozachowawczy konstytuujący sens w konkretnych warunkach kulturowych. To, co na płaszczyźnie natury jawi się jako cecha biologiczna, w kulturze (stanowiącej specyficzną naturę działalności człowieka) musi urosnąć do godności i postaci określonej myśli lub ideału. Tylko ten, kto jako podmiot w kulturze rości sobie prawo do nadawania sensu, jest w stanie przytłumić instynkt samozachowawczy człowieka, a następnie wykorzystać go dla swoich własnych celów. Nadanie określonego sensu służy bowiem sprawowaniu władzy nad ludźmi – niezależnie jaką formę ona przyjmie.

Innymi słowy, nadawanie sensu umożliwia władcy w taki sposób skuteczne sprawowanie władzy, że przyznaje on swojemu podwładnemu lub zwolennikowi choć niewielkie poczucie udziału w niej przez współuczestniczenie w prawdziwym sensie. W przeciwieństwie do tego bezsensowność oznacza tyle samo, ile bezradność, czyli najwyższą władzę, która poza chwilowym instynktem fizyczno-zwierzęcej natury nie może stać się trwała i dlatego – w warunkach ludzkiej kultury – nie może przynieść zbyt wielu korzyści.

Teraz rozumiemy, dlaczego światopoglądowa melancholia, w swojej czystej formie wyrażająca się głoszeniem bezsensowności bytu, nigdy nie odgrywała w historii kultury i historii myśli większego znaczenia. Nawet światopoglądy materialistyczne odrzucające z pobudek polemicznych bezpośrednie i pierwotne powiązanie sensu z duchową bądź boską podstawą świata musiały w logicznie ryzykowny sposób przemycić do danej konstrukcji teoretycznej jakieś zasady i siły sprawcze pozwalające zachować określone zasady moralne. Z powodu kulturowej konieczności tego założenia sens można pokonać tylko w imię jakiegoś innego sensu. Dlatego głoszenie braku sensu jest z polemicznego punktu widzenia zupełnie nieużyteczne, a melancholia, o ile odwołuje się do nieuleczalnej bezsensowności bytu, musi pozostać sprawą prywatną. Pozycje wywołujące melancholię lub zdające się mieć swoje źródło w postawie melancholijnej mogą w obrębie tworów ideowych przejąć funkcje polemiczne, jeżeli stanowią jedną z dwóch przeciwstawnych stron danego konstruktury myślowego. Ta druga strona konstytuuje w tym przypadku sens i daje ontologiczną lub inną gwarancję na jego narzucenie. W każdej sytuacji człowieka, jak również w każdym obrazie świata⁸, który nie może i nie chce odrzucić w całości aspektów normatywnych, istnieją obok siebie elementy pesymistyczne i optymistyczne. W przeciwnym razie dany obraz świata okazuje się nie być w stanie konkurować z innymi, tzn. sprostać celom polemicznym i w związku z tym zaspokoić woli władzy. Przyczyna tego jest oczywista. Inicjuje się i zarazem usprawiedliwia polemikę, wskazując na bezwartościowe lub funkcjonujące wadliwie obszary rzeczywistości – czyli takie, które wywołują smutek i melancholię. Zapowiada się i usprawiedliwia żądzą władzy, twierdząc, tym razem w sposób optymistyczny, że uznanie społeczne lub narzucenie własnego, konstytuującego sens stanowiska potrafi przezwyciężyć każde zło, utożsamiając własne zwycięstwo z dobrem społecznym. W rzeczy samej nie zdarzyło się nigdy dotąd w historii, aby ktoś wyjaśnił, że zakwestionowanych przez niego stanów wymagających poprawy można by pozbyć się dzięki receptom i działaniu swych przeciwników, a nie swoim własnym. Dopiero z tej perspektywy staje się jasne, dlaczego we wszystkich wielkich obrazach świata w dotychczasowej historii myśli dobro i zło bądź optymizm i pesymizm istniały obok siebie. W tym miejscu w ogóle

⁸ Pojęcie obrazu świata omówione zostało szerzej w książce Kondylisa *Macht und Entscheidung: Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage* wydanej po raz pierwszy w 1984 roku.

nie ma znaczenia, czy danymi parami pojęciowymi są Bóg/szatan, zbawienie/grzech, wolność/zniewolenie, samorealizacja/wyobcowanie, czy społeczeństwo wielokulturowe/rasizm i nacjonalizm, czy jakiegokolwiek inne.

Chcielibyśmy teraz przyjrzeć się bliżej tej fundamentalnej koncepcji na podstawie przykładów zaczerpniętych z drugiej z trzech wymienionych płaszczyzn, mianowicie z płaszczyzny antropologicznej. Chrześcijańsko-teologiczny obraz człowieka charakteryzował się pod względem strukturalnym dualizmem, którego oba przeciwstawiane elementy – pesymistyczny i optymistyczny, służyły komplementarnie uzasadnieniu żądzy władzy kościoła. Nędzę człowieka spowodowaną grzechem pierwotnym przedstawiano w wysoce pesymistycznym tonie, pozwalającym na wyciągnięcie następującego wniosku: skoro człowiek jest do tego stopnia słaby i nieobliczalny, to potrzebuje on stałej kontroli i dyscypliny sprawowanej przez instancję wiedzącą, co jest dobre, a co złe oraz jaki jest warunek niezbędny do zbawienia jednostki. Co jednak było w stanie skutecznie zapewnić, że owe starania faktycznie doprowadzą do zbawienia, pozwalając uzasadnić, że nadzór nad nimi sprawuje ta właśnie instancja? Za gwarancję zbawienia – zawsze pod warunkiem przewodnictwa duchowego – ręczył teraz ten drugi, optymistyczny aspekt tego samego obrazu człowieka. Nauka o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga ujawniła ostatnią ontologiczną przyczynę ludzkiej egzystencji i pełniła funkcję przypominającą o tym, że odnajduje się ją dopiero wówczas, gdy na drodze ascezy i skruchy człowiek oczyści się z brudu, który ją przesłania. Dyscyplina sprawowana przez Kościół, konieczność której uzasadniała początkowo nauka o grzechu pierwotnym, znalazła swoje ostatnie i przede wszystkim pocieszające usprawiedliwienie w nauce o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga.

Z tej perspektywy nietrudno zrozumieć, jakie pobudki polemiczne zaainspirowały Lutera do mocnego podkreślania pesymistycznego aspektu antropologii chrześcijańskiej. Nieuwzględnienie ontologicznej, tzn. koniecznej podstawy zbawienia prowadziło do jego wyłącznego uzależnienia od nieodgadnionej woli Boga i uwolniła ją od instytucjonalnej kontroli (tradycyjnego) Kościoła i jego gwarancji. Fakt, że aktywistyczny zapal protestantyzmu w obliczu swojego całościowego pesymizmu w odniesieniu do natury ludzkiej nie zakończył się niepowodzeniem, po naszych podstawowych wnioskach dotyczących związku melancholii i polemiki już nie powinien wydawać się paradoksem. Musimy jednak ograniczyć się tu do tych ogólnych rozpoznań, aby skupić się szczegółowiej na komplementarności

aspektu pesymistycznego i optymistycznego w antropologii (głównego nurtu) oświecenia⁹. Postawiło ono jednocześnie oba elementy teologicznego wizerunku człowieka na głowie i przy zachowaniu istniejącego dualizmu, tym razem z odwróconymi biegunami. Oświecenie najwidoczniej nie potrafiło skutecznie zanegować społecznej woli władzy ze strony teologii i Kościoła bez odrzucenia doktryny o wrodzonej grzeszności potomstwa Adama. Przeciwstawiono ją koncepcji, że to ludzki rozsądek jest w stanie ustanowić reguły moralnego postępowania i ich przestrzegać. Główny nurt oświecenia twierdził nawet, że nie rozsądek, lecz sama struktura zmysłowa człowieka potrafi kierować autonomicznym zachowaniem moralnym, gdyż instynkty, namiętności etc. albo pierwotnie były czymś dobrym, albo dało się je skanalizować do tego stopnia, że oświecone umiłowanie samego siebie odniosło zwycięstwo nad narcyzmem i chciwością.

W wyniku polemicznej inwersji nauki o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga powstał o wiele mniej optymistyczny obraz człowieka. Wizerunek człowieka na obraz i podobieństwo Boga – a tym samym Bóg – został zniszczony i poniżony w wyniku poddania go surowej regule przyczynowości praw natury. Owa zmiana obrazu człowieka dotyczyła w tym samym stopniu jego rozsądku, jak i zmysłowości, gdyż właśnie rozsądek można było interpretować jako ślad Boga w człowieku. Tym samym w ogólnej myśli oświeceniowej zostały przeciwstawione sobie antropologia pesymistyczno-deterministyczna i optymistyczna antropologia (rozsądku), podobnie jak nauka o grzechu pierworodnym i obrazie Boga w koncepcji teologicznej. Myśl oświeceniowa posłużyła się licznymi sztuczkami, by znaleźć jakieś wyjście z tych logicznych pułapek. Z polemicznego punktu widzenia oba ogniwa dylematu okazały się jednak niezbędne. To nie pierwszy ani ostatni raz w historii myśli, że polemiczna konsekwencja zdominowała logiczny wywód, posługując się jednocześnie pesymistycznymi i optymistycznymi tezami.

Dostępna przestrzeń nie pozwala nam na podobne rozważania nad zasadniczym elementem polemicznym pesymizmu antropologicznego XX wieku. Rozpad 'ja' w ujęciu filozoficznym i literackim na przypadkowe lub przejściowo spójne funkcje lub przenikające się nurty mentalne i afektywne obrócił się przeciw mieszczańskiemu syntetycznie harmonijnemu wizerunkowi

⁹ Dzieło Kondylisa *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* poświęcone oświeceniu jest obecnie wielokrotnie wznawianym standardowym podręcznikiem. Polskojęzyczny czytelnik może poznać kierunek myśli Kondylisa w tym zakresie na podstawie przekładu dostępnego pod DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2016.007>.

człowieka i uutorował drogę (niekoniecznie już pesymistycznej) koncepcji o otwartym, płynnym podmiocie, typowej dla demokracji masowej charakteryzującej się dużą mobilnością ludzi.

Przejdźmy teraz do płaszczyzny historyczno- i kulturowo-filozoficznej, gdzie najpierw przychodzi na myśl kontrast między prostoliniowym schematem postępu a kolistym ruchem historii, w którym następuje ciągłość powtarzania się tych samych schematów. Warto w tym celu przypomnieć, jak ukształtowała się janusowa koncepcja historii oświecenia. Wybór tego przykładu jest tu jak najbardziej zasadny, gdyż pokazuje znakomicie analogię strukturalną między aspektem myśli oświeceniowej i jej, opisanym właśnie, dylematem natury antropologicznej. Aby powstrzymać chrześcijański uniwersalizm w odniesieniu do historii sprowadzający ją do wspólnego mianownika realizacji zamiarów opatrności Boskiej w historii powszechnej, historiografia oświeceniowa skoncentrowała się na jednostkowej analizie historii poszczególnych krajów i epok. Można było tego dokonać jedynie dowodząc, że indywidualizm historyczny kształtuje się w czasie i przestrzeni poprzez widoczny lub niezauważalny wpływ przyczynowych czynników, tzn. geograficznych, ekonomicznych i innych materialnych, ale także politycznych oraz ideologicznych, mniej lub bardziej materialnie zdeterminowanych. Często bardzo pesymistyczny charakter oświeceniowej myśli historiozoficznej powstaje właśnie w zapowiedzi rygorystycznego determinizmu skierowanego przeciw poufnym i nieobliczalnym planom opatrności. Determinizm mógł ewentualnie wyjaśnić jakiś indywidualny przypadek, jednakże nawet przy pomyślnym objaśnieniu indywidualizmów historycznych nie nastąpiła koherencja procesu historycznego w ujęciu normatywnym i etycznym. Wiemy jednak, jaki społeczny i polityczny los czeka proroka głoszącego bezsensowność całego świata. Zwłaszcza w obliczu mocnego moralnego postulatu przeciwnika po stronie teologii oświecenie musiało dostarczyć jeszcze silniejszych argumentów odzwierciedlających się w koncepcjach historiozoficznych, które położyły kres ciąglemu krążeniu między przyczynową a normatywną, pesymistyczną a optymistyczną perspektywą. W ich obrębie nie pozbyto się ot tak zdobytej w międzyczasie wiedzy na temat historycznych mechanizmów przyczynowości, lecz stworzono taką koncepcję, w której indywidualny rozwój poszczególnych państw ma prowadzić do osiągnięcia coraz wyższego poziomu rozwoju aż do swoistego happy endu, tzn. najwyższego etapu rozwoju. Szczegółowe omówienie roli, jaką odegrały narodziny programowo pesymistycznych historiozofii XX wieku jako krytyczna polemika skierowana zarówno przeciw mieszczańskiej wierze w postęp, jak i nastę-

pującej po niej marksistowskiej eschatologii historii, przekroczyłyby ramy niniejszego artykułu. W zamian chcielibyśmy zamknąć naszą historyczną retrospekcję krótką refleksją dotyczącą pojęcia kryzysu towarzyszącego jak cień europejskiej erze nowożytnej. Jeżeli przyjmiemy za kryterium częstotliwość zastosowania tego pojęcia, należałoby uznać ostatnie stulecia w Europie za najbardziej melancholijną epokę w historii światowej. Nie ma jednak niezbitych dowodów na to, że szczęście i nieszczęście, w których ludzkość ma swój udział, są różnie rozdzielane w poszczególnych epokach. Gdyby diagnozy kryzysu odpowiadały w całości rzeczywistości, nowoczesne społeczeństwo już dawno przestałoby istnieć. Niezależnie od kryzysów i sposobu ich definiowania, należy dokonać ścisłego rozróżnienia między mówieniem o kryzysie i rzeczywistym stanem faktycznym. W tym miejscu interesuje nas tylko pierwszy aspekt w jego nieuniknionym podwójnym związku z melancholią i polemiką. Diagnoza kryzysu wywołuje dyskomfort i strach wskutek zapowiedzi zagrożenia i niepewności. Zarazem zawiera czy też implikuje genetyczne wyjaśnienie sytuacji kryzysowej, tzn. wskazanie czynników ją wywołujących, jak również wezwanie do jej przezwyciężenia i tym samym do doprowadzenia do stanu normalności, czyli do narzucenia stabilnej normy. W konkretnym przypadku oznacza to, że ten, kto chce osiągnąć status leczącego społeczeństwo terapeuty, musi najpierw postawić odpowiednią diagnozę choroby i kryzysu oraz na jej podstawie dokonać legitymizacji swojego prawa do prowadzenia walki z jego sprawcami. Stały związek woli władzy na płaszczyźnie społecznej właśnie z diagnozą kryzysu wynika w epoce nowożytnej z uznania przez nią permanentnego postępu jako wewnętrznego prawa, implikującego stałą obawę przed wizją życia bez postępu. Kryzysowi nadaje się tu szczególny sens, dający się zinterpretować w ramach aktywizującej do działania polemiki, a piętnowane stany wymagające naprawy nie jawią się jako nieuchronny, cyklicznie powracający los, lecz jako dający się naprawić mechanizm. Diagnostyk kryzysu przekształciłby się bez mechanika kryzysu prędzej czy później w obserwatora zachowującego stoicki dystans.

Dokonane wcześniej rozróżnienie między diagnozą kryzysu a rzeczywistością kryzysu wskazuje na ogólną metodologiczną konieczność możliwie jasnego rozgraniczenia samoświadomości podmiotów, ich działań i realnie zachodzących procesów. Melancholijno-pesymistyczne nastawienie aktora działań społecznych bądź twórcy określonych koncepcji teoretycznych w historii myśli odzwierciedla jego samoświadomość i może prowadzić do konkretnych działań praktycznych pozostających raczej na poziomie symbolicznym niż logicznym w związku z deklarowanymi treściami. Płaszczyzna

samoświadomości, na której niezliczone twory myślowe i ideowe nieustannie ścierają się wzajemnie, tworząc różnorodne kombinacje, jest w rzeczywistości dużo bardziej złożona i pojęciowo nieprzystępna aniżeli płaszczyzna konkretnego działania w świecie rzeczywistym, która zawsze musi uwzględnić panujące warunki i na której działania popychane są często w nie do końca rozpoznawanym kierunku, nierzadko pod wpływem względów polemicznych. Innymi słowy, działanie aktora sprawia wrażenie bardziej banalnego niż jego samoświadomość. Nadawanie sensu na poziomie samoświadomości można eksplikować jako konieczne z perspektywy społecznej bądź kulturowej próby wyjścia poza banalność rzeczywistego działania, która rzuca się w oczy w momencie, gdy stajemy się nieodłącznym elementem perspektywiczności nadawania sensu oraz ich konkretnej intencjonalności. Sprawy banalne i oczywiste nie znajdują ot tak wspólnego mianownika. A to, co ludzkie pozostaje w swej banalności być może bardziej niezgłębione niż zawiła pesymistyczna lub optymistyczna mądrość nadawania sensów.

Przekład i opracowanie:

Lech Zieliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

Lech.Zieliński@umk.pl

Natalia Chodorowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

n.chod@doktorant.umk.pl