

MIT, SYMBOL I SPOŁECZEŃSTWO

Czy współczesne społeczeństwa polityczne, zwane „zsekularyzowanymi” lub „post-modernistycznymi”, albo także „hyper-nowoczesnymi”, są wolne od wszelkiego mitu? A jeśli istnieją współczesne mity, to czy mają one coś wspólnego z aktualną „chorobą cywilizacji”? Na pierwsze pytanie ma się chęć odpowiedzieć twierdząco: zastępując religie w ich roli dostarczania społeczeństwu założycielskiej opowieści, ideologie opierają się rzekomo na podstawach ściśle „racjonalnych”, czasem nawet „naukowych”, czyli pozbawionych wszelkiego „nadmaturalnego” czy „religijnego” podłoża. Jednak w rzeczywistości postawiony tu problem wymaga bardzo złożonej refleksji, chociażby dlatego, że teorie społeczeństw są nie tylko liczne, lecz i na różne sposoby uporządkowane, a ponadto, jeśli istnieje w nich poziom „nadmaturalny”, to nie jest on nigdy ujawniany.

Antropologia społeczna G. Fessarda (1897–1978) mogłaby nam tu oddać trzy wielkie przysługi: najpierw wyjaśnić, dlaczego żadne społeczeństwo – pierwotne, „chrześcijańskie” czy współczesne – nie może zaoszczędzić sobie ściśle „nadmaturalnego” poziomu stanowienia i wyjaśniania siebie, który to poziom szczególnie jasno ujawnia się właśnie w mitach; następnie pokazać, w czym struktura mitów i religii jest tożsama z podstawową strukturą każdego ludzkiego społeczeństwa, która przedstawia się (jak łatwo można to zauważyć) w postaci dwóch opozycji: pan – niewolnik i mężczyzna – kobieta, a także trzech relacji: ojcostwo – macierzyństwo – braterstwo, wynikających ze wzajemnego oddziaływania tych poprzednich; i jak te kategorie pozwalają odczytać treść mitów, a przez to ich ewentualną szkodliwość. W końcu, korzystając z dwóch poprzednich części, pomoże wykazać, w czym proces „wychodzenia z religii”, charakteryzujący – w oczach M. Gaucheta – historię współczesnych społeczeństw, nabiera również wartości mitu, gdy zidentyfikuje się wyobrażeniową część jego treści.

1. Co to jest mit?

Zwykle pojęcie „mitu” sugeruje fikcyjny charakter założycielskiej opowieści („mit” występuje tu w opozycji do „rzeczywistości”). Otóż, w oczach C. Lévi-Straussa, nie takie jest jego właściwe znaczenie. Z pewnością opowieści mityczne relacjonują zawsze lub wyłącznie wydarzenia z odległej przeszłości, jak w religiach „archaicznych”, a czasem nawet fakty mające nadejść (na przykład wewnątrz judaizmu i chrześcijaństwa, czy pochodzące od innych religii i ideologii), słowem fakty, które są z natury narażone na wszelkiego rodzaju umysłowe konstrukcje. Znaczenie ich polega jednak na zasadniczej, wspólnej dla wszystkich, właściwości: opowiadane wydarzenia „mające się rozwijać w określonej chwili czasu, tworzą również stałą strukturę odnoszącą się jednocześnie do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości”¹ Opowiadane fakty, dalekie od tego, aby wyjaśniać tylko określony obszar dziejów, nabierają wymiaru wiecznego, naświetlając trzy odrębne stany czasowe (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość) – zjawisko, które przez sam ten fakt, w ten czy w inny sposób, zakłada prawdziwie całościowe ujęcie historii (pochodzenie, sens i cel).

Etnolog daje wymowny dowód tego, że w jego ocenie znaczenie mitu nie polega na jego wymiarze „fikcyjnym”, kiedy wyjaśniając swoją wypowiedź odwołuje się nie do przykładu wziętego ze społeczeństw prymitywnych, jak można by było tego oczekiwać, lecz do porównania zaczerpniętego ze współczesnej historii. Słusznie przekonany o tym, że pod myśl mityczną podstawiała się ideologia polityczna znanych nam społeczeństw, Lévi-Strauss nie miał trudności z odnalezieniem w analizie współczesnego mitu ideologicznego, jakim jest mit rewolucji francuskiej, równie wybitnej roli. Dla polityków odwołujących się do niej w swoich przemówieniach i dla ich słuchaczy, rewolucja ta, pod postacią „sekwencji minionych wydarzeń”, staje się również i to bardziej jeszcze „schematem wyposażonym w permanentną skuteczność”², który przyciąga żywą podmiotowość jednostek, to znaczy ich poszukiwanie prawdy i wolności w łonie obecnego świata.

O to, jaki jest dokładnie ten „inny porządek” rzeczywistości, na którym ogniskują się mity zarówno archaiczne, jak i współczesne, i skąd wynika ich zdolność odnoszenia się do „tego porządku”, Lévi-Strauss nie troszczy się wcale. A G. Fessard – owszem. Bez

¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, t. I, Paris 1958, s. 231.

² Tamże.

wchodzenia w szczegóły refleksji wymagającej znajomości prawdziwej metafizyki języka³, niech wystarczy nam zatrzymanie się na tym, co jest centralnym punktem naszej refleksji: na podstawowej właściwości mitu – jego ogniskowaniu się na poziomie sensu, który można by nazwać „nadnaturalnym”⁴ – właściwości polegającej na tym, co Fessard nazywa „symbolizującą władzą języka”, którą sprawuje się zresztą szerzej w każdym przemówieniu i w każdej wypowiedzi, kiedy tylko zwracają się one do bliźniego i odwołują do jego wolności. Postarajmy się więc zdefiniować tę właściwość języka, a następnie zobaczyć, w jaki sposób zakłada ona istnienie porządku nadnaturalnego, zanim powrócimy znowu do kwestii mitów. Ustaliwszy ich nieuniknioną obecność w łonie „zsekularyzowanych” społeczeństw, trzeba będzie zastanowić się nad tym, co je odróżnia od zwykłych wypowiedzi.

Symbolizująca władza języka

Podstawowe rozróżnienie pomoże sprecyzować, na czym polega „symbolizująca władza” języka. G. Fessard opracował je korygując przenikliwe refleksje E. Ortiguesa (w: *Le Discours et le Symbole*) na temat symbolu. Chociaż u lingwistów, podobnie jak i u filozofów, temat „symbolu” stosowany jest w najbardziej różnorodnych znaczeniach, wydaje się jednak możliwe rozdzielenie ich wielości pomiędzy dwa przeciwstawne bieguny funkcji symbolicznej, z których „jedną reprezentuje symbol tradycyjny, a drugą symbol algorytmiczny”⁵ Skoro bowiem język i społeczeństwo są ze sobą ściśle powiązane, a każde ludzkie społeczeństwo opiera się – według Lévi-Straussa – na całości systemów symbolicznych – przy czym „w pierwszym ich szeregu mieszczą się: język, reguły małżeńskie, stosunki ekonomiczne, sztuka, nauka, religia”⁶ – to możliwe jest zdefiniowanie każdego z tych składowych systemów jako „symbolu *symbolizującego*”, czyli jako całości oznaczników, które, będąc samym źródłem wolności, narzucają się tym społecznościom jako prawa czy reguły wymiany i wzajemnego

³ Por. G. Fessard, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, t. III: *Symbolisme et Historicité*, Paris 1984.

⁴ Chodzi tu jedynie o pojęcie formalne lub czysto teoretyczne, które nie zakłada żadnej subiektywnej wiary i które w pełni zaakceptować może człowiek niewierzący, w najmniejszym stopniu nie podpisujący się pod żadnym wierzeniem religijnym.

⁵ G. Fessard, *Politique et Structuralisme*, Paris 1965, s. 121.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, w: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, s. XIX.

uznawania się między jednostkami⁷ Na innym zaś krańcu tego, co symboliczne, znajdują się „symbole *symbolizowane*”: dalekie od narzucania się ludzkiej wolności, są one – przeciwnie – jej wytworem wywodzącym się zwykle z arbitralnych konwencji pomiędzy uczonymi czy umysłami, które zgadzają się przypisać dany oznacznik (cyfrę, literę czy cechę charakterystyczną) do znaczenia w doskonały i konieczny sposób jednoznacznego. Takie są *par excellence* algorytmy logiki symbolicznej, czy matematycznej. Należy przy tym dodać, że słowa z codziennych wypowiedzi trudno jest przypisać w sposób jasny do jednego czy drugiego z tych dwóch biegunów. Ogólnie rzecz biorąc, w łonie słów czy wyrażeń z języka potocznego dwie przeciwstawne tendencje lub skłonności spotyka się w zmiennych proporcjach: jedną symbolizującą, która tworzy wolność i jej się narzuca, drugą symbolizowaną, która z niej wynika⁸

Z tej skrótowej prezentacji widać, że przez „symbolizującą władzę” języka rozumie się rolę tego ostatniego, aby ustanawiać wolność ludzkiej osoby: pozwala on jej określić się samodzielnie we wnętrzu wszelkich relacji wymiany i wzajemnego uznawania się.

Argument ontologiczny (czyli dowód na istnienie Boga) poprzez język

Otóż ta symbolizująca władza języka sama w sobie zakłada, jako kategorię *a priori* wypełniania takiej roli, obecność „nadanaturalnego” – czyli tę rzeczywistość „innego porządku”, na której ogniskuje się myśl mityczna. Aby się o tym przekonać, rozpatrzmy jeden z przykładów omówionych przez G. Fessarda: przykład prostego *dialogu* pomiędzy dwiema osobami i warunki jego powodzenia.

Wewnątrz dialogu, wypowiedziane przeze mnie zdanie wyraża moją myśl i stara się przekazać jej znaczącą treść memu partnerowi. Taki jest jego wstępny cel: zakomunikowanie bliźniemu jakiegoś sensu. Nie da się przy tym uniknąć nieuchronnej *trudności*: jak się upewnić, że moje słowo zostanie rzeczywiście zrozumiane w takim znaczeniu, w jakim je wypowiedziałem? Aby zweryfikować, że moje zdanie zostało prawidłowo odebrane, nie ma innego sposobu, jak wysłuchać odpowiedzi tego, do kogo je skierowałem. Tymczasem, mówiąc do mnie,

⁷ G. Fessard, *Politique et...*, dz. cyt., s. 121.

⁸ Proporcjonalność pomiędzy symbolizującym a symbolizowanym pozwala Fessardowi ustalić bardzo jasną klasyfikację różnych rodzajów symboli, którą zastosujemy w dalszej części artykułu (zob. „Symbole symbolisant, signe, symbole symbolisé”, *Le Langage. Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Genève 1966, s. 291-295. Przedruk w: *Mystère de la Société*, s. 559-563).

rozmówca też natrafia na trudność podobną całkowicie do mojej, nieodłączną od dialogu między dwiema wolnościami. Jak można przezwyciężyć tę trudność?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przede wszystkim zauważyć, że prawdziwy dialog wymaga, by każdy z rozmówców skłonny był do dwóch wewnętrznych operacji: najpierw do prostowania swoich sformułowań za każdym razem, gdyby za mało dokładnie wyrażały one jego myśl, i do przezwyciężania w ten sposób wynikającego z tego faktu braku zrozumienia; z drugiej zaś strony do dostatecznego oczyszczenia swojej intencji, aby uniknąć dania odczuć bliźniemu, że stara się go zdominować, narzucając mu raczej własne poglądy niż dzieląc się wspólną im obu prawdą.

Wynika stąd, że aby doprowadzić do porozumienia, dialog zakłada z konieczności u protagonistów realizację podwójnego warunku: z jednej strony i w sposób dosyć oczywisty uznanie zasady niesprzeczności, która odzwierciedla i zakłada w każdym „jedność między Bytem a Myślą, opartą zarówno na ontologicznym argumencie Anzelma, jak i na dialektyce heglowskiej”⁹, z drugiej zaś strony i w sposób bardziej konkretny obecność w nich i uznanie wspólnego ideału Prawdy i Wolności. Aby się wzajemnie zrozumieć, rozmówcy powinni uznawać istnienie Prawdy, która ich przerasta, i chcieć wolności drugiego człowieka. Dlatego też, aby przezwyciężyć trudność nieodłączną od dialogu, język powinien zawierać *a priori* syntetyczną zasadę zdeterminowaną jedynie przez transcendencję stosunków międzyludzkich: podobnie, jak myśl symboliczna, na której opiera się język, również zakłada pojęcie czy kategorię „nadenaturalności”

Spółczesność „zsekularyzowana” i transcendencja

Stąd gdyby nawet współczesne społeczeństwa demokratyczne doszły do wyeliminowania z publicznych wypowiedzi wszelkiej myśli mitycznej w ścisłym i powyżej zdefiniowanym znaczeniu, trudno jest wyobrazić sobie, aby uwolniły się od czysto nadnaturalnego poziomu samych wyrażań. Chyba że do zewnętrznych ich przejawów dopuszczają tylko reprezentacje zupełnie oczyszczone z symbolizującej tendencji języka. Zakładałoby to jednak publiczną eliminację symboli czysto religijnych, a także artystycznych i literackich, które przez swą kontemplację estetyczną reprezentują przejaw transcendencji; a także

⁹ G. Fessard, *Symbole, Surnaturel, Dialogue*, w: *Démythisation et morale*, Paris 1965, s. 113.

eliminację różnych emblematów (politycznych, ekonomicznych czy społecznych) wypełniających nasze wspólne życie; eliminację w końcu wszystkich potocznych słów żywego języka; aby dopuścić tylko pojawianie się symboli czysto symbolizowanych, czyli tych martwych znaków, które w niczym nie dotyczą żywej podmiotowości jednostek, nie zachęcają wolnych osób do wymiany i wzajemnego uznania, a więc nie są już niczym więcej, jak tylko odbiciem świata całkiem zmatematyzowanego. Naturalnie (do tego jeszcze nie doszliśmy!), tak nakreślona perspektywa, mogąca wywołać tylko uśmiech, ma na celu jedynie dokonanie przeglądu wszystkich codziennych elementów społeczeństwa, nawet „zsekularyzowanego”, w których się uobecnia czysto transcendentny fundament zbiorowego bytu.

Co ważniejsze, państwo nie może przestać interesować się tymi elementami transcendencji. M. Gauchet dobrze uchwycił to współczesne zjawisko: aby nie poświęcać ani nie narzucać żadnej doktryny metafizycznej, współczesne Państwo liberalne dąży do tego, by stać się w tym punkcie zupełnie neutralnym. Każdej jednostce pozostawia troskę o wybór własnych wartości i własnych celów ostatecznych. Skoro jednak musi rozstrząsać pomiędzy tymi różnorodnymi racjami, i skoro najmniejsza nawet zbiorowa decyzja angażuje cele wyższe, to „język ostatecznych uzasadnień i najwyższych racji nie może być nieobecny w sferze władzy, bo jeśli się nawet go wyklucza, to on nią rządzi”¹⁰ W kategoriach naszej analizy, państwo nie może decydować się na układanie własnej teorii za pomocą samych tylko symboli symbolizowanych, jak również nie może pomijać, nie uznawać i nie gwarantować w społeczeństwie szerokiej gamy symboli symbolizujących (w pierwszej kolejności symboli religijnych) z racji zagrożenia, że wspólne dobro reprezentowane przez te symbole, którego są one przekąźnikami, opróżni się stopniowo ze swojej treści umożliwiającej wymianę myśli i wzajemne uznawanie się osób.

To odwoływanie się do symboli ściśle symbolizujących daje się zaobserwować w sposób szczególnie wyraźny w okresie wyborów! Czym jest w rzeczy samej kampania wyborcza, jak nie szerokim „dialogiem” między kandydatem a wyborcami, dialogiem, który – aby dojść do realnej zgody (namacalnej w urnach) – zakłada, jak każdy inny dialog, wspólny ideał Prawdy i Wolności, która ich przerasta, ideał uobecniony poprzez różne symbole?

¹⁰ M. Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Paris 2004, s. 200.

Jaki ma to jednak związek z mitami w ścisłym tego słowa znaczeniu? Jeśli, jak to zobaczyliśmy, społeczeństwa „zsekularyzowane” nie uwolniły się – i daleko im do tego! – od elementów symbolizujących nadnaturalne podłoże zbiorowego bytu, to czy udało im się pozbyć ze swoich wywodów wszelkiego wymiaru mitycznego? Naszym zdaniem, nie.

2. Semantyczna treść mitów

Rozpatrywaliśmy dotychczas tylko *syntaktyczną* strukturę mitu. Ale mit charakteryzuje też jego treść *semantyczna*. Jeśli może tu mieć miejsce krytyka racjonalna mitu jako symptomu choroby naszej cywilizacji, to do tej właśnie treści będzie się ona odnosić, a nie do cechy własnej, czyli stałej mitu. Dochodząc do rozeznania właściwych im treści, stanie się możliwe wydzielenie poszczególnych mitów: czy są one polityczne, ekonomiczne, czy religijne, i to w sposób w pełni racjonalny.

Mity i struktury społeczeństwa

Aby iść prosto do celu, stwierdzimy od razu, że semantyczna treść religii i mitów (w tym ideologicznych) znajduje z konieczności swoje zasadnicze składniki w podstawowych strukturach każdej ludzkiej społeczności! Innymi słowy: „struktura społeczna i struktura mitu powinny wzajemnie się wyjaśniać”, i to tak bardzo, że „rozumienie ich relacji staje się równie zasadnicze dla zrozumienia wartości mitu, jak i ona sama dla zrozumienia społeczeństwa”¹¹

Powrót do C. Lévi-Straussa stanowi punkt wyjścia do udowodnienia tego, co tak nieoczekiwanie zostało stwierdzone. W rzeczy samej, zgodnie z jego myślą, każde społeczeństwo złożone jest z dwóch pierwotnych typów relacji: struktur zwanych „komunikacją”, w skład których wchodzi w pierwszej kolejności związki małżeńskie i systemy pokrewieństwa, następnie wymiana dóbr i usług ekonomicznych, jak również przekazów¹²; oraz struktur „subordynacji”, to znaczy warstw społecznych i wszelkiej formy stowarzyszeń, z których głównym jest państwo¹³. Te społeczne modele odpowiadają temu, co etnografia nazywa „*porządkami przeżywanymi*”, to znaczy takimi, które są „funk-

¹¹ G. Fessard, *La Dialectique des Exercices...*, dz. cyt., s. 209.

¹² Por. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, dz. cyt., s. 326-341.

¹³ Por. tamże, s. 342-351.

cją obiektywnej rzeczywistości i które można rozpatrywać od zewnątrz, niezależnie od wyobrażeń, jakie czynią sobie o nich ludzie”¹⁴

Sam Lévi-Strauss dodaje natychmiast, że dla zapewnienia spójności grupy społecznej te różnorodne „przeżywane” struktury są z założenia zorganizowane, uporządkowane, spójne dzięki strukturom czyli porządkom „pomyślanym” lub „pojmwany”, jakimi są: mity, obrzędy, religie, ideologie polityczne, typy przedmiotów, które odpowiadają poziomowi wspomnianej już wyżej „nadnaturalnej” historyczności. Jest więc, jego zdaniem, niezbędne wzięcie pod uwagę tych „pojmwanych” porządków nie tylko po to, aby zrozumieć porządki „przeżywane”, lecz także, by pomyśleć „w jaki sposób społeczeństwo próbuje zintegrować je wszystkie w uporządkowaną całość”¹⁵

Tymczasem poprzednie rozróżnienie radykalnie rozdziela oba porządki, które należałoby tylko wyróżnić. Bo dla człowieka wiary, mity, obrzędy i religie są nie tylko „pomyślane”, ale również „przeżywane”, a nawet są czymś jeszcze więcej. I odwrotnie, struktury komunikacji i podporządkowania są zawsze w jakimś stopniu „pomyślane”, nawet jeśli refleksja protagonistów nie zbiega się z refleksją etnografa czy filozofa. Dlatego, rozpatrując rzeczywistość społeczną w pierwszej kolejności nie oczyma tego, kto ogląda ją od zewnątrz, lecz z punktu widzenia jej genezy, G. Fessard proponuje skorygować niewystarczalność opozycji: „pomyślane/przeżyte”, równoważąc porządki między dwoma biegunami. Z jednej strony, stosunki komunikacji i podporządkowania są przeżywane, *zanim* będą pomyślane, i *bardziej* są przeżywane niż pomyślane: zakładają więc „*uprzedniość czasową i logiczną tego, co przeżyte, nad tym, co pomyślane*”¹⁶. Z drugiej zaś strony, mity i religie charakteryzują się odwrotną uprzednością tego, co pomyślane, nad tym, co przeżyte. Cała kwestia sprowadza się więc do wiedzy, jak społeczeństwo dochodzi do rzeczywistego organizowania własnego porządku tego, co „przeżyte”, za pomocą porządku tego, co „pomyślane”, i czy takie ustawienie ich w relacji odpowiada rzeczywistości.

Otóż w *Mystère de la Société*¹⁷ G. Fessard wydobyl najpierw fakt, że geneza każdego ludzkiego społeczeństwa opiera się na dwóch fundamentalnych dialektykach antropologicznych, dialektyce Mężczyzny i Kobiety oraz dialektyce Pana i Niewolnika. Rozróżnienie to

¹⁴ Tamże, s. 347.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ G. Fessard, *La Dialectique des Exercices...*, dz. cyt., s. 176.

¹⁷ *Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire*, Paris 1997.

pokrywa się dokładnie z tym, jakiego użyje Lévi-Strauss, aby przebadać konstytutywne stosunki społeczeństwa, skoro pierwsza dialektyka ustanawia struktury nazywane „komunikacją”, a druga leży u podstaw struktur „subordynacji” Co więcej, przekraczając tym razem refleksje etnografa, Fessard wykazał, że geneza i postęp społeczeństw rozgrywają się z konieczności w dobroczynnej *interferencji* obu tych dialektyk, skąd wywodzą się trzy relacje: ojcostwa – macierzyństwa – braterstwa, zdolne rozciągać się na coraz szersze grupy społeczne, aż do objęcia całej ludzkości.

Ponadto te kategorie, które stanowią, ściśle mówiąc, „*Tajemnicę Społeczeństwa*”, pozwalają też odpowiednio przedstawić stosunki między Bogiem a ludzkością, tak jak je rozumie „pomyślany” porządek chrześcijańskiej wiary. Kiedy jednak dobrze się nad tym zastanowić, taki wynik sprawdza się ostatecznie w odniesieniu do każdej religii i najmniejszego nawet mitu! W rzeczywistości Lévi-Strauss wydobył również na światło, że każda społeczność opiera się na zespole struktur symbolicznych: reguł małżeństwa i pokrewieństwa, stosunków ekonomicznych i politycznych, sztuki, religii – całości symboli, które określiliśmy wyżej jako „symbolizujące”, wewnątrz których rozpoznajemy w pierwszej kolejności porządku „przeżyte”, a następnie porządku „pomyślane” Staje się więc oczywiste, że struktura mitów i religii nie może odbiegać od struktury społecznej, i – co więcej – że podporządkowują się one jedna drugiej jak „przeżyte” „pomyślanemu” „Oparte na dwóch relacjach: Mężczyzna – Kobieta i Pan – Niewolnik, konstytutywne symbole symbolizujące struktur komunikacji i podporządkowania, właściwe dla każdej społeczności, są najpierw przez członków każdej grupy bardziej przeżyte niż pomyślane, zanim takimi się staną; w przeciwieństwie do płaszczyzny nadnaturalnej i religijnej, gdzie te same symbole służą do reprezentowania relacji danej grupy z boskością, są one (wtedy) bardziej pomyślane czy też pojmowane niż przeżyte, zanim takimi się staną”¹⁸

W konsekwencji, do tej tożsamości struktury musimy teraz dodać, że podstawowe kategorie *Tajemnicy Społeczeństwa – Mystère de la Société* – dostarczają przez sam ten fakt jedyne kryterium kontroli czy rozeznania, któremu możemy racjonalnie podporządkować semantyczną treść mitów, niezależnie od tego, czy są one religijne, czy czysto ideologiczne. Zastosujmy teraz te wyniki do ideologii liberalnej.

¹⁸ G. Fessard, *La Dialectique des Exercices...*, dz. cyt., s. 211.

Liberalny mit Postępu

Pośród wszystkich mitów tworzących społeczeństwa liberalne¹⁹ postarajmy się naświetlić ten, który wydaje się nam najbardziej ze wszystkich oczywisty przez swój projekt nadania całościowego znaczenia historii: chodzi o mit *Postępu*. Ten dobrze znany mit głosi, że ludzkość posiada „niezdefiniowaną” zdolność do progresji w realizowaniu samej siebie za pomocą racjonalnej i nieograniczonej ze swej natury transformacji-dominacji i że dzięki temu historia ludzka sprowadza się do nieskończonego rozwoju tej zdolności. W rzeczywistości wizja ta opiera się na czysto rzeczowej (przedmiotowej) analizie humanizujących właściwości pracy, takiej, jaką wyjaśniał Marks: człowiek humanizuje przyrodę narzucając jej formę proporcjonalną do własnych celów, a w odpowiedzi zhumanizowana przyroda uniwersalizuje robotnika²⁰. Skoro zaś ten podstawowy fakt podniesiono do rangi Alfy i Omegi ludzkiej przyszłości, nabiera on wartości mitu. Bo tak naprawdę sprężyna *Postępu* jest po prostu samą istotą historycznego materializmu.

Któż ośmieliłby się twierdzić, że ideał ten nie stanowi codziennych ram myśli, pod którą współczesne umysły podpisują się tym bardziej spontanicznie, że są świadome tych „duchowych” możliwości, jakie im realnie otwiera poprawa warunków „materialnych” ich egzystencji? Nie trzeba być wcale „pozytywistycznym” uczonym, aby zaryzykować uzgodnienie swojej wiary z takim mitem: wystarczy uczestniczyć we współczesnym świecie i korzystać chociażby trochę z jego osiągnięć, chyba że jest się ich zupełnie nieświadomym lub chce się powrócić do sposobu życia całkowicie archaicznego.

Tymczasem raz uznawszy w tym zasadniczą część prawdy, należy treść mitu wnikliwie skrytykować, to znaczy pozbawić ją czysto irracjonalnej części wyobrazeniowej.

Z jednej strony istnieje konieczność odsłonięcia *inherentnej sprzeczności* w idei nieskończonego postępu. W rzeczy samej bowiem ten, kto mówi o nieskończonym postępie, wyklucza tym samym wszelki prawdziwy cel historii. Stąd obietnica ludzkości pojednanej przez nieograniczoną transformację wszechświata zakrawa na złudzenie, skoro, być

¹⁹ Liberalizm charakteryzuje system mitów, a nie jeden mit. M. Gauchet ma zwyczaj wyjaśniać konstrukcje nowoczesności liberalnej w oparciu o trzy kluczowe pojęcia: Postęp, Lud, Nauka. Można by dodać do nich również sam Rozum, który w swoim czasie też był przedmiotem kultu.

²⁰ Por. G. Fessard, *Le Dialogue catholique-communiste est-il possible?*, 1937, s. 213-215.

może nieświadomie, skazuje konflikty czysto polityczne, zatruwające bieg wydarzeń, nie tylko na wieczne przetrwanie, lecz i na to, że stanowić będą nieprzekraczalne ramy ludzkiego losu, Alfę i Omegę ludzkości. Odwrotnie do tego, co twierdzi, tenże mit *Postępu*, jako dialektyka pana i niewolnika, która go zakłada, pojmuje ludzką przyszłość jako wieczne rozpoczynanie i nie pozwala uwzględnić *realnego* postępu ludzkich społeczeństw. Stąd też ci, którzy dają wiarę temu mitowi, wcześniej czy później odczują pokusę ześlizgnięcia się z dumnego optymizmu w rozpacz.

Z drugiej strony musimy również spróbować zrozumieć, na czym opiera się siła tego mitu, doprowadzająca do zamaskowania jego sprzeczności; trzeba więc wyizolować punkt, w którym irracjonalne wyobrażenie wszczepia się sekretnie w strukturę mitu. Otóż nietrudno zauważyć, że taki ideał zakłada w rzeczy samej prawdziwie „małżeński” i „prokreacyjny” stosunek człowieka do natury, skoro z ich wzajemnej relacji ma się zrodzić nowa ludzkość. W swojej młodości Marks rozpatrywał znaczenie relacji: mężczyzna – kobieta, jako jedności „bezpośredniej, naturalnej i koniecznej” *człowieka do człowieka*, szybko jednak uczynił z tej jedności szczególny typ stosunku *człowieka do natury*. Słowem, dopuścił się błędu wchłonięcia treści właściwej dla relacji mężczyzny z kobietą przez stosunek człowieka z naturą, przypisując temu drugiemu dobroczynne własności pierwszego. Takie jest z pewnością pierwotne pomieszanie, które – dalekie od tego, by być właściwe samemu tylko Marksowi – pobudza współczesną świadomość do pokładania nadziei w tym, że ludzki wysiłek posłuży do całkowitego przeobrażenia człowieka i natury w ich wzajemną jedność. Wywodzące się z tego pomieszanie prosperuje na tym podstawowym ludzkim życzeniu, które dialektyka małżeńska wyraża w terminach spotkania, przymierza i płodnej prokreacji. Życzenie to jest zresztą tak silne, że mit może – paradoksalnie – nadal dzisiaj oddziaływać, nawet wtedy, gdy w sposób oczywisty wylania się nowa problematyka, o której nie wiedzieli zarówno dziewiętnastowieczni liberałowie, jak i marksiści: chodzi o przewidywalne zmniejszanie się, a nawet możliwe wyczerpanie, dostępnych źródeł energii. „Pani Natura” się wyczerpuje, bo w rzeczywistości i w zupełnym przeciwieństwie do marzenia, jakie ma człowiek na jej temat, nie traktuje on jej tak naprawdę jak swojej żony, lecz raczej, jak swoją niewolnicę.

W końcu, aby ludzie mogli wyobrazić sobie przekształcenie całej natury i znalezienie w tym sekretu swojej osobistej realizacji, muszą

być wcześniej spełnione dwa konkretne warunki. Ponieważ historia przemysłu i nauk przyrodniczych nie wyjaśnia tego projektu transformacji natury, potrzebne więc będzie najpierw pojawienie się takiego społeczeństwa, w którym twórcza moc człowieka zrealizuje się w świecie wolnych „podmiotów”, aby ludzie stali się potem zdolni tworzyć świat przedmiotów wytwarzanych. Po wtóre, aby projekt ten dążył również do ponownego odtworzenia *uniwersalności* natury, konieczne będzie, „aby zrodziła się przynajmniej idea powszechnej społeczności podmiotów, które same będą się pojmować jako powszechne”²¹ Słowem, mit Postępu uniemożliwia zauważenie tego konkretnego miejsca, w którym realizuje się skutecznie ludzka jedność, czyli istnienia konkretnego świata podmiotów, których nie może stanowić ani rozwijać praca; tylko trzy relacje: ojcostwa, macierzyństwa i braterstwa, odnoszą w tym powodzenie, nie tylko w łonie rodziny, lecz i na wszystkich szczeblach ludzkiego bytu społecznego, aż po płaszczyznę międzynarodową.

Złudzenie Postępu rozgrywa się również na podstawowym dla systemu liberalnego i tak trudnym do wykorzenia złudzeniu prymatu tego, co ekonomiczne (stosunek człowieka do natury), nad tym, co polityczne (stosunek człowieka do człowieka).

3. Mit świata „odczarowanego”

Otóż daremne byłoby pretendowanie do rozszyfrowania tą drogą wszystkich mitów aktualnego społeczeństwa. Odwodzi nas od tego pluralizm jego wyrażeń i obfitość samych mitów. Poprzednie elementy dostarczają jednak, mamy taką nadzieję, pewnych podstaw rozeznania. Aby więc naszkicować, czym mogłaby być praca w tym kierunku, czemu mamy nie poszukać dzisiejszych mitów tam, gdzie najmniej można by się spodziewać je znaleźć: w samym sercu najbardziej racjonalnego dążenia (*a priori* najbardziej pozbawionego myśli mitycznej), czyli w filozofii politycznej, która stara się zgłębiać indywidualny charakter współczesnych społeczeństw, a tym bardziej u tego filozofa, u którego pozornie nie można podejrzewać odwoływania się do poziomu nadnaturalnego wyjaśniania społeczeństw, czyli u M. Gaucheta.

²¹ G. Fessard, *Le Mystère de la Société...*, dz. cyt., s. 313.

Spoleczności, które „wyszły z religii”

Nieemożliwe jest tu pełne omówienie podstaw jego analizy²². Rozpatrzmy więc tylko jej punkt dojścia: współczesne społeczeństwa można rozpatrywać jako społeczeństwa, które „wyszły z religii”, to znaczy jako te, którym struktury nie nadaje już religia, jak to wyraźnie działo się w społeczeństwach archaicznych. Ich członkowie odnajdują podłoże swego zbiorowego bytu poza religią, co niekoniecznie przeszkadza im wierzyć, religiom zaś istnieć w przestrzeni publicznej.

Postarajmy się wyraźnie zauważyć, że u M. Gaucheta termin „religia” stosowany jest najpierw na polu filozofii politycznej: czysta religia, zanim odeśle do systemu wierzeń, oznacza pierwotne ustrukturyzowanie pierwszych ludzkich społeczeństw, nadające im dobrze zdefiniowaną postać. Zgodnie z jego ulubionym sformułowaniem, ten sposób organizacji charakteryzuje się potrójnym sprzężeniem: jednością ludzi pomiędzy sobą, ich jednością z władzą, która z kolei jednoczy ich z tym, co niewidzialne. Można by tu mówić o strukturyzacji heteronomii, o ekonomii uprzedmiotowienia. Religia „jest wierzeniem w nadnaturalnego Innego, który nadaje wam wasze wspólne prawo (wywodzące się) z zewnątrz i z góry”²³ Jednocześnie ta zależność od niewidzialnego fundamentu wyraża się bezwarunkowym posłuszeństwem wobec przeszłości. Co więcej, istotą tego, co religijne, jest wyrzeczenie się skłonności „do działania wbrew historii i wbrew temu, co narzuca nam ona jako przeznaczenie”²⁴: gdyż wewnętrzna analiza tego społecznego nastawienia zobowiązała autora do uznania, że mimo niepodważalnej powszechności takiego podejścia, ludzie nie byli na nie skazani z całą koniecznością! W rzeczy samej społeczeństwa dzikie nie pomijają wypieranych przez siebie wymiarów czy możliwości, lecz „nieustannie stawiają im czoła we własnym wnętrzu”²⁵ W tym znaczeniu to, co religijne, jest tu zjawiskiem czysto historycznym; jest owocem aktu „bezosobowości podmiotu”, który stoi w obliczu „pewnego ustanowionego braku władzy, a nie w obliczu doznanej niemocy”²⁶

Z drugiej strony proces „wychodzenia z religii” odwraca kolejno poprzednie cechy charakterystyczne, rozwijając w historii te wymiary pola społecznego, które religia miała neutralizować lub zakrywać.

²² Por. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

²³ M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris 2002, s. 94.

²⁴ Tamże, s. 35.

²⁵ Tamże, s. 38.

²⁶ Tamże, s. 35.

W ten sposób poprzez cały złożony proces, który Gauchet troskliwie opisuje w *Le désenchantement du monde* (*Odczarowaniu świata*) i który kręci się wokół pojawienia się państwa pięć czy sześć tysięcy lat temu, ludzkość wchodzi stopniowo w wiek społeczeństw tzw. „autonomicznych”, czyli takich, które same nadają sobie własne prawa, a ich ideałem jest samo-zarządzanie. Stąd dominującym czasem w takim układzie staje się przyszłość. „Społeczeństwo, które zmierza do organizowania się w całości, mając na względzie swoją własną produkcję w czasie. Społeczeństwo inwestowania, planowania, organizowania się, jak i organizowania zmian”²⁷ Nie wierzymy jednak, że ta nowa wspólnota jest z tego powodu świadoma samej siebie! Staje się ona „społeczeństwem strukturalnie i nieświadomie w samym sobie podporządkowanym, w zależności od dwóch wewnętrznych biegunów zewnętrżności (...), rozdziału instancji politycznej (państwa) i rozdziału cywilnego (uznana walka interesów i opinii)”²⁸ W tej formie politycznej obecny jest „nie ja”, lecz ten, który tym razem wywodzi się z jej własnego wnętrza. W ten sposób w sercu demokratycznego układu odnajduje się, jako schematy organizujące życie społeczne, fundamentalne osie, zgodnie z którymi od zawsze kształtowało się przywiązanie społeczeństw do ich sakralnej zewnętrżności”²⁹

Taki jest, sprowadzony do swego najprostszego schematu, proces „wychodzenia z religii” Otóż w świetle naszych wcześniejszych analiz możliwe jest, jak się wydaje, odnalezienie w tym zwięzłym opisie zasadniczej funkcji rozpoznawanej przez nas w mitach, a następnie dokonanie jej krytyki przy użyciu kategorii zaczerpniętych z *Mystère de la Société* (*Tajemnicy Społeczeństwa*). To właśnie zamierzmy teraz uczynić.

Heteronomia – autonomia

Dlaczego w kwestii *Désenchantement du monde* (*Odczarowania świata*) mamy przede wszystkim prawo mówić o micie? Ponieważ tę zasadę „aksjologicznego” podziału na społeczeństwa archaiczne i współczesne – przejścia od heteronomii do autonomii, umożliwionego przez znaczącą konkretyzację ich podłoża – odnaleźć można na wszystkich wielkich etapach opisanego procesu: czy chodzi o wyłonienie się Państwa politycznego, czy o wcielenie Chrystusa, czy o poja-

²⁷ Tamże, s. 64.

²⁸ Tamże, s. 65.

²⁹ Tamże.

wienie się (w przypadku zachodniego średniowiecza) scentralizowanego i niezależnego od społeczeństwa Kościoła doczesnego. Innymi słowy, wydarzenie, wyłonienie się autonomii (raz jeszcze, niepodważalne), odgrywa tu rolę jakby zasady wyjaśniającej całą ludzką historię, „struktury permanentnej, która odnosi się równocześnie do przeszłości, do terażniejszości i do przyszłości”, „schematu wyposażonego w permanentną skuteczność”³⁰, odnoszącego się do żywej podmiotowości jednostek. Daleka jest nam myśl o przeprowadzaniu tu z tego powodu krytyki M. Gaucheta. Chodzi jedynie o ukazanie, że opozycja: heteronomia/autonomia, stanowiąca sprężynę tego procesu, wynika u niego z kryterium wewnątrznie „ahistorycznego”, z czysto nadnaturalnego poziomu historyczności. Zasadniczą kwestią jest raczej ocena jego treści semantycznej z punktu widzenia ściśle racjonalnego, odkładając na bok wszelkie oskarżenie go o mit.

Zanim dojdziemy do dialektyk w ścisłym tego słowa znaczeniu podstawowych, kilka uwag utoruje nam drogę. Z jednej strony może się wydawać, że autor ten określa się wobec ludzkiej autonomii w ten sam sposób, jak ludzie pierwotni wobec wiecznej przeszłości: jako fundamentu nie dającego się ostatecznie zakwestionować³¹. I że – odwrotnie – zdaje się sytuować wobec nieskończenie Innego, tak jak społeczeństwa dzikie wobec historii: umowa wynikająca z enigmatycznego wyboru, który pozwala pewnemu „ja bez osoby (...) zająć stanowisko wobec samego siebie”³². Wewnętrzna analiza dynamiki wolności zobowiązuje jednak do myślenia, że ani autor, ani żaden człowiek, nie jest od zawsze skazany na taką postawę.

Z drugiej strony opozycja: autonomia/heteronomia, przedstawiała by dla członków wspólnot pierwotnych abstrakcyjny w sumie schemat ich własnego losu, schemat grupy odrzucającej w całości możliwość historii i autonomii. Inaczej mówiąc, ponieważ koncepcje heteronomii i autonomii należą już do bardzo wypracowanego poziomu konceptualizacji, są one siłą rzeczy obce światu „myśli dzikiej”. Czy powinno się z tego powodu uznać ludzi „pierwotnych” za ludzkość „niedojrzałą”, niezdolną do umysłowania sobie stawki swojego istnienia, jak

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, dz. cyt., s. 231-232.

³¹ Pojęcie autonomii należy jednak również kwestionować, bo nie wyczerpuje ono misterium wolności. Jest tylko jego chwilą, czy warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym. Gdyż prawo, jakie człowiek nadaje samemu sobie, może ograniczać go o wiele bardziej niż przymus zewnętrzny. Samozniewolenie może zawiązać węzeł bardziej wyrafinowany i zarazem bardziej zaciskający od zniewolenia zewnętrznego.

³² M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, dz. cyt., s. 34.

gdyby najmniejsza grupa nomadów nie miała równej nam możliwości „ogarnięcia całego sensu i godności, jaką może posiadać ludzkie życie”³³? Ryzykując zresztą, że wskutek tego nasza koncepcja „dorobności” będzie ostatecznie jeszcze dosyć „dzika”!

Racjonalna krytyka Odczarowania świata

Postarajmy się teraz lepiej zbadać treść tego mitycznego modułu. Według M. Gaucheta, kapitalną mutacją, która na płaszczyźnie struktury umiejscawia się na początku procesu „wychodzenia z religii”, jest pojawienie się oddzielnej władzy: „w osobie władcy, który w swoim ciele materializuje niewidzialną konieczność kierującą tym, co widzialne w osobie wielkich, których wybitność odzwierciedla ich autorytet, a ich wyższość odbija zewnętrzność założycielskiej norm, absolutnie Inny stał się ich częścią”³⁴. Odtąd pierwotny fundament zbiorowej więzi, przypisywany bogom i aż dotąd niedostępny, zaczyna być obecny w polu socjalnym, i to tak dalece, że staje się możliwe i uprawnione jego ponowne przyswojenie sobie przez ludzi. Inaczej mówiąc, „skrzyżowanie widzialnego i niewidzialnego w jednym człowieku – władcy, czy w jednym miejscu – świątyni lub sanktuarium, stwarza strukturalne warunki do ich wzajemnego uniezależnienia i ich rozłączenia”³⁵. Jeśli nawet trzeba będzie wielu wieków, aby rzeczywiście się to narzuciło, to to, co zasadnicze, jest odtąd obecne w samej strukturze społecznego bytu.

Otóż, naszym zdaniem, błąd tego wywodu (a dokładniej: jego część wyobrazeniowa) polega na tym, że „uobecnienie się” przyczyny w człowieku samo nie wystarczy do wprowadzenia, nawet tytułem ukrytej struktury, skłonności do autonomii; nie posunie jej nawet o krok. Powody tego naświetla dialektyka pana i niewolnika. Jakie jest pochodzenie „władzy oddzielonej”? Śmiertelna walka – odpowiedziałby Hegel czy Fessard. Oczywiście, w samej osobie zwycięzcy przejawia się wyraźnie na koniec najbardziej twardej walki jakaś zasada transcendencji (jako wolność wobec ryzyka utraty istnienia i władza dawania życia czy zadawania śmierci). Tylko że ten pan nie uczynił jeszcze ani jednego kroku w stronę autonomii, bo nadal pozostaje zależny od swoich pragnień i od pracy tego, którego zmusza do pracy. A niewolnik stanie się myślący i postąpi w stronę rzeczywistej autonomii tylko

³³ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962, s. 329.

³⁴ M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, dz. cyt., s. 44.

³⁵ Tamże, s. 55.

wtedy, gdy podda dyscyplinie swoje naturalne skłonności i przekształci naturę. Bez tej egzystencjalnej uwagi, wtórnej lecz nie drugorzędnej, stosunek człowieka do natury, proces autonomizacji, jest czymś iluzorycznym. W przeciwieństwie do tego, skoro tylko ma miejsce praca „niewolnicza” czy „wykonywana pod przymusem”, dostęp do autonomii pogłębia się nawet we wnętrzu najbardziej prymitywnego społeczeństwa, jakie można sobie wymyślić. U M. Gaucheta trudno jest ostatecznie zauważyć, jak proces autonomizacji rzeczywiście się dokonuje.

Stąd mamy prawo cofnąć się wstecz w analizie twierdzeń tego filozofa i zadać pytanie: czy w ostatecznym rozrachunku kryterium autonomii jest rzeczywiście najbardziej odpowiednie do odróżniania społeczeństw dzikich od społeczeństw nowoczesnych i do charakteryzowania przejścia od pierwszych do drugich? Nie wchodzi tu, rzecz jasna, w grę nieuznawanie, że pomiędzy tymi dwoma typami społeczeństw istnieją głębokie różnice; dla nas również odczucie tego, co „nowożytne”, nie jest jedynie odczuciem. Jednakże opozycja: heteronomia/autonomia, do tego stopnia nabiera rangi absolutu, że maskuje zarazem punkty zbieżne. A czym są te punkty, jak nie konstytuantami czy kategoriami z *Mystère de la Société*, głębszymi i bardziej konkretnymi od poprzedniej opozycji? Czy społeczeństwa archaiczne i demokratyczne nie są wszystkie zasadniczo i jedynie złożone z mężczyzn i kobiet, nawet jeśli ich rola i świadomość, jaką mają o niej protagoniści, zmienia się w tej czy innej chwili historii, w tym czy innym miejscu na ziemi? Czy nie przenikają ich również rozliczne powiązania między panami a niewolnikami, czy też, jeśli kto woli, między mocnymi a słabymi, chociażby z racji takich procesów fizjologicznych, jak narodziny, wzrost i stopniowe starzenie się osób? W końcu, czy nie należy wziąć pod uwagę również, a nawet koniecznie, tego, że dwie podstawowe dialektyki interferują w jednym i drugim typie zbiorowości, aby przyczynić się do wyłonienia pomiędzy bytami relacji ojcostwa, macierzyństwa i braterstwa, skoro ta interferencja jest istotnym warunkiem genezy i wzrostu każdego społeczeństwa?

Dojdziemy wtedy do bardziej właściwej kwalifikacji dwóch „ekstremalnych” typów społeczeństwa w świetle fundamentalnych składników *Mystère de la Société*, a zwłaszcza trzech relacji dialektycznych, jakimi są Ojcostwo, Macierzyństwo i Braterstwo. Będziemy też mogli wtedy, w pełni rozróżniając wspólne dno każdego społecznego bytu, wyjaśnić konkretnie różnice poprzez stopień intensywności i rozciągłości tych trzech relacji, i jasno ukazać, jak ich dialektyczna gra,

przechodząc od stanu pierwotnego do wieków nowożytnych, realizuje nie tylko przez wszystkich uznany postęp autonomii, lecz i o wiele więcej. Niemożliwe jest w granicach tego artykułu zaproponować pracę o takim wymiarze. Zadowolmy się więc tylko nakreśleniem kilku zasadniczych linii.

*Od społeczeństw pierwotnych do społeczeństw współczesnych w świetle
Mystère de la Société*

W pierwszych społeczeństwach, chociaż człowiek może pojmować ludzkość jako zaangażowaną w relację walki z naturą, ma on również świadomość swojej roli pozytywnej: „w tych początkach ludzkości, wszędzie się spotyka, obok kultu zmarłych, a często w ścisłej więzi z nim, kult natury, zwłaszcza życia i płodności...”³⁶. Jest to tak wyraźne, że świadomość pierwotna „postrzega siebie jako wytworzoną przez naturę i przedstawia sobie jej podmiotowość jako «wszech-moc» nie «obcą», lecz także ojcowską i macierzyńską”³⁷. Ojcostwo i Macierzyństwo natury, Braterstwo sprowadzone do rodziny lub klanu, które poprzez zakaz kazirodztwa otwiera się stopniowo na to, co zewnętrzne: takie są symboliczne osie nadające strukturę archaicznym wspólnotom.

W każdej cywilizacji rodzi się też kult zmarłych, u kresu którego duchowa wierność dzieci wobec swych zmarłych budzi nowe ojcostwo i nowe macierzyństwo, nie rozciągające się już tylko na osoby z jednej rodziny, lecz na wielość rodzin, na wspólnotę ludu uznającego na koniec w Ojczyźnie „ziemię ojców i zmarłych” Zaczyna się tu wyższa jednostka społeczna, odtwarzająca pomiędzy swymi licznymi członkami jedność podobną do jedności rodzinnej. Również ojcostwo i macierzyństwo, które w rodzinie starały się wyrażać pierwotną jedności mężczyzny i kobiety z dziećmi, przeniesione zostały przez rodzinne braterstwo „w sferę etniczną, gdzie nabierają nowej wartości i otwierają się na szerszą uniwersalność”³⁸, bo stały się ojcostwem i macierzyństwem Ojczyzny.

W końcu oddziaływanie tych samych kategorii widać również wtedy, gdy społeczeństwa wchodzą w epokę nowożytną. Postać „pana” odnajduje się w państwie w postaci mocy absolutnego przymusu i śmierci, która na nim się opiera. Ojcostwo Ojczyzny wywiera jednak swój wpływ na trzymającego władzę, aby sprawował ją na korzyść

³⁶ G. Fessard, *Le Mystère de la Société...*, dz. cyt., s. 332.

³⁷ Tamże, s. 333.

³⁸ Tamże, s. 326.

swego ludu. Ponadto relacja macierzyństwa rozbudza wymaganie „rzeczy wspólnej”, „republiki”. Kiedy lud staje się stopniowo narodem, macierzyństwo Matki-Ojczyzny odgrywa wobec niego tę samą rolę, co kobieta w łonie rodziny, bądź sprowadzona zostaje do roli niewolnicy przez księcia, który postępuje z nią raczej jak pan niż jak ojciec; bądź też w toku miłosnych zmagania uznaje nad sobą przewodnika, z własnego wyboru, z własnej elekcji. Kiedy zaś członkowie ludu świadomie wybrali za ideał wzajemne braterskie uznanie, lud ten staje się narodem.

Pod koniec naszego opisu, który należałoby naturalnie bardziej jeszcze wycieniować, staje się możliwe określenie postępu współczesnych społeczeństw względem społeczeństw pierwotnych. W rzeczy samej, świadomość dziecka interpretuje najpierw swoje istnienie w oparciu o bezpośrednie dane, którymi są dla niego relacje rodzinne. Jednak w miarę rozszerzania się i nasilania społecznego oddziaływania trzech założycielskich relacji, samoświadomość znajduje w sobie coraz głębsze i silniejsze oparcie dla podjęcia swego osobistego powołania w służbie całości (czego zaledwie jeden aspekt stanowi autonomia) i skutecznego wypełniania go w historii. Postęp dokonuje się więc o wiele bardziej przez rozszerzenie i pogłębienie *Tajemnicy Społeczeństwa* niż przez „wyjście z religii”

W przebiegu tego procesu narastania złożoności społeczeństwa z jednoczesną „personalizacją” jednostek pojawienie się współczesnego państwa, a następnie narodu, stanowi w rzeczy samej decydujący zwrot: świadomość jedności, zamiast być uważana za fakt czysto przypadkowy, zstępuje od kierujących ku zarządzanym, aby stać się przedmiotem dobrowolnego uznania z ich strony. „Lud staje się narodem w chwili, gdy uświadomiwszy sobie, że tworzy szczególną jednostkę społeczną, chce, by ta jednostka przedstawiała się samej sobie i innym jako byt *sui juris*”³⁹ Lud nabiera odtąd świadomości tego, co samodzielnie przeczuwał władca, a sam fundament państwa zamieszkuje odtąd każdą osobistą świadomość, która w samodzielny i dobrowolny sposób go uznaje.

Niemniej poziom „personalizacji” współczesnych osób, a przez to ich możliwa autonomia nierozdzielna jest od poziomu złożoności podstawowych relacji, jakie zakłada zbiorowość – a których sam naród jest symbolem *par excellence*. Jeśli w poszukiwaniu autonomii dochodzi do tego, że zwraca się ona przeciw niemu, podkopuje wówczas

³⁹ G. Fessard, „*Pax Nostra*” *Examen de conscience international*, Paris 1936, s. 416.

swoje własne możliwości i warunki urzeczywistnienia⁴⁰ Społeczeństwo stara się wtedy zachowywać wobec państwa jak kobieta wobec zniewolonego mężczyzny: Mężczyzna na równi z nią wybiera rządzących i oczekuje od nich zagwarantowania swego bezpieczeństwa i swego działania; niewolnik jednak nie rozkazuje, lecz przeciwnie: to od niego oczekuje się zupełnego oddania się do dyspozycji obywateli; słowem, państwo współczesnych demokracji zmierza do tego, aby odnaleźć swój symbol w mężczyźnie pozbawionym wszelkiego prawa do inicjatywy, poczynając od inicjatywy zapłodnienia kobiety, i przeznaczonym wyłącznie do pracy dla niej! Taka jest, jak się wydaje, wewnętrzna kruchość obecnych demokracji, mająca swój udział w chorobie naszej cywilizacji.

Dokąd zmierzają demokracje, tego nikt nie wie. Jednak na wypadek gdyby świadomość ludzka nadal ulegała zwodniczym rozbłyskom autonomii ze szkodą dla ram narodowych, analiza dialektyczna rysuje tu kilka pouczających perspektyw: podczas gdy komunizm, rozumiany jako kobieta bez mężczyzny, radykalnie niszczy ludzką jedność, to aktualna skłonność zmierza raczej ku temu, aby stać się bezpłodną w kategorii Dobra wspólnego, a więc osobistej autonomii. Z drugiej strony, nieomal całkowite obalenie prymatu Państwa nad Społeczeństwem, umożliwione przez sześćdziesiąt lat pokoju w Europie Zachodniej, może mieć skłonność do odwrócenia się pewnego dnia: autonomia takiego społeczeństwa przekształci się wtedy w małe i śmieszne egoizmy, podczas gdy państwo, nabywając mądrości i dodatkowej władzy, dążyć będzie faktycznie do coraz powszechniejszego panowania i jeszcze lepiej uświadomi sobie swoją realną transcendencję. Dojdzie wówczas do olbrzymiego kryzysu (wewnętrznego lub zewnętrznego), a państwo może dostrzec w tym okazję, aby ponownie przywdziać maskę pana o zwiększonej władzy.

tłum. Maria Żerańska

⁴⁰ Takie jest złudzenie właściwe współczesnym demokracjom, znakomicie opisane przez M. Gaucheta pod koniec jego bardzo obszernego artykułu: *Les tâches de la philosophie politique. La condition politique*, Paris 2005, s. 542-557.