

Zbigniew Ambrożewicz

Socjalizm – Apollo w krainie utopii

I

W *Narodzinach tragedii* Fryderyk Nietzsche dowodził, że sztuka teatru zawdzięcza swoje istnienie dwóm żywiołom lub raczej – jak to sam Nietzsche określał – popędom, czyli sposobom artystycznego przedstawiania rzeczywistości: dionizyjskiemu i apolińskiemu. Dionizyjskość to dla Nietzschego muzyczność – ekstatyczna amorficzność; apolińskość, z kolei, to plastyczność, pełna form i kształtów ułuda, wysniona, by w znośnej dla człowieka postaci ukazać trudną do zniesienia dionizyjską prawdę. Prawdę tę ujawnił królowi Midasowi schwytny przezeń Sylen, towarzysz Dionizosa: „Najlepsze jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie istnieć, być niczym. Najlepsze zaś po tym jest dla ciebie – prędko umrzeć”¹. Ta dionizyjska prawda dotyczy zatem nie tylko artystycznego przedstawiania, lecz mówi coś również o ludzkiej kondycji. Wyrażenie zaś w dionizyjski sposób strasznej dionizyjskiej prawdy dalekie musi być od wyważonej harmonii i zdystansowanego umiaru. Jedyne na co może liczyć zapamiętały w szaleńczej trwodze dionizyjski „artysta” to zagubienie się w panteistycznej jedności wszystkich ludzi i przyrody. Ale wtedy też różnica pomiędzy dziełem sztuki, artystą a odbiorcą zaniknie, pogrążona w ekstatycznym upodobnieniu. By sztuka stała się możliwa, niezbędna staje się apolińska forma i dający chwilę wytchnienia dystans. Choć apolińskość i dionizyjskość mają w intencji Nietzschego estetyczne znaczenie, ich ogólnokulturowy sens zidentyfikowano dość szybko. Carl Gustav Jung zarzucał Nietzschemu, że zapomniał on o podstawowym dla Greków religijnym sensie tej antynomii: „Estetyzm jest nowoczesnymi okularami, przez które psychologiczne tajemnice kultu Dionii-

¹ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 44.

zosa widzi się w takim świetle, w jakim starożytni z pewnością nigdy ich nie widzieli ani nie przeżywali”². I dodaje istotną uwagę, że gdyby chrześcijaństwo średniowieczne pojmować jedynie w estetycznych kategoriach, stanowiłoby to poważne wypaczenie i spłylenie jego rzeczywistego charakteru. Zapewne nie trzeba było zachęty ze strony Junga, by nietscheańskie kategorie aplikować do pozaestetycznych kontekstów kulturowych. W istocie, takie sugestie znaleźć można u samego Nietzschego. Nic dziwnego, że amerykańska antropolożka, Ruth Benedict, zastosowała słynną dychotomię do opisu i charakterystyki zachowań niektórych Indian amerykańskich, plemionom Pueblo przypisując kulturę o cechach apollińskich, w koczownikach zaś z północnego zachodu widząc zwolenników dionizyjskiego modelu kultury³. Ten właśnie rodzaj kultury, zdaniem współczesnego socjologa francuskiego, Michela Maffesolego, zaczyna ostatnimi czasy zastępować indywidualistyczne tendencje w europejskim i amerykańskim społeczeństwach. Dionizyjskość i apollińskość mogą zatem stanowić nie tylko czynnik składowy, bądź wręcz konstytutywny poszczególnych dzieł sztuki; dają się identyfikować jako osnowa całej kultury, w tym również postaw, zachowań i koncepcji politycznych.

Wiek XIX z całą pewnością zasługuje na miano czasów gwałtownej i niespodziewanej aktywności najrozmaitszych żywiołów dionizyjskich. Pełna emocjonalnego rozmachu, natchniona i egzaltowana romantyczna sztuka, muzyka i literatura, rewolucje społeczne, narodowe powstania, a wreszcie maszyna parowa i kapitalizm, czyli żywiołowy ruch kształtowania się nowego porządku ekonomicznego – wszystko to pomieściło się w jednym stuleciu. To w istocie paradoks: rewolucja francuska – dziecko Rozumu i Oświecenia – stała się w efekcie akuszerką irracjonalnej rebelii, wielkiego buntu przeciw porządkowi w sztuce i życiu społecznym. Z sokratejskiego ducha urodził się ciemny i chaotyczny Dionizos.

Ale wiek XIX był także świadkiem powstania idei o innym obliczu. W 1827 roku, prawdopodobnie po raz pierwszy w publicznym obiegu, w angielskim *Cooperative Magazine*, zostało użyte słowo *socialist* – socjalista, występujące tu jako synonim słowa komunista i oznaczające zwolennika utopijnych teorii Roberta Owena. Nieco później, w roku

² C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 93 n.

³ Zob. R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2011.

1832, we francuskim piśmie *Glob* pojawiło się określenie „socjalizm” opisujące teorię saint-simonistów przeciwstawioną indywidualizmowi⁴. Opozycja ta ma uzasadnienie w łacińskim źródłosłowie – czasownik *socio -are* oznaczał „jednoczyć”, rzeczownik zaś *societas* – „związek” lub nawet – „wspólnota interesów”. Od połowy XIX stulecia nazwy socjalizm i socjaliści zaczynają być stale i powszechnie stosowane wobec tych wszystkich, którzy dążą do takiego radykalnego przebudowania lub wręcz zniszczenia istniejącego porządku społeczno-ekonomicznego, by zapewnić wszystkim sprawiedliwie opłacaną pracę i równy poziom życia. Jedną z najczęstszych wymienianych wartości głoszonych przez socjalistów jest równość. Jak zauważa Zygmunt Bauman, socjalistyczne dążenie do równości wywodzi się w prostej linii z liberalnych żądań. O ile jednak: „Liberalizm postrzegał równość obywatelską jako fundament oraz gwarancję wolności jednostki, czyli w istocie rzeczy prawa do nierówności w innych sferach niż sfera polityczna”⁵, o tyle dla socjalizmu równość polityczna była jedynie wstępem do równości wszechogarniającej: ekonomicznej, społecznej, a może i jakiejś biologicznej... Jeden z pierwszych socjalistów, Francuz Gracius Babeuf, domagał się wyciągnięcia radykalnie egalitarnych wniosków z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela; domagał się czegoś, co stało się zasadniczym żądaniem socjalistów aż do czasów nam współczesnych: uwolnienia wszystkich ludzi od niepewności jutra i od tego, co jest jej bezpośrednią przyczyną – nieustającej konkurencji, oszalałej pogoni za zyskiem, nowością i zmianą. Kilkadziesiąt lat po wystąpieniu Babeufa, Marks i Engels w *Manifestie Komunistycznym* widzą kapitalizm podobnie:

Ciągły przewrót w produkcji, bezustanne wstrząsanie wszystkimi stosunkami społecznymi, wieczna niepewność, i wieczny ruch [...] Potrzeba coraz szerszego zbytu dla swych produktów gna burżuazję po całej kuli ziemskiej. Wszędzie musi się ona zagnieździć, wszędzie ugruntuować, wszędzie zadzierzgnąć stosunki⁶.

⁴ Zob. „Introduction”, w: P. Lamb, J.C. Docherty (ed), *Historical Dictionary of Socialism*, Oxford 2006, s. 1 oraz Sz. Szelényi, *Socialism and Communism*, hasło w: E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, New York 2000, t. 4, s. 2846.

⁵ Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, przeł. M. Bogdan, Warszawa 2010, s. 46.

⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, w: idem, *Dziela*, Warszawa 1986, t. 4, s. 641.

W kapitalizmie panuje bowiem, jak to ujmuje Jarosław Ładosz, „anarchiczna konkurencja”. Dopiero komunizm ze swoim uporządkowanym, państwowym sposobem planowania pozwala wyeliminować zarówno konkurencję, jak i „strukturalną anarchię produkcji”⁷. Babeuf marzył o zdecydowanej interwencji państwa, dzięki której samotny i zagrożony w swym byciu człowiek poczuje się członkiem prawdziwej wspólnoty, marzył zatem o solidaryzmie społecznym i opiekuńczym państwie. Inny socjalista, Louis Blanqui, pytał: „Czy pragniemy interwencji państwa? [...] Jak najbardziej. [...] A dlaczego? Dlatego, że pragniemy wolności”⁸. Tak oto docieramy do pierwszego, zasadniczego paradoksu socjalizmu: ludzie są nieszczęśliwi z powodu nierówności społecznych i majątkowych, a ponieważ nierówność jest skutkiem „anarchicznej konkurencji” i „anarchicznej produkcji”, czyli wyzutego z moralnych zasad bezrozumnego szaleństwa, przeto szczęście może być osiągnięte jedynie w drodze racjonalnego opanowania wściekłego żywiołu, i jednocześnie – wprowadzenia równości. Co więcej, cywilizacja, a zwłaszcza jej wariant kapitalistyczny wmówiła człowiekowi mnóstwo nieistotnych, sztucznych potrzeb, których niezaspokojenie czyni człowieka wysoce nieszczęśliwym. Uwolnić rodzaj ludzki od nędzy i sztucznych potrzeb – taki jest cel socjalistycznych reform i rewolucji. Socjaliści i komuniści powtarzają bezwiednie schemat myślowy nie lubianego przez nich chrześcijaństwa: człowiek żyjący w pierwotnym, naturalnym stanie, w raju, zgrzeszył pożądliwością i popadł w nienaturalną dla jego natury niewolę zła. Ten nienaturalny stan grzechu stał się odtąd dla ludzi stanem naturalnym, a jedynym sposobem na wyzwolenie okazała się nadnaturalna interwencja. Wedle socjalistów owym „naturalnie nienaturalnym” stanem grzechu jest egoizm powodujący nierówność majątkową, wyzysk, rozbuchane potrzeby i wreszcie, jak dodaje Marks, alienację. Zbawcza interwencja, rozbijająca ten piekielny układ, może przybrać dwojaką postać. Tzw. socjaliści utopijni – saintsimoniści, Fourier i Owen – byli przekonani, że lekarstwem może być tylko budowa alternatywnego systemu ekonomicznego, niezależnego od kapitalistycznych uwikłań własnościowych. Fourier bezskutecznie przekonywał wszystkich dokoła o konieczności powszechnego wprowadzenia samowystarczalnych wspólnot – falansterów, w których panowałaby pozbawiona wyzysku i niesprawiedliwości idealna har-

⁷J. Ładosz, *Socjalizm i komunizm*, Warszawa 1985, s. 56.

⁸Cyt. za: Z. Bauman, op. cit., s. 51.

monia, gwarantująca każdemu pomyślny rozwój, zgodny z indywidualnymi zdolnościami i zamiłowaniem. Jedyne Owen – praktyczny Anglosas – człowiek majątny, nie poprzestał na marzycielskich projektach i będąc współwłaścicielem fabryki wprowadził znaczne udogodnienia dla własnych pracowników, wywalczył skrócenie dnia pracy oraz wprowadzenie obostrzeń przy zatrudnianiu dzieci. Utopiści pozostawili po sobie drobiazgowy analizy i zalecenia, które miały gwarantować przywrócenie raju na ziemi. Ale inni socjaliści uznali pokojowe metody za nieskuteczne i nieadekwatne wobec wielkości mającego się ujawnić celu. Louis Blanqui postulował prowadzenie działalności spiskowej, Michał Bakunin popierał wszelkie europejskie insurekcje, Karol Marks zaś przepowiadał jako nieuchronną wszechświatową rewolucję proletariacką a wraz z nią dyktaturę proletariatu i ostatecznie – błogosławiony stan komunizmu. Socjaliści liczyli bowiem, że chaotyczny kapitalizm sam siebie zadławi, a rewolucja będzie tylko historyczną formalnością.

II

Apollo był bogiem harmonii i opiekunem wszelkich sztuk. Ale bywał też waleczny i bezlitosny. Jak czytamy w pochodzącym z VII w. przed Chr. homeryckim *Hymnie do Apollina Pytyjskiego*, bóg przybywa do doliny Krisy nad Zatoką Koryncką i postanawia zbudować tam swoją świątynię. Jednak w miejscu tym żyje straszliwa, pożerająca ludzi smoczyca i dlatego Apollo musi zabić ją, co też bez trudu czyni, przesywając potwora kilkoma strzałami ze swojego łuku. Teraz może powstać słynna świątynia – Delfy⁹. Tam właśnie okazuje się, że Apollo posiada udzieloną mu przez samego Zeusa moc przepowiadania przyszłości. Wieszczenie to sztuka trudna, wymagająca wejścia w odległe od codziennej normy stany świadomości. Dlatego delfickie kapłanki ujawniały losy śmiertelników pławiąc się w odurzających oparach wydobywających się ze skalnej szczeliny. Nie była to jednak, twierdzi Mircea Eliade, podobna do bachicznej ekstaza czy trans, lecz prawdopodobnie rodzaj snu, może snu na jawie, podczas którego doznawano charakterystycznych dla tego stanu obrazów i halucynacji słuchowych. „Platon – przypomina Eliade – porównywał «szał» (*maneia*) Pytii z po-

⁹ Zob. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 249-251.

etyckim natchnieniem, którego źródłem są Muzy¹⁰. Plutarch z kolei informuje, że natchnienie Pytii polega na udzielonym jej przez boga wizji i światłu rozjaśniającym przyszłość¹¹. Słynne zagadkowe przepowiednie Pytii to rezultat werbalizacji dziwnych wizji doznawanych w narkotycznym półśnie. Nic tedy dziwnego, że Nietzsche uznał sen i snucie zasłony złudy za jedną z cech apollińskości.

Charakterystyczne są dwa atrybuty Apollina: lira i łuk. Pierwszy sprowadza na słuchaczy oczarowanie, pogrąża ich w wymaginowanym świecie wizji i nieodpartego piękna. Drugi atrybut „odsłania inne duchowe sytuacje: panowanie nad odległością, a więc oddzielenie się od bezpośredniości, wyrwanie się z lepkości konkretności, spokój i równowagę, która określa każdy wysiłek intelektualnej koncentracji”¹². Wiele wskazuje również, że łuk można interpretować jako nieuchronność i konieczność wyznaczaną przeciw przez wieszczbiarskie wizje. Wizje te, pełne spokoju i rozważności, wyzbyte „lepkości konkretności”, zanurzone w sennej ekstazie prowadzą nas nieomylnie do „poznania samego siebie”.

III

„Pytanie 1: Co to jest komunizm? Odpowiedź: Komunizm jest to nauka o warunkach wyzwolenia proletariatu”. Tak zaczynają się napisane w 1847 roku przez Fryderyka Engelsa *Zasady komunizmu*. Marks, Engels, Lenin i inni marksiści byli głęboko przekonani o naukowości swojej teorii... Uważali oni, że dotychczasowe socjalistyczne koncepty grzeszą utopijnością, wymyślone są bowiem niejako „za biurkiem”, bez systematycznego i wyczerpującego poznania ekonomicznych i społecznych uwarunkowań. Marks i Engels odkryli – w swoim mniemaniu – prawa rządzące rozwojem społecznym, co dało im klucz do przewidywania przyszłości. Jeśli pójdziemy za Heglem, mówili wyznawcy socjalizmu naukowego, i uświadomimy sobie, że dzieje są wielkim, niepowstrzymanym pochodem zmierzającym do ustanowienia na ziemi wolności, jeżeli pojmujemy następnie, że pochod ten jest niepowstrzymany, bo odbywa się według nieubłaganych, ale poznawalnych praw dialektyki, to stanie się dla nas jasne, że dzieje zgodne są z rozumem

¹⁰M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 191.

¹¹Zob. *ibid.*

¹²*Ibid.*, s. 192.

i zgodnie z rozumem dają się usystematyzować. Jeżeli teraz, kontynuują za Engelsem marksieści, zerwiemy z Heglowskim idealizmem, to znaczy, jeżeli odrzucimy jako zbędny metafizyczny balast tezy o Duchu i Absolucie, to jest postawimy stojącą na głowie dialektykę na nogi, otrzymamy pierwsze narzędzie do prawidłowego rozpoznawania rzeczywistości – materializm historyczny. Mamy teraz pełne prawo dołączyć do „urealnionej” w ten sposób dialektyki kolejne narzędzie naszej nauki: klasyczną brytyjską ekonomię. Tak oto zbudowana nauka powinna być zdolna nie tylko rzetelnie opisać teraźniejszość, ale i postawić niezawodną diagnozę na przyszłość. Nauka o społeczeństwie przybiera kształt nauk przyrodniczych, a marksista niczym demon Laplace’a wszechwiedzącym okiem spogląda na świat i dzięki deterministycznie wyznaczonym ścisłym prawom panuje nad całością historii, także tej jeszcze niezdarzonej. Marks, a w jeszcze większym stopniu Engels, znajdowali się w potężnym nurcie umysłowym, który objął nie tylko Kanta i Hegla, ale również pozytywistów i większość socjalistów. Nurt ten stanowi, wedle Leszka Kołakowskiego, jeden z trzech motywów w marksizmie, a nazwany zostaje przez polskiego filozofa oświeceniowym, racjonalistycznym lub deterministycznym, a także scjentystycznym. Jednak – jak zauważa Kołakowski – po dokonaniu się proletariackiej rewolucji żelazny determinizm przestaje obowiązywać. Bierność bezsilnych obserwatorów usidlonych dionizyjską koniecznością kapitalizmu zostaje przewyżczona przez rewolucyjny czyn, robiąc miejsce wolności. Dzieje się tak, bo jak wyjaśnia Kołakowski: „ruch rewolucyjny proletariatu nie jest realizacją praw w tym znaczeniu [tj. działających niezależnie od ludzkiej ich świadomości – przyp. Z.A.], bo, choć przez historię powołany do życia, jest zarazem świadomością historii”¹³. Oto przekroczenie ontycznego rozziwu, oto „nadanaturalna” interwencja przywracająca upragnioną jedność i powrót człowieka do jego nieskażonej natury: świadomość osiąga tożsamość z bytem. Ale klasa robotnicza, uwikłana w proces produkcyjny, skupiona na rozpaczliwym utrzymywaniu się przy życiu nie jest w stanie samodzielnie doprowadzić do oczekiwanego przełomu. W dalszym ciągu mentalnie tkwi w kapitalistycznej rzeczywistości i jedyne na co ją stać, to domaganie się powierzchownych reform w ramach istniejącego systemu, czyli zatrzymanie się na etapie świadomości anarcho-syndykalistycznej czy jak to określał Lenin – trade-

¹³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Paryż 1976, t. 1, s. 425.

unionistycznej. Jest to również świadomość charakteryzująca zwolenników socjalizmu utopijnego oraz socjalistów nastawionych na walkę parlamentarną lub w najlepszym razie walkę przy pomocy strajku. Skąd bierze się tego rodzaju świadomość? Marks niemal od początku swej działalności przyjmował Hegłowski podział na społeczeństwo obywatelskie i państwo polityczne. Kołakowski tak wyjaśnia te kategorie: „Społeczeństwo obywatelskie to całość skłóconych partykularnych interesów prywatnych i grupowych, empiryczne życie codzienne z całą masą swoich konfliktów i starć [...] Jako obywatel uczestniczy on natomiast w instytucji państwowej”¹⁴. Państwo przy pomocy odpowiednio skonstruowanych praw, wobec których każdy obywatel jest równy, stara się niwelować lub przynajmniej łagodzić te konflikty. W istocie jednak dokonuje się tu totalne zafałszowanie rzeczywistości społecznej pogłębione faktycznym rozszczepieniem bytu ludzkiego. Nominalnie równe prawa są bowiem korzystniejsze dla ludzi bogatych, którzy mają realne możliwości, by z praw korzystać. Ponadto rozbitcie dawnych stanów i ogłoszenie dla wszystkich jako obowiązujących praw człowieka i obywatela doprowadziło każdego obdarzonego tym prawem do rozdwojenia na abstrakcyjnego obywatela i konkretną, empiryczną jednostkę. W artykule *W kwestii żydowskiej* Marks pisze:

Żadne więc z tak zwanych praw człowieka nie wykracza poza człowieka egoistycznego, poza człowieka jako członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. jednostkę kierującą się wyłącznie sobą, swym prywatnym interesem i swym widzi mi się i odgradzoną od wspólnoty.

Nic dziwnego, że tak jest, bo prawa gwarantują posiadanie własności prywatnej i strzegą wolności ekonomicznej. Próbują też spajać atomizowane społeczeństwo, przynosi to jednak mizerne rezultaty. Rewolucja francuska, a wraz z nią prawodawcy innych państw Europy, czyli, jak pisze Marks,

emancypatorzy polityczni degradową nawet obywatelstwo państwowe, *wspólnotę polityczną*, do roli *środku* służącego wyłącznie zachowaniu tych tak zwanych praw człowieka – wobec czego *citoyen* staje się sługą egoistycznego *homme* – że sferę, w której człowiek zachowuje się jak istota pospólna, stawiają oni niżej sfery, w której zachowuje się on jak istota prywatna, że w końcu nie człowieka jako *citoyen*, lecz człowieka jako *bourgeois* uważają za *właściwego* i *prawdziwego* człowieka¹⁵.

¹⁴Ibid., s. 127.

¹⁵K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks i F. Engels, *Dziela*, Warszawa 1960, t. 1, 443.

W oczach Marksa, próba zapanowania nad skutkami spontanicznego i chaotycznego, nastawionego na niekończące się pomnażanie zysku sposobu produkcji, próba polegająca na ustanowieniu równych dla każdego praw oraz zracjonalizowaniu stosunków społecznych prowadzi jedynie do erozji wspólnotowych więzów, pogłębia bowiem atawistyczne egoizmy poszczególnych jednostek. Prawa człowieka zatem, zgodnie z diagnozą Marksa, są jeszcze jedną zasłoną skrywającą prawdziwą kondycję istoty ludzkiej żyjącej w warunkach liberalnego kapitalizmu. Problem polega na tym, że tylko nieliczni są w stanie rozpoznać istnienie tej zasłony i przejrzeć ją na wylot. Tylko nieliczni potrafią odkryć prawdziwe oblicze zaplątanego w labiryncie historii człowieka i w proroczym natchnieniu wskazać mu właściwą drogę do zbawienia. Lenin wyraźnie o tym mówi w *Co robić*:

Współczesna świadomość socjalistyczna może powstać tylko na podstawie głębokiej wiedzy naukowej. [...] Nosicielem wiedzy naukowej nie jest proletariatu, ale burżuazyjna inteligencja. To w sercach członków tej warstwy zrodził się nowoczesny socjalizm. [...] Tak więc świadomość socjalistyczna została wprowadzona do walki proletariatu z zewnątrz, a nie wyrosła spontanicznie w jej wnętrzu¹⁶.

IV

Żywiołem sokrateizmu jest dialog, kwestionowanie i ciągła niepewność. W platońskim dialogu *Eutyfron* Sokrates spotyka apollinińskiego wieszczka Eutyfrona. Próbują ustalić, czym jest pobożność. Jednak Eutyfron zdaje się mieć poważne trudności ze sformułowaniem niesprzecznej definicji. Mówi wreszcie z rozbrajającą szczerością: „Wiesz, Sokratesie, jakoś nie umiem ci powiedzieć tego, co mam na myśli. Bo cokolwiek założymy, to wszystko jakoś nam zaczyna chodzić tędy i owędy, a nie chce stać tam, gdzieśmy to utwierdzili”¹⁷. Sokrates stawia bowiem nieustannie pytania, wiedząc, „że nic nie wie” i że ostateczna definicja pozostaje w gruncie rzeczy poza naszym zasięgiem¹⁸. Odże-

¹⁶ Cytat za: Z. Bauman, op. cit., s. 76.

¹⁷ Platon, *Eutyfron*, w: idem, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 197-98.

¹⁸ Irena Krońska polemizuje z przejętą od Arystotelesa interpretacją, określając Sokratesa pierwszym myślicielem stosującym indukcję do formułowania pojęć ogólnych i definicji, a następnie określania istoty rzeczy, co zainspirowało Platona

gnuje się też od prób holistycznego ogarnięcia świata, bo – jak to mówi w *Fajdosie* – ani drzewa ani okolice niczego go nauczyć nie mogą. Sokrates jest minimalistą w poznaniu, chce jedynie zrozumieć samego siebie i innych ludzi... Rozum Sokratesa to nie tylko rozum indywidualistyczny (choć niechętny relatywizmowi), ale też rozum przygotowany na zamilknięcie, gdy nieoczekiwanie głos zabiera tajemniczy daimonion – ostateczna i nieracjonalna instancja „odradcza”: „zawsze mi coś odradza [...] a nie doradza mi nigdy. Otóż on mi nie pozwala zajmować się polityką”¹⁹. Sprawy publiczne mają zbyt wiele wspólnego z nielubianą przez Sokratesa całością, odnoszą się do rejonów dotyczących nie poznawania człowieka, lecz zarządzania nim jako częścią większej całości – społeczeństwa. Sokrates bowiem – Nietzsche miał rację – pragnął przede wszystkim „zrozumieć”. Dlatego o artystycznych środkach Eurypidesa, idealnego wyraziciela sokratejskiego ducha w sztuce, Nietzsche napisał, że są to to nowe – nieapollinijskie i niedionizyjskie – środki pobudzające:

Te środki pobudzające to chłodne, paradoksalne myśli – zamiast apollinijskich wizji – oraz płomienne uczucia zamiast dionizyjskich zachwyceń – i to myśli i uczucia odtworzone najbardziej realistycznie, nie zaś pogrążone w eterze sztuki²⁰.

Nietzsche dowodzi, że zdaniem Eurypidesa to co piękne musi być tworzone świadomie i to w taki sposób, by było zrozumiałe dla odbiorcy. Eurypides stworzył zatem prototyp dramatu mieszczańskiego, a nawet wręcz współczesnej liberalnej kultury masowej, która co prawda opiera się na mitach, ale mitach pełniących rolę użytecznych schematów, pozbawionych sakralności i tajemnicy. Jednak nie jest to kultura wyzbyta (co Nietzsche sam przyznaje) uczuciowości, a zatem nie jest w pełni racjonalna. Nie sposób nie zauważyć więc, że Sokrates jakby wbrew sobie, ale zgodnie ze swoją dialogiczną koncepcją prawdy, zbliża się do liberalnie pojmowanego *demosu*. Jak to z sarkazmem ujmuje Nietzsche, Eurypides (jako bohater prześmiewczych *Zab*, komedii nieznośnego go Arystofanesa), chwali się, że dzięki niemu przeciętność

do omyslenia koncepcji idei. Za E. Brehierem Krońska uważa, że w dialogach platońskich (inaczej niż u Ksenofonta) nie sposób znaleźć pozytywnego wykorzystania metody indukcyjnej; są tam raczej przykłady kompromitujące tę metodę jako nieefektywną. Zob. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 92, przypis 25.

¹⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, w: idem, op. cit., s. 270 n.

²⁰ F. Nietzsche, op. cit., s. 98.

stała się bohaterem tragedii, i dzięki niemu również przeciętność zainteresowała się filozofią: „Jeśli teraz filozofują całe rzesze z niesłychaną mądrością zarządzając krajem i dobrami i prowadząc swoje sprawy, to jest to jego zasługa i wynik mądrości wszczepionej przezeń ludowi”²¹. I nie chodzi tu bynajmniej o tak zwaną demokratyzację, czyli o uznanie zasady głosu ludowej większości za prawotwórczą, lecz o danie prawa każdemu do zabierania głosu i poszukiwania prawdy w imię równości szans.

V

Paradoksalnie, sokrateizm klasycznych liberałów więcej miał wspólnego z dionizyjskością romantyków i pierwszych nacjonalistów niż z utopijnie ukierunkowanym wieszczym apollonizmem apodyktycznych socjalistów. Sokrateizm i dionizyjskość stanowią skrajne przeciwieństwa i być może dlatego w wieku XIX i później zdarzają się tym dwóm żywiołom wzajemne interakcje. Jedną z podstaw nowoczesnego nacjonalizmu jest rozbuchany indywidualizm – podejrzliwy i krytyczny wobec tradycyjnych idei, a jednocześnie tęskniący za dawną, naturalną jednością rodzaju ludzkiego²². Romantyzm – blisko związany z nacjonalizmem, pełen był dionizyjskich szaleństw i skrajnego, odmiennego co prawda od sokratejskiego indywidualizmu, okraszonego atoli ironią i autoironią, bliską sokratejskiej i tak bardzo obcą apollińskości. Apollo rodzi to, co obiektywne lub raczej to, co pragnie być obiektywne; nauka i scjentyzm głęboko zanurzone są w ułudzie apollińskiej, gdzie rozum konstruuje abstrakcyjne, na konieczności i harmonii wzniesione twory – modele, metafory, schematy i przedstawienia. Bez nich nauka byłaby niemożliwa. Ale też nauka byłaby niemożliwa bez sokratejskiego krytycyzmu i zaprawionego wątpliwościami, bezustannego roztrząsania każdej kwestii. Apollińskość odizolowana od sokratejskiego ducha pozwala jedynie na monolog – proctwa i metafory można przyjąć lub odrzucić, nie są one przedmiotem dysputy, lecz nieodpartego olśnienia lub objawienia. Nietzsche uwa-

²¹ Tamże, s. 90.

²² O dionizyjskości nacjonalizmu i indywidualistycznych jego korzeniach zob.: Z. Ambrożewicz, „Nacjonalizm – nowy Dionizos?”, w: T. Drewniak i A. Dittmann (red.), *Dionizos i dionizyjskość. Mit, sztuka, filozofia, nauka*, Nysa-Gorlitz 2009, s. 165-180.

żał co prawda, że dialog zawdzięcza tragedia właśnie Apollinowi, jednakże dialog ten, zakrywając realność, odsłania mit. Bo przecież, jak sam Nietzsche stwierdza:

Tam, gdzie spotykamy w sztuce «naiwność», tam musimy stwierdzić najsilniejszy wpływ kultury apollinińskiej, która zawsze musi najpierw obalić władzę tytanów, pozabijać potwory i dzięki mocnym przygrywkom złud i przyjemnych iluzji pokonać straszliwe otchłanie obrazu świata i największą zdolność do cierpienia²³.

Mit ma siłę integrującą, ale też sprawcą nie tylko w sferze kultury, zdolny jest bowiem obalać i budować największe mury również w ludzkich duszach. Wybitny antropolog i znawca mitów, Joseph Campbell nazywa mit publicznym snem, sen zaś – prywatnym mitem²⁴. W micie realizują się pragnienia wspólnoty, we śnie pragnienia te znajdują swoją indywidualną realizację. Śnimy wtedy, jakby powiedział Jung, sen archetypiczny. Trzeba się z tym zgodzić – mit jedności dionizyjskiej skonkretyzował się pod postacią narodu, a w skrajnej formie – rasy, mit jedności apollinińskiej zaś ukazał się jako prorocstwo utopijnej społeczności doskonałej. Psycholog Jerome S. Bruner zalicza mit do sfery sztuki. Jego zdaniem, mit wytwarza „uprawdopodobnione pozory rzeczywistości”, które są metaforycznymi więziami pomiędzy „demonicznym światem impulsów” a światem racjonalnym²⁵. Bruner mówi niemal to samo, co Campbell, który widzi w dawnych mitotwórcach odpowiednik dzisiejszych artystów, a zatem ludzi niepospolitych, obdarzonych wyjątkową wrażliwością. Mity, wbrew potocznym, wywodzącym się z romantycznych wyobrażeń opiniom nie są wytworem ludu. „Rodzą się one z przeżyć elitarnych, z przeżyć ludzi szczególnie uzdolnionych, których uszy otwarte są na pieśń wszechświata”²⁶. Tymi ludźmi byli w dawnych kulturach szamani.

Szaman jest osobą [...], która w późnym dzieciństwie albo we wczesnej młodości doznała tak potężnych przeżyć psychicznych, że zwróciła się całkowicie do wewnątrz. To coś w rodzaju schizofrenicznego pęknięcia. Nagle cała podświadomość otwiera się, a szaman wpada do środka²⁷.

²³ F. Nietzsche, op. cit., s. 46.

²⁴ J. Campbell, *Potęga mitu*, Kraków 2007, s. 59.

²⁵ J. S. Bruner, „Mit a tożsamość”, w: idem, *O poznawaniu. Szkice na lewą rękę*, przeł. E. Krasińska, Warszawa 1971, s. 57.

²⁶ J. Campbell, op. cit., s. 106.

²⁷ Ibidem.

Słowa Campbella znakomicie dają się odnieść do dziewiętnastowiecznych poetów, proroków, i mesjanistów. To za ich sprawą ukształtował się nowoczesny nacjonalizm, to na skutek ich działań rozprzestrzeniły się socjalistyczne idee, by w końcu zatryumfować na krócej lub dłużej w paru krajach Europy. Apollińsko-socjalistyczny mit ucieleśniający się w utopijnych wizjach opanował umysły wielu pisarzy i filozofów. Niektórym z nich, jak Oscar Wilde, wydawało się, że socjalizm prowadzi prostą drogą do niebywałego rozwoju, wręcz rozbuchania indywidualizmu. Jak to jednak możliwe, pyta Wilde, że likwidacja własności prywatnej może służyć indywidualizmowi? Stanie się tak, wyjaśnia pisarz, gdyż:

Własność prywatna tak naprawdę skrzywdziła indywidualizm i przesłoniła go, pomyliła człowieka z tym, co posiada. [...] Byt ludzki jest w obecnych warunkach wielce niepewny. Bardzo bogaty kupiec może być [...] na łasce spraw od niego niezależnych. Jeśli na przykład wiatr zawieje o stopień silniej, zmieni się pogoda lub wydarzy się byle błaźnista, jego statek może zatonać, jego plany – zawieść, a on sam znaleźć się w nędzy, pozbawiony pozycji społecznej²⁸.

Wilde jest zachwycony stworzoną przez siebie wizją przyszłości, w której wyzwolona wreszcie od świata rzeczy ludzka osobowość posiadzie jakąś bliżej nieokreśloną mądrość i uwolni się od konfliktów z innymi i z sobą samą. Rozumowanie Wilde'a było – jak się zdaje – charakterystyczne dla wielu intelektualnych proroków owładniętych socjalistyczną ideą. I choć przypisuje mu się raczej anarchizm, jednak poglądy jego bliskie są Marksowi i Leninowi. Na apollińskich wyżynach, niedostępnych prostym, uwikłanym w procesy produkcyjne ludziom, śnią intelektualiści i artyści swój wielki archetypiczny sen, skończone dzieło sztuki, pełne obrazów harmonijnej wspólnoty doskonałych jednostek.

VI

Naukowość marksizmu, nieustannie podkreślana przez jego zwolenników, wykluczać ma jakąkolwiek utopijność komunistycznych zapowiedzi. Wbrew temu, współcześni interpretatorzy socjalizmu Marksa, Engelsa i Lenina nie mają wątpliwości co do utopijnego charakteru tej ideologii. Andrzej Walicki nieustannie wybija utopijność jako zasad-

²⁸ O. Wilde, *Dusza ludzka w socjalizmie*, przeł. S. Jan, Wydawnictwo Domowe Agnostyków (pdf), s. 3.

niczą cechę „nauki” Marksa, umieszczając ją nawet w tytule swego dzieła (*Marxizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*). Również Kołakowski kilkakrotnie używa tego określenia. Marks istotnie snuje, co prawda, niezbyt sprecyzowane, wizje porządku społecznego po upadku kapitalizmu. Uwagę Walickiego zwraca kontrast „pomiędzy ponurym pesymizmem Marksa w kwestii reform wewnątrzkapitalistycznych a niespodziewanym powrotem do ultra- optymizmu w jego wizji rozwiniętego społeczeństwa komunistycznego”²⁹. To rozszczepienie wynikało, zdaniem Walickiego, ze współistnienia w myśli Marksa materializmu historycznego, czyli mającego pretensję do naukowości wyjaśniania procesów historycznych z „quasi-millenarystyczną wizją zbiorowego zbawienia ziemskiego”³⁰, co sprawia, że wyjaśnianie w kategoriach kauzalnych miesza się tu z interpretacjami teleologicznymi. W ujęciu Kołakowskiego łączą się w marksizmie trzy motywy: romantyczny – wyrażający tęsknotę za pogodzeniem holizmu z indywidualizmem, prometejski – pełen wiary w samozbawczą misję zmagającej się z przyrodą ludzkości i wreszcie wspominany już motyw scjentystyczny. Innymi słowy: dwa momenty irracjonalne ścierają się z jednym racjonalnym. Dwa mity: pierwotnej jedności i prometejski ulegają – jak mogłoby się wydawać – racjonalizacji poprzez skrupulatne analizy ekonomiczno-socjologiczne. Jednakże, tak pożądana przez Marksa i Engelsa naukowość utopiona zostaje w morzu teleologicznego aprioryzmu. Jednemu celowi – wykazaniu nieuchronności rozkładu kapitalizmu – celowi, który jest wyprowadzony rzekomo z analiz ekonomicznych, analizy ekonomiczne w istocie są całkowicie podporządkowane. W *Kapitale*, dziele, które w zamierzeniu miało być beznamiętną analizą stosunków ekonomicznych, i które spośród prac Marksa ma najbardziej „techniczny” charakter, można znaleźć takie oto skrajnie wartościujące zdania:

W miarę ustawicznego zmniejszania się liczby magnatów kapitału [...] wra-
stają rozmiary nędzy, ucisku, niewoli, zwyrodnienia i wyzysku, a jednocześnie
wzbiera bunt wciąż wzrastającej klasy robotniczej [...]. Monopol kapitału staje
się hamulcem tego sposobu produkcji, który rozwinął wraz z nim i dzięki niemu.
Centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy dochodzą do punktu,
gdy już się nie mieszczą w swej kapitalistycznej skorupie. Skorupa ta zostaje

²⁹ A. Walicki, *Marxizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 99.

³⁰ *Ibid.*, s. 27.

rozsadzona. Wybija godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczy-
ciele zostają wywłaszczeni³¹.

Walicki pisze o wypowiedzianych tu dwóch „proroctwach”: nieuniknionym zubożeniu klasy robotniczej i jej równie nieuchronnym wybawieniu poprzez upadek kapitalizmu. Widzi w tym powtórzenie milenarystycznego schematu, wedle którego zbawienie ziemskie musi zostać poprzedzone przez liczne katastrofy i ludzkie cierpienia. Oczywiście jest, że zasadniczym źródłem zarówno dla milenarystycznych jak i marksistowskich proroctw było opisane w Ewangeliach zbawcze cierpienie Jezusa Chrystusa. To wymieszanie dwóch planów – religijnego i mitologicznego z naukowym i empirycznym ma swoje głębokie uzasadnienie w samej strukturze i logice marksizmu jako apollińskiej epifanii. Zarówno dionizyjskie ekstazy, jak i apollińskie ułudy były reakcją na trwające od czasów oświecenia i zauważone przez Marksa w *Manifeście Komunistycznym* odczarowywanie świata, pozbawianie go dawnych, uświęconych mitami, więzów. Marksizm protestuje przeciw procesowi, który zdaniem Marksa i Engelsa stał się przyczyną pozbawienia człowieczeństwa nie tylko robotników, ale i kapitalistów. Procesem tym jest alienacja. Robotnik zostaje wyobcowany z produktów własnej pracy. Wkłada w nie własną cielesność, intelekt i całą osobowość. Efekt tej pracy staje obok swego wytwórcy i już do niego nie należy. Praca, którą musi sprzedać, praca, której rezultat również sprzedany zostaje, taka praca pozbawia robotnika jego ludzkiej, przynależnej całemu gatunkowi natury. A skoro robotnik pracuje wyłącznie po to, żeby przeżyć, żeby móc wypełnić najbardziej podstawowe funkcje życiowe, zatem zasadniczym skutkiem tego rodzaju pracy pozostaje zredukowanie człowieka do egoisty walczącego z innymi egoistami o przeżycie. Jak zauważa Kołakowski, proces alienacji dosięga nie tylko najemnych pracowników, ale również i ich wyzyskiwaczy. O ile jednak w robotniku ludzka natura sprowadzona zostaje do egoistycznego zwierzęcia, o tyle przedmiotowym wyrazem osobowości kapitalisty okazuje się pieniądź; „jestem tym, czym są moje pieniądze”³². Społeczeństwo odczłowieczonych egoistów wyzutych z własnej,

³¹ K. Marks, *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, s. 823.

³² Zob. L. Kołakowski, op. cit., s. 140. Trzeba tu podkreślić, że utożsamienie to nie da się w prosty sposób przełożyć na określenia takie jak chciwość, a tym bardziej – hedonizm. Marks w *Kapitale* nazywa kapitalistę „fanatykiem pomnażania wartości”, który funkcjonuje niczym zaprogramowana przez siły społeczno-ekono-

gatunkowej natury nie ma szans na dłuższe istnienie. Kapitalizm nieuchronnie zmierza do upadku, a proletariacka rewolucja koniec ten może jedynie przyspieszyć. Socjalizm, a następnie komunizm poprzez eliminację własności prywatnej przywrócą człowiekowi jego prawdziwą, zagłuszoną przez alienację, ludzką naturę. Egoizmy znikną, osobowości rozkwitną, społeczność zacznie prawidłowo funkcjonować, bo chorośliwa konkurencja zastąpiona zostanie przez rozumnie planowaną współpracę. Kołakowski tak podsumowuje marksowską wizję przyszłości:

Wizja socjalizmu z *Rękopisów* – zarysowana zresztą dość ogólnikowo – przewiduje [...] *całkowite i doskonałe* pojednanie człowieka z sobą samym i przyrodą, zakłada w przyszłości pełną identyfikację esencji i egzystencji ludzkiej, tj. pełną harmonię ludzkiego powołania z empirycznym bytem ludzi³³.

Inaczej mówiąc: gatunkowa istota człowieka zostanie w pełni wchłonięta przez jednostkowość, a to znaczy, że zaniknie rozszczepienie na życie społeczne i indywidualne³⁴.

Joseph Cropsey dostrzega w namalowanym przez Marksa obrazie przyszłości rysy znane z postulatów starożytnych myślicieli: wzajemna życzliwość, obowiązek zamieniony w przyjemność, wspólnota uduchowionych, wspaniałych ludzi, a wszystko ze względu na więzi nieudawanej przyjaźni łączącej członków społeczności. Pamiętać jednak trzeba, że zdaniem stoików, czy epikurejczyków wzniosłe uczucie łączyć mogły jedynie ludzi wyjątkowych – filozofów. W komunizmie elitarne uczucia staną się udziałem wszystkich: „Społeczeństwo Marksa byłoby społeczeństwem milionów przyjaciół serdecznie połączonych subtelными więzami. [...] jego socjaliści będą żyć pełnią swych mocy, przepełnieni twórczą energią”³⁵. Byłaby to zatem wspólnota twórców (artystów?) i filozofów... Zapewne dlatego niektórzy artyści, tacy jak Wilde, absolutnie byli przekonani, że likwidacja prywatnej własności,

micznych determinizmów kartezyjańska maszyna. Kołakowski komentuje tę kwestię: „Nie jest nawet tak, by kapitalista miał na uwadze własną konsumpcję jako cel: przeciwnie, normalna jest raczej sytuacja, w której jego własna konsumpcja wydaje się mu rabunkiem wartości, marnotrawstwem (stąd ascetyczna moralność, charakterystyczna zwłaszcza dla kapitalizmu w jego pierwotnej fazie)” (L. Kołakowski, op. cit., s. 297).

³³ Ibid., s. 143.

³⁴ Zob. ibid., s. 369.

³⁵ J. Cropsey, „Karol Marks”, przeł. W. Przybylski, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 832.

prowadząca do tego co Marks nazywał dezalienacją, uwieńczona zostanie stworzeniem socjalistycznego społeczeństwa nieograniczenie wolnych duchów.

VII

Jednakże Wilde i jemu podobni nie zdawali sobie sprawy z potęgi apolińskiego wieszczego snu. Wróżba, niczym nieubłagana strzała wypuszczona z łuku Apollina, niesie nas z siłą konieczności do wyśnionego celu. A tam czeka nie tylko – jak pisał Eliade – „uwolnienie od lepkości konkretności”, czyli „pojednanie człowieka z sobą samym i przyrodą”, ale też marzenie wielu filozofów – pogodzenie konieczności z wolnością, a wraz z nim – prawdziwe apolińskie samopoznanie... Oto bowiem uwolnienie ludzkiej natury nastąpi w sposób konieczny jako skutek upadku kapitalizmu, który wszakże nie był jakąś aberracją w historii człowieka, lecz koniecznym etapem w pochodzie do wolności. Konieczne są cierpienia, konieczne są upodlenia. Konieczny jest – podziwiany zresztą przez Marksa – bezprecedensowy w dziejach człowieka rozwój kapitalistycznych sił wytwórczych i technologii. Bez nich nie mogłoby być prawdziwej, socjalistycznej wolności, która w istocie jest historyczną koniecznością. Trzeba jednak pamiętać, że wolność nie spadnie nam z nieba niczym manna – jej konieczność musi zostać odkryta, uświadomiona i zdobyta czynem. W przeciwnym razie, agonia kapitalizmu mogłaby (prawdopodobnie) trwać zbyt długo i, co gorsza, pozostać poza kontrolą; racjonalna kontrola zaś to w warunkach upadającego kapitalizmu i rodzącego się komunizmu absolutna konieczność i prawdziwa obsesja wyznawców marksizmu³⁶.

Czy to możliwe, by „racjonalna kontrola” i „konieczności” dały się na jednej i tej samej płaszczyźnie pogodzić z wolnością jednostki? Andrzej Walicki słusznie temu przeczy, dowodząc, iż wolność pojmowana w kategoriach liberalnych jako autonomia oraz „możliwość i prawo do bycia różnym, innym – byłaby oczywiście zupełnie wykluczona”³⁷,

³⁶ Popper trafnie konstatuje, że całkowita kontrola wszystkich stosunków społecznych – postulowana przez komunistów i innych utopistów – jest realnie i logicznie niemożliwa, prowadzi bowiem do *regressus ad infinitum*: „każda nowa kontrola stosunków społecznych rodzi mnóstwo nowych stosunków wymagających znów kontroli” (K.R. Popper, *Nędzia historyczmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1989, s. 51).

³⁷ A. Walicki, op. cit., s. 70.

a nawet stanowiłaby dla Marksa swoistą antywartość. Walicki wdaje się tu w polemikę z poglądem Kołakowskiego, który twierdzi, iż Marks nie dąży bynajmniej do niwelacji jednostkowości na rzecz abstrakcyjnego „dobra społecznego”. Zdaniem Kołakowskiego, Marks wręcz waloryzuje jednostkowość i pragnie pełnej jej emancypacji. Rzecz w tym, że owa emancypacja miałaby polegać na pogodzeniu tego, co jednostkowe, z tym, co ogólne. Inaczej rzecz ujmując – na uzyskaniu takiego stopnia świadomości u pojedynczego bytu ludzkiego, który pozwoli mu na pełne utożsamienie się z życiem społecznym i usunięcie antagonizmów pomiędzy jednostkami, a dzięki temu na niespotykane dotąd rozwinięcie własnych indywidualnych potencji. Warunkiem uzyskania takiego stopnia świadomości i rozwoju jest likwidacja kapitalistycznego podziału pracy, który niszczy ludzką wszechstronność na rzecz ogłupiającej jednostronności. Nastąpić ma również swego rodzaju „personalizacja” produkcji, to znaczy odrzucenie maksymalizacji akumulacji wartości wymiennej (czyli wytwarzania jak największej ilości towarów), na rzecz produkowania zgodnego wyłącznie z potrzebami ludności (słynne „każdemu według potrzeb”), co osiągalne powinno być poprzez skrupulatne i natchnione planowanie³⁸. Wbrew zatem krytyce Walickiego, Kołakowski nie przypisuje Marksowi poglądu na wolność jednostki, który stanowi dla Walickiego pozytywny punkt odniesienia, a który jest poglądem liberalnym. Co więcej, o idealnej jednostce u Marksa zaleca Kołakowski mówić jedynie w kontekście proroctwa o doskonałym społeczeństwie:

Od początku zatem krytyka istniejącego społeczeństwa jest u Marksa sensowna tylko przez odniesienie do jego wizji nowego świata, w którym społeczny sens życia osobowego jest bezpośrednio dla każdego osobnika widoczny, a przy tym osobowe życie nie rozpusza się przez to w bezbarwnej jednorodności społeczeństwa³⁹.

W innym miejscu Kołakowski dodaje: „W świetle przyszłej jedności człowieczeństwa cała przeszłość odsłania nam swój sens. Dlatego niepodobna akceptować marksizmu bez przyjęcia jego proroctwa komunistycznego: tak okrojony marksizm nie jest już marksizmem”⁴⁰. W gruncie rzeczy nie ma tu sprzeczności z mocnym stwierdzeniem

³⁸ Zob. L. Kołakowski, op. cit., s. 312.

³⁹ Ibid., s. 133.

⁴⁰ Ibid., s. 378.

Walickiego o „fantastycznej utopii” i „niewiarygodnie utopijnej konstrukcji”⁴¹.

Marks bowiem, niczym prawdziwy wyznawca Apollina, poszukuje *principium individuationis*. Nie ulega przecież wątpliwości, że właśnie na tym polega utopijność Marksa: na marzeniu o jednostce totalnie zjednoczonej z całością społeczną i dzięki temu totalnie zindywidualizowanej, o jednostce godzącej w sobie niesprzecznie bycie obywatelem i bycie osobą prywatną. Bliskie tego ideału były, zdaniem Marksa, powstałe spontanicznie i zapewne dlatego niedoskonałe starożytne polis i średniowieczne społeczeństwo stanowe. Przede wszystkim jednak konstruuje Marks oparte na ekonomicznych podstawach obrazy, które mają w jego zamierzeniu obnażyć zakłamaną i zafalszowaną rzeczywistość, a w konsekwencji ukazać fałszywą świadomość burżuazji, zdeterminowaną miejscem, jakie zajmuje w strukturze społecznej i ekonomicznej. Są to wszakże obrazy składające się na proroczy sen, proroctwo zaś będzie interpretowane – właściwie lub błędnie. Zdarcie zasłony może okazać się zarzuceniem kolejnej – tym razem piękniejszej, a w dodatku wyposażonej w atrybut naukowej konieczności.

VIII

Platon w dialogu *Kratylos* próbuje dojść etymologii imienia Apollona i w ten sposób określić zakres jego władzy. Imię to łączy w sobie cztery umiejętności: muzykę, wróżbiarstwo, medycynę i łucznicstwo. Ma ono harmonię i dar oczyszczania. Platon ustami Sokratesa wyjaśnia:

Przede wszystkim oczyszczenie i obrzędy oczyszczające, czy to zgodne z medycyną, czy wróżbiarstwem, okadzanie lekarskimi czy też wróżbiarskimi ziołami, wszystkie takie praktyki jedno mają na celu: oczyścić ciało i duszę człowieka. [...] Czyż nie byłby więc ten bóg tym, który oczyszcza, «obmywa» (ἀπολουν) oraz uwalnia (ἀπολουν) od takiego zła?⁴²

Ale leczenie wymaga z jednej strony pewności leczącego co do podjętych środków, z drugiej zaś – zaufania lezonego do wiedzy i umiejętności medyka. Zapewne dlatego Platon nazwę *muzyka* wyprowadza od „pragnienia” (μωσθαί), dociekania i umiłowania wiedzy⁴³. Czy możliwa jest wiedza o przyszłych stanach przychodząca w zesłanym przez

⁴¹ A. Walicki, op. cit., s. 67.

⁴² Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990, s. 23.

⁴³ Ibidem.

Apollina śnie? Wierzone w to od dawna. Artemidor w swych *Rozważaniach o snach* rozróżnia marzenie senne (*enypnion*) i sen proroczy (*oneiros*). Sen proroczy zaś może dotyczyć pojedynczego człowieka, ale też odnosić się do całego państwa. Ten ostatni nie przytrafia się byle komu: śniony bywa na ogół przez jednostkę niepospolitą, przywódcę lub mędrca, ludzi rozważających dobro ogółu⁴⁴. Synezjusz z Kireny w dziele *O snach* dowodzi, że „sen otwiera duszy drogę ku najdoskonalszym oglądom rzeczy prawdziwych [...], oraz pobudza ją do przekroczenia natury i połączenia się na powrót ze sferą czysto pojęciową, od której odbiegła tak daleko, że nie wie nawet, skąd przybyła”⁴⁵. We śnie zatem spływa na nas pouczenie od samego Boga. Jung zamiast o Bogu woli mówić o archetypach. Istnieją, zdaniem Junga, sny archetypowe, zwane przezeń „wielkimi”. Sen archetypowy „sięgający korzeniami nieświadomości zbiorowej, tj. psychiki obiektywnej, przekazuje ukryty sens i wewnętrzny cel rozwoju”⁴⁶. Ukazywanie przyszłości w takim śnie stanowi wyraz możliwości ukrywających się w pojedynczej psychice, sprzężonych z bogatą symboliką opartą na mitach i sztuce. „Moc snu” prowadząca do uświadomienia sobie archetypu, zdolna jest zainspirować do wielkich i twórczych czynów, nie tylko na miarę jednostki, ale na miarę całych społeczności i epok⁴⁷.

Czy to zatem przez połączenie z wiedzą boską, jak chciał Synezjusz, czy też za sprawą zagłębienia się w archetypiczne wzorce, jak głosił Jung, tak czy inaczej, jednostka uzyskuje wgląd we własne wnętrze, integruje się z otoczeniem i wskazuje sobie i innym terapeutyczne, wręcz zbawcze cele i działania. Z.W. Dudek tak oto pisze o tej szczególnej funkcji snu:

Terapeutyczna rola snów w powiązaniu z ich aspektem prospektywnym (i duchowo-religijnym) była wykorzystywana w świątyni Asklepiosa w starożytnej Grecji (Epidauros). Wobec osoby chorej stosowano różne zabiegi rytualne, palono kadzidła i czekano na uzdrawiający sen. W nowej sytuacji i pod wpływem oddziaływań mających na celu rozbudzenie wyobraźni i pobudzenie nieświadomości uzyskiwano bogaty w znaczące treści materiał senny⁴⁸.

⁴⁴ Zob. Artemidor z Dalidis, *Rozważania o snach*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa 1995, s. 11-18.

⁴⁵ Cyt. za: E. Fromm, *Zapomniany język*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1994, s. 114.

⁴⁶ Z.W. Dudek, *Jungowska psychologia marzeń sennych*, Warszawa 2007, s. 132.

⁴⁷ Zob. ibidem., s. 135.

⁴⁸ Ibid., s. 133 n.

Na leczniczą funkcję pewnego rodzaju snu albo raczej tzw. snu na jawie zwraca uwagę Eliade. Opowiada on o stosowanej przez niektórych terapeutów metodzie „śnienia na jawie”, podczas którego pacjent bardzo intensywnie wyobraża sobie ruch wznoszenia się lub wspina-
nia. Lot duszy ku górze, opisany już przez Platona, a znany także w mistyce religijnej ma wyrażać „przejście” i „przemianę ontologiczną”. Eliade powiada, że:

na rozmaitych, ale współzależnych planach aktywności onirycznej, aktywnej imagacji, twórczości mitologicznej i folklorystycznej, obrzędów i spekulacji metafizycznej, wreszcie na planie doświadczenia ekstazy, symbolizm wstępowania zawsze oznacza wybuch sytuacji «skamieniałej», «zatkanej», przerwaniu poziomu, które umożliwia przejście do innego sposobu bycia; ostatecznie zaś oznacza swobodę «poruszania się», to znaczy zmiany sytuacji, zniesienie systemu uwarunkowań⁴⁹.

Pojawić się jednak może pytanie: czy nasza interpretacja określonego marzenia sennego, określonej wizji proroczej jako terapeutycznego wznoszenia się nie jest tłumaczeniem do pewnego stopnia lub wręcz całkowicie fałszywym? Artemidor sądził, iż istnieją dwa rodzaje snów proroczych: teorematyczne, czyli takie, które dosłownie pokazują przeszłość i alegoryczne, czyli ujmujące spodziewane zdarzenia pod postacią niejasnych znaków. Ponadto, poza snami proroczymi śnią się nam zwykle marzenia senna, nierzadko spowodowane gwałtownymi przeżyciami w ostatnich dniach lub po prostu cielesnymi dolegliwościami⁵⁰. Zapewne tylko niezwykle biegły w swym rzemiośle onejrokryta nie pogubi się w gąszczu pięknych, może strasznych, ale zawsze sugestywnych obrazów sennych i będzie w stanie odróżnić pospolite śnienie od natchnionego przez Apollina i prawidłowo je odczytać. Co prawda Jung uważał, że jedno, „prawdziwe” znaczenie snu nie istnieje, bo właściwa interpretacja nigdy się nie kończy⁵¹, ale dobrze jest pamiętać o słowach Penelopy w *Odysei*:

zaiste próżne są
sny, a ich mowa bez związku i
nie wszystko ludziom się
spełnia. Dwie są bowiem bramy
zwiewnych snów: jedna z rogu,

⁴⁹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 125.

⁵⁰ Zob. Artemidor z Dalidis, op. cit., s. 13-16.

⁵¹ Zob. Z.W. Dudek, op. cit., s. 134.

druga z kości słoniowej. Te,
które przechodzą przez rżniętą
kość słoniową, są zasłonięte i
niosą czcze słowa, te zaś, co
wychodzą z drzwi rogowych, wróżą
prawdę temu, kto ze śmiertelnych
je zobaczy.

(tłum. J. Parandowski)

IX

Karl Raimund Popper odróżniał prognozowanie od prorocstwa. Dlatego krytykował pretensje historycyzmu naturalistycznego do traktowania zmian społecznych jakby były to zmiany w świecie przyrody. Historycyści, do których Popper zaliczał pozytywistów i marksistów, spoglądają na dzieje społeczeństw holistycznie i uważają, że istnieją prawa rozwoju społecznego pozwalające na stawianie całościowych i długoterminowych prognoz, a następnie – na ich podstawie – wprowadzanie również całościowych i gruntownych zmian. Prowadzenie tego rodzaju działań nazywał Popper „utopijną inżynierią społeczną” i odróżniał ją od „inżynierii cząstkowej”, uprawianej przez kogoś, kto „podobnie jak Sokrates wie, jak ograniczona jest jego wiedza”⁵². Inżynieria cząstkowa ogranicza się do wprowadzania powolnych zmian jedynie w określonych przedziałach czasowych i określonych rejonach życia społecznego. Utopijni historycyści mniemają wszelako, że do wprowadzania zmian w całość życia społecznego i gospodarczego upoważnieni są na podstawie znajomości powszechnego w przyrodzie prawa okresowości zmian czy ewolucji. Zdaniem Poppera, prawo takie nie istnieje, a pewien ciąg zdarzeń określany jest przez więcej niż jedno prawo przyrody. To, co historycyści nazywają prawem jest po prostu trendem, czyli pewnym zjawiskiem o znaczeniu jednostkowym, a nie uniwersalnym. Dany trend (np. tendencja wzrostu ludności) może ulec zmianie, prawo – nie. Historycyści biorą trendy za prawa i absolutyzują je jako tzw. trendy absolutne, czyli trendy nie wymagające żadnych warunków początkowych lub takie, dla których te warunki z jakichś powodów nie mogą nigdy ulec zmianie. Trendy absolutne, jak to

⁵² K.R. Popper, *Nędra historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1989, s. 43.

ujmuje Popper: „Stanowią podstawę dla bezwarunkowych *proroctw* – w przeciwieństwie do warunkowych *prognoz nauki*”⁵³. Dlatego, konkluduje Popper, nędza historycyzmu polega na nędzy wyobraźni. „Historycyista wciąż krytykuje ludzi małego ducha, którzy nie potrafią sobie wyobrazić zmian we własnym świecie. Wydaje się jednak, że to jemu samemu brak wyobraźni, nie potrafi bowiem wyobrazić sobie zmiany warunków, od których zależy zmiana”⁵⁴. Nie powinno to dziwić. Proroctwo nie znosi niepewności, stawiania warunków i argumentacji. Wyobraźnia artysty-proroka wsparta jest na potężnych podstawach niezachwianej wiary w moc ponadczasowego mitu, który wszelako zawsze można dla doraźnych potrzeb ubrać w apollońską zasłonę. Dla współczesnego, przesiąkniętego odpryskami naukowego światopoglądu umysłu, najbardziej odpowiednią postacią takiej zasłony jest struktura nauki i żargon naśladujące naukę. Fenomen ten zauważył Jung. W eseju *Nowoczesny mit. O rzeczach, które pojawiają się na niebie* Niezidentyfikowane Obiekty Latające są przez szwajcarskiego psychologa interpretowane jako współczesny przejaw psychicznej potrzeby archetypu boga. Kolistość i świetlistość UFO wyraża ład, pełnię osobowości oraz całość bytu i „jako kompensacja najlepiej odpowiada rozdarcia panującemu w naszych czasach”⁵⁵. Ale ponieważ tradycyjna forma bóstwa okazuje się nie do przyjęcia dla współczesnej umysłowości, archetyp realizuje się w formie nowoczesnego mitu niewiarygodnie zaawansowanej obcej, pozaziemskiej technologii.

Próbując odczytać metodologię marksizmu, Kołakowski stawia pytanie: czy Marks opisuje kapitalizm realny, czy też zajmuje się jego modelem, idealnym obrazem teoretycznym? Jeśli odrzucimy drugą możliwość jako zbyt skrajną, nadal pozostaje problem szczególnej metody badawczej Marksa, polegającej na świadomym rozpoczęciu analizy nie od konkretnego, czyli „chaotycznego obrazu całości”, lecz od kategorii „najprostszych”, czyli najbardziej abstrakcyjnych, takich jak wartość wymienna, praca, pieniądz itp. W poznaniu naukowym, które przecież Marks stara się na gruncie nauk społecznych naśladować, istotnie wychodzi się od pewnych steoretyzowanych całości i dlatego: „Konkretnie jest konkretnym, ponieważ jest połączeniem wielu okre-

⁵³ Ibid., s. 76.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ C.G. Jung, „Nowoczesny mit. O rzeczach, które pojawiają się na niebie”, w: idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, s. 269.

śleń, a więc jednością różnorodności. W myśleniu występuje więc ono jako proces łączenia, jako wynik, a nie jako punkt wyjścia”⁵⁶. Nauki przyrodnicze posługują się modelami, idealnymi stanami, zawierającymi empirycznie nieosiągalne tzw. wartości graniczne. Marks podobnie – wprowadza pewien idealny stan społeczno-ekonomiczny, w którym istnieje tylko burżuazja i klasa robotnicza, zakłada, że popyt i podaż pokrywają się chociaż, jak sam zaznacza, nigdy w rzeczywistości tak się nie dzieje. Wyjaśnia, że robi to, by uchwycić generalną tendencję zmian, ale przy okazji – rzecz by można tylnymi drzwiami – wprowadza zgoła nienaukowe, prawdziwie heraklitejsko-heglowskie założenie: „Odchylenia te [podaży i popytu] bowiem mają charakter przeciwstawny, nieustannie następują po sobie, przeto równoważą się wzajemnie przez swe przeciwne kierunki, wskutek tkwiącego w nich przeciwieństwa”⁵⁷. To zdanie dowodzi dobitnie, że Marks w gruncie rzeczy, myśli jak metafizyk, nawet nie jak *quasi*-naukowiec-przyrodnik. Zresztą, zdaniem Kołakowskiego, trzeba odróżnić idealizację Marksa od idealizacji w naukach przyrodniczych. O ile te drugie pozwalają – drogą eksperymentu i stosownych obliczeń – stwierdzić realną różnicę pomiędzy warunkami granicznymi a stanem faktycznym, o tyle nie sposób tego samego zrobić w odniesieniu do sytuacji i procesów społecznych. Ale to, co rzeczywiście robi Marks, i co identyfikuje znakomicie Kołakowski, czyni z autora *Kapitału* i *Manifestu Komunistycznego* czystej krwi apollińczyka. W odróżnieniu bowiem od procedur naukowych wyznaczających stany idealne a tym samym zmierzających do wyjaśnienia obserwowanych procesów, Marks kreuje idealne stany, by za ich pomocą przedrzeć się poprzez empiryczną uludę do ukrytej istoty rzeczy. Ależ, można by rzec, apollińskość to przecież rozsnuwanie zasłony, a nie jej zdzieranie... Jednakże ukazywanie prawdy w marksizmie to zadziwiający melanz metafizyki i empiryzmu. Poszukiwaniu istoty rzeczy towarzyszy nawoływanie do czynu, który tę istotę ma niejako odsłonić empirycznie. Cała trudność leży wszakże w głębokiej wierze Marksa, że uprawiana przez niego metafizyka wyjaśnia – niczym nauka – działanie kapitalizmu. Dlatego Kołakowski ma rację, gdy pyta, jak dotrzeć do owej „istoty rzeczy”, skoro droga empiryczna została już potępiona, jako pokazująca jedynie złudny pozór i wytwarzająca słynną „fałszywą świadomość”? A przecież Marks

⁵⁶ K. Marks, *Grundrisse*, cyt. za: L. Kołakowski, op. cit., s. 318.

⁵⁷ Idem, *Kapitał*, t. 3, cyt. za: L. Kołakowski, op. cit., s. 320.

spodziewał się, że owa istota rzeczy ujawni się w całej pełni po rewolucji proletariackiej, czyli stać się ma *de facto* rzeczywistością empiryczną. Jednak, co wyjaśnia Kołakowski, rzecz cała jest bardziej zawiła. Oto złuda roszcząca sobie prawo do bycia konkretem, polega na oddzieleniu istoty od zjawiska. Stosunki społeczne w kapitalizmie spowodowały, że wszystko – nie tylko poszczególni ludzie, ale nawet rzeczy – straciło swe istotowe istnienie, stając się jedynie towarem. Nastąpiła całkowita i powszechna alienacja sprawiająca, że rzeczywistość stała się pełna takich abstrakcji, jak wartość, praca, towar, popyt. Po rewolucji socjalistycznej, czytamy u Kołakowskiego, nastąpi powrót do człowieczeństwa.

W warunkach socjalizmu bowiem, kiedy całość pracy użytecznej podporządkowana jest wartości użytkowej, maszyna prężalnicza jest właśnie maszyną prężalniczą, tj. narzędziem, z którego korzystają ludzie dla zaspokojenia swojej potrzeby odzieży. [...] Rzeczy, które w gospodarce towarowej są *uczłowieczone pozornie*, mianowicie tak, że przyjmują na siebie jakości będące naprawdę tylko stosunkami ludzkimi, tracą ów pozór *uczłowieczenia* na rzecz *uczłowieczenia rzeczywistego* [...]; są rzeczywistą własnością indywidualną⁵⁸.

Kiedys nastąpi powrót wyalienowanych istot do konkretności, na razie jednak musimy żyć w świecie abstrakcji i zagubionych esencji; są one jakby atomami rzeczywistości. Można przypuszczać, że zapewne dlatego Marks uznał, że właśnie od nich powinno się zaczynać analizy, a tym samym upodobnić swój wywód do rozważań naukowych. Zdumiewające, jak na zdeklarowanego antymetafizyka i empirystę, natężenie abstrakcyjnych bytów i akcydensów nie pozostawia wątpliwości, że w rzeczywistości poruszamy się w świecie epifanii apollinińskiej, w której nic nie jest tym, na co wygląda. Będąca nową wersją mitu wstępowania, teoria społecznego postępu ma nas przekonać, że społeczny postęp stopniowo demaskuje wszelkie mity jako bajki stworzone przez klasy panujące; bezwarunkowość proroctw oraz wszechogarniająca harmonia i niefalsyfikowalność teorii materializmu dialektycznego udaje naukową ścisłość i niezawodność w prognozowaniu; pewność utopii jako apolliniński lek na demoniczną alienację i chaos istnienia zastępuje z jednej strony uznaną za niezgodną z treścią proroctw wiarę religijną, z drugiej – udaje rozwiązywanie społecznych problemów; regulacja i kontrola uchodzą za gwaranta wolności, indywidualizm i niezależność – za przejaw najgorszej tyranii.

⁵⁸ L. Kołakowski, op. cit., s. 323.

X

Georges Sorel, francuski socjalista, wyznawca Marksza i Bergsona, dowodził, że marksizm nie jest utopią, lecz mitem. Utopia rysuje pewien projekt przyszłościowy, mit zaś niczego nie przewiduje, lecz jest „narzędziem, które pozwala walczącej grupie zachować solidarność, heroizm, ducha poświęcenia. Jest stanem świadomości, która oczekuje i przygotowuje jednorazową, gwałtowną zagładę istniejącego świata”⁵⁹. Mit jest zamkniętą całością, poznawaną intuicją i uczuciem, niepodlegającą racjonalnej krytyce. Choć Kołakowski słusznie zapewne widzi w irracjonalizmie Sorela korzenie faszyzmu, jednak nie sposób zgodzić się z radykalnym stwierdzeniem, iż związek tej filozofii z marksizmem ma charakter wyłącznie przypadkowy. Sorel bardzo przenikliwie bowiem zauważył tkwiącą w marksizmie głęboką warstwę mitologiczną, która w połączeniu z żargonem udającym język naukowy nadała przemyśleniom Marksza ogromną siłę. Jednakże mit Marksza, chociaż jest mitem końca i zagłady, jest także – wbrew Sorelowi – mitem początku i odrodzenia. Być może mamy tu do czynienia z pewnym dionizyjskim aspektem w apollinijskim z natury marksistowskim socjalizmie. Wyjaśnić to można odwołując się do antropologii René Girarda. Francuski badacz kultury sądzi, że społeczeństwa ludzkie wstrząsane są okresowymi kryzysami zwanymi przez niego kryzysami mimetycznymi. Członkowie grupy społecznej poczynają z jakichś powodów konkurować ze sobą, a każdy w tej rywalizacji upodabnia się do innego, dążąc za wszelką cenę do wyróżnienia się. Girard twierdzi, że we wszystkich mitach o początku świata mowa jest o takim odróżniającej konflikcie.

Nierozróżnialni toczą wciąż walki, żeby się wyróżnić spośród innych. Ten temat jest szeroko potraktowany przez powedyjskie teksty bramińskich Indii. Wszystko zaczyna się zawsze wyrównaną, niemającą końca walką bogów i demonów, którzy są tak do siebie podobni, iż nie można ich odróżnić⁶⁰.

Walka prowadzi do coraz większego chaosu w społeczności, rozbijania porządkujących ją instytucji, a w konsekwencji do całkowitej atomizacji grupy, przy jednoczesnym jakościowym wzajemnym upodobnieniu jej członków. By uratować spistość społeczności, trzeba odnaleźć winnego całego kryzysu. Wybiera się na ogół kogoś wyróżniającego się

⁵⁹ Ibid., t. 2, s. 168.

⁶⁰ René Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 49.

pozytywnie lub negatywnie i czyni tzw. kozłem ofiarnym. Zabicie kozła ofiarnego powoduje natychmiastowe zakończenie kryzysu i powrót społeczności do normalnego funkcjonowania. W koncepcji Marksa znajdujemy niemal dokładne powtórzenie tego schematu. Ofiara złożona z burżuazji ma zażegnać niszczącą społeczeństwo atomizującą konkurencję i doprowadzić do bliżej nieokreślonego stanu sprzed kryzysu mimetycznego, czyli sprzed powstania kapitalizmu. I tu pojawia się wizja utopii... Albowiem Sorel mylił się w jeszcze jednym: marksizm jest nie tylko mitem, ale i utopią. Utopijność nie wyklucza mitu, wręcz go potrzebuje jako uzasadnienia i podstawy motywującej do działania. Mit prometejski, mit oczyszczającego cierpienia, mit kozła ofiarnego, mit rajy i pierwotnej jedności – wszystkie można znaleźć w marksistowskiej utopii. Przemoc zaś i ofiara nie muszą być odchyleniem od apollinińskiego żywiołu na rzecz dionizyjskiego. Apollo, choć patron sztuk i piękna, celnie strzela z łuku, walcząc nie tylko z potworami, ale rażąc dzieci Niobe w akcie zemsty za słowne zniewagi. Wyjątkowo czuły na swym punkcie okazuje się też jako artysta. W turnieju muzycznym stoczonym przez Apolla z satyrem Marsjaszem zwycięstwo przyznane zostało bogu. Apollo grał na lirze, Marsjasz na flecie, sędziami były (trudno uznać, że bezstronne) Muzy. Zwycięzca w charakterze nagrody otrzymał przywilej postąpienia z przegranym wedle własnej woli. Wołą Apollina było obdrzeć Marsjasza żywcem ze skóry, co też bóg uczynił, skórę zaś powiesił na pobliskim drzewie. Cała apolliniśkość sztuki z jej wyrafinowaniem estetycznym, skłonnością do doskonałych, zamkniętych i odległych od rzeczywistości konstrukcji i wreszcie z jej nieodpartą pewnością i oczywistością, ujawnia już w starożytnych mitach przemoc i zimne okrucieństwo, które w czasach współczesnych osiągnęło – zwłaszcza na gruncie polityczno-społecznym – prawdziwie koszmarnie i apokaliptyczne rozmiary. Być może było to nieuniknione. Utopia jako apolliniśkie proroctwo oparte na archetypicznych mitach może leczyć, ale może też zabić. Jak uważa bowiem Peter L. Berger: „Mity czerpią swą siłę z tych regionów duszy, które niegdyś zamieszkiwali bogowie, a bogowie byli zawsze bezwzględni”⁶¹.

Zbigniew Ambrożewicz

⁶¹ P.L. Berger, *Mit socjalistyczny*, w: tenże, I. Howe, A. Besançon, *Mit socjalistyczny, Socjalizm a liberalizm: warunki pojednania, Sowiecka teraźniejszość i rosyjska przeszłość*, b.w., b.m., po 1980, s. 19.