

WIKTOR WERNER

Strach, zmienność, historia: korzenie Europy i jej przyszłość

Powiada się, że strach stworzył bogów. Faktycznie strach stworzył znacznie więcej, nie sam zresztą strach, lecz to z jaką reakcją się on spotyka, co powstaje jako efekt doznawanego uczucia? W czasach, w których „lękamy się o przyszłość Europy”, warto, być może, przypomnieć sobie, że w historii tego kontynentu strach nie jest czymś nowym, a jego stała obecność była jednym z głównych elementów kształtujących europejską kulturę i historyczną specyfikę.

Człowiek boi się wielu rzeczy, najpierwotniejszym wydaje się być egzystencjalny strach przed wrogim otoczeniem, w którym skrywają się wrogie stworzenia, strach przed głodem, zimmem...

Lekarstwem na strach jest siła, silny przywódca zdolny do zapewnienia hordzie obfitości pożywienia i bezpieczeństwa przed drapieżnikami. W archaicznych mitach odnajdujemy ślady kolektywnych fantazji na temat siły i mocy „wielkich jednostek”, wodzów czasów prehistorycznych: plemiennych bogów, bohaterów i herosów. Lekarstwo na strach przed dzikością otaczającego świata wywołuje jednak skutki uboczne. Bohaterowie obrazowani w mitach chronią ludzi przed potworami, lecz sami również nie są o wiele lepsi. Dzieciobójstwo, ojcobójstwo, śmierć żon i przyjaciół towarzyszą greckim, antycznym herosom. W mitach znajdujemy również ślady ich androgynii wskazujące na to, że herosi podobnie jak zabijane przez nich potwory są także istotami liminalnymi, egzystującymi na granicy człowieczeństwa i sfery *sacrum* zawierającej w sobie zarówno zjawiska święte (boskie), jak i monstrialne, skażone, przeklęte.

Przebudzenie indywidualnej świadomości, które umożliwiło przeorganizowanie egalitarnego społeczeństwa zbieracko-łowieckiego w hierarchicznie zorganizowane plemiona pasterskie i osiadłe społeczeństwa rolnicze. Nowy sposób życia gwarantował większą niezależność od przyrody i zmniejszył strach przed dzikim otoczeniem, głodem i drapieżnikami, jednak nie uwolniło to człowieka od lęku w ogóle, lecz stworzyło nowe jego odmiany.

Jednostkowa świadomość posiadania władzy, społecznego prestiżu, majątku, możliwości działania wygenerowała nowy rodzaj strachu: strachu przed utratą mocy. Taki

* Prof. dr hab. Wiktor Werner, Instytut Historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań, e-mail: werner@amu.edu.pl

stan świadomości kierowanej poczuciem mocy i zarazem strachem przed jej utratą opisują również starożytne mity – Uranos lęka się, że jego syn – Kronos odbierze mu moc płodzenia, Kronos, który rozprawia się z Uranosem, boi się, że podzieli los swojego ojca, połyka zatem swoje dzieci, wszystkie oprócz najmłodszego – Zeusa.

Mamy tutaj do czynienia z opisem świata, w którym strach napędza spirale przemocy: posiadający władzę boją się ją utracić, uderzają zatem w tych, którzy mogą być dla nich zagrożeniem, nie szczędząc najbliższych.

Mity podpowiadają, że kosmiczną „wojnę wszystkich z wszystkimi” powstrzymał dopiero Zeus, który po pokonaniu Kronosa nie przejął po nim władzy absolutnej, zadowolili się najwyższą władzą „administracyjną”, uznając zwierzchność bezosobowej siły przeznaczenia – moiry – wyznaczającej każdemu właściwe dla niego miejsce w „porządku świata” – kosmosie¹.

Z perspektywy śmiertelnych różnica między światem rządzonym absolutnie przez bogów a światem, w którym ponad wolą bogów obecna jest bezosobowa siła przeznaczenia, to wybór między losem Ajaksa (z tragedii Sofoklesa) a losem Edypa. Ajaks ponosi klęskę i popełnia samobójstwo na skutek interwencji Ateny, która otacza go wizjami i prowokuje do hańbiącego postępu. Gdy dowódcy Achajów odmawiają samobójcy pochówku, za swoim dawnym konkurentem i przeciwnikiem wstawia się Odyseusz, dostrzegając w jego historii uniwersalny los człowieka – zabawki w rękach bogów czasem życzliwych, lecz częściej wrogich...

Jednak świat, w którym ostateczną władzę sprawuje bezosobowe przeznaczenie, nie jest wolny od lęku; ci, którzy nie znają swojego przeznaczenia, drżą ze strachu, nie wiedząc, jaki wyrok na nich zapadł; ci, którzy od wyroczni otrzymali częściową wiedzę na temat swojego przeznaczenia, skazani są na jeszcze gorszą torturę – podejmowanie prób „ucieczki przed przeznaczeniem” czy też jego „zmiany”. Król Teb – Lajos próbuje uniknąć przeznaczenia, sięgając po przemoc jako środek zaradczy i w ten sposób mimowolnie nakręca machinę, która doprowadza Edypa na tron Teb i do łoża Jokasty. Tragedia Edypa ukazuje jego klęskę w walce z przeznaczeniem, lecz także zwycięstwo w rozwikłaniu tajemnicy swojego życia i ocaleniu ludu tebańskiego przed zagładą. Dramat Sofoklesa ukazuje bowiem dzień z życia króla Edypa, w którym musi on odnaleźć sprawcę zbrodni, która ściągnęła na Teby zarazę. Edyp ujawnia kolejne iluzje i kłamstwa, które uważał za prawdę – zestawiając skrupulatnie odizolowane fakty, dowiaduje się, że nie jest synem króla i królowej Koryntu, z którego przed laty uciekł, aby nie wypełnić swojego strasznego przeznaczenia, dowiaduje się również, że Lajos nie zginął w potyczce ze zbójczą bandą, lecz z ręki jednego człowieka. Gdy Edyp nie ma już wątpliwości, kto zabił króla Teb, może teraz dotrzymać słowa i ukarać zabójcę – tragiczną

¹ Por. Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in Origins of Western Speculation*, New York 1957, s. 12-35

ironią jest to, że musi ukarać samego siebie, jednak w ten sposób jednocześnie dowodzi swoich praw do tronu i wypełnia obowiązek względem ludu, którego jest legalnym władcą...²

Poszukiwanie życiowych dróg, aby ominąć zarówno los Ajaksa pohańbionego przez bogów, jak i Edypa skrzywdzonego przez przeznaczenie, doprowadziło do zwrócenia się starożytnych Greków w stronę nowych form religijności: misterii i nowych form wiedzy, która pozwoli na rozwikłanie tajemnic przeznaczenia. Tak misteria, jak i nowa wiedza, której podwaliny położyli Pitagoras i Parmenides, miały być sposobem na uwolnienie się od strachu przed gniewem bogów, a także przed wyrokami przeznaczenia.

Misteria – forma kultu silnie rozwijająca się u schyłku epoki klasycznej i w czasach hellenistycznych oraz epoce rzymskiej – były poszukiwaniem sposobu nawiązania z bóstwem emocjonalnej relacji opartej na wzajemnej miłości. Relacja raz nawiązana nie mogła być już zerwana, dlatego wierni zjednoczeni w rytuale misterium z prawdziwą naturą bóstwa nie musieli się już obawiać utraty jego łask. Bóstwa, które ujawniały się w misteriach, to kochająca matka Demeter płacząca po utracie swojego dziecka, Dionizos, bóg pożarty przez tytanów, który odrodził się w postaci winorośli, oraz Orfeusz – heros, który zstąpił z miłości do królestwa śmierci. W czasach hellenistycznych oraz rzymskich do tego grona dołącza Kybele – matka bogów, której kult łączy się w kosmopolitycznym Efezie z kultem bogini-dziewicy Diany. Kulty misteryjne przygotowały grunt pod triumf chrześcijaństwa bardzo silnie akcentującego osobistą relację Boga do ludzi opisywaną w kategoriach relacji rodzicielskiej (tatuś – *abba*) lub erotycznej (oblubieniec, oblubienica)³. Misteria, w tym zwłaszcza misteria chrześcijańskie, uwalniały nie tylko od lęków egzystencjalnych, lecz również tych wykreowanych przez rzeczywistość społeczno-ekonomiczno-polityczną.

W realiach prawnych i społecznych świata starożytnego istniało wiele sposobów, w których człowiek mógł przestać być człowiekiem – wystarczyło, by stał się niewolnikiem. Twierdzenie, że człowiek jest z natury wolny, można rozumieć na dwa sposoby: człowiek nie może być niewolnikiem lub niewolnik nie może być człowiekiem. Starożytni wybrali ten drugi sposób myślenia. Byli oni świadomi, że niewolnikiem można się stać nie z powodu własnej winy, lecz na skutek nieszczęśliwego zbiegu okoliczności – można zostać porwanym przez piratów i sprzedanym, stracić majątek i stać się niewolnikiem za długi, być obywatelem państwa, które przegra wojnę i zostać wystawionym na niewolniczym targu jako jeniec wojenny... Nie zapominajmy jednak, że na antyczne

² E.R. Dodds, *On Misunderstanding the 'Oedipus Rex'*, Greece & Rome Second Series, t. 13, nr 1 (1966), s. 37-49

³ Por. Miguel Herrero de Ja'uregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York 2010, s. 78-86

myślenie silny wpływ wywierała kategoria przeznaczenia. Jeżeli ktoś został niewolnikiem, to znaczy, że było mu to przeznaczone, zatem przeznaczenie wyrzucało go z kategorii ludzi do zbioru: *instrumenta vocale*. Przed staniem się niewolnikiem nie chroniło pochodzenie, cechy wyglądu (nie było tutaj „uprzedzeń” rasowych), majątek ani nic innego⁴. Człowiek antycznego świata odczuwał zagrożenie złym losem, który może przekreślić całe jego dotychczasowe życie, i społeczną oraz (wręcz) gatunkową kondycję w sposób bardzo dotkliwy. Chrześcijaństwo, które od wcześniejszych kultów misteryjnych różniło się większą otwartością, zostało przyjęte z wielkim entuzjazmem, gdyż dawało pewność, że ten, kto na skutek chrztu stał się dzieckiem bożym, nigdy nie przestanie nim być, cokolwiek by się z nim nie stało. Chrześcijanie godnie przyjmowali męczeństwo, bolesną śmierć i także sprzedaż w niewolę w poczuciu, że wszystkie te nieszczęścia i tak mogłyby na nich spaść z dowolnego innego powodu, lecz w momencie, w którym dotyczą ich jako chrześcijan, nie mogą im zabrać miłości Boga i człowieczeństwa, którego gwarantem jest boża miłość.

W żydowskim i chrześcijańskim objawieniu kochającemu Bogu towarzyszy również Bóg zazdrosny, karzący i gniewny – Bóg, którego należy i trzeba się bać. Nowa wiara wyzwoliła Europejczyków od pewnych lęków, zastępując je jednak bojaźnią bożą. Strach przed bożym gniewem, dniem sądu, potępieniem towarzyszył chrześcijaństwu od początku, lecz jego kulminacja nastąpiła w epoce wczesnonowożytnej.

W epoce wielkich epidemii dziesiątkujących ludność Europy, wojen religijnych i podziałów w Kościele i w epoce tureckiej inwazji docierającej do środka starego kontynentu coraz silniej wzrastało przekonanie, że dnia Sądu nie można już więcej odwlekać, że nastały dni ostatnie, w których wielkie znaki będą widoczne na niebie i ziemi, wystąpią wielkie wojska dzikich ludów Goga i Magoga, nadejdą czasy chorób i głodu, a szatan zmobilizuje swoich stronników, by osłabić wiarę wśród chrześcijańskiego ludu.

Słowa św. Jana, wielu innych proroków i świętych, a także niezliczonej rzeszy mistyków brzmiały twardo i pewnie w obliczu faktów, których nie można było negocjować i nie negocjowano. Nastały zatem czasy walki z szatanem, którą rozumiano jako poszukiwania, ujawnianie i karanie jego ukrytych wśród bożego ludu sojuszników – fałszywych chrześcijan, heretyków i czarownic. Strach przed ukrytym wrogiem wiary usiłowano zaleczyć metodami administracyjnymi, rozkręcając spiralę podejrzliwości, donosów, przesłuchań, tortur wymuszających nie tylko przyznania do winy, lecz denuncjacje kolejnych „czarownic”, a wreszcie licznych egzekucji.

Polowania na czarownice nie były ludowym samosądem ciemnego ludu, były świadomym działaniem, podejmowanym przez ówczesne społeczne i intelektualne elity dla odsunięcia od ludu bożego strasznego zagrożenia, jakim mógł być triumf antychrysta

⁴ Holt N. Parker, Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a-1260b, *EuGeStA* – nr 2 – 2012, s. 72-119

i kara boża, która mogłaby spaść na całą społeczność wierzących⁵. Jednak, gdy procesy i egzekucje rozprzestrzeniły się po Europie jak fala powodzi, zaczęły narastać wątpliwości także i teologicznej natury. Bóg, który w tak dalekim stopniu miałby oddawać władzę nad światem szatanowi nie mógłby być postrzegany jako miłosierny... Wątpliwości zaczęły przeradzać się w sceptycyzm dotyczący zarówno teologicznego zagadnienia „dopustu bożego”, jak i kwestii materialnych skutków czynności magicznych, podejmowanych przez domniemane czarownice. Sceptycyzm najpierw obejmujący pewien element religijnego obrazu świata (kwestię skuteczności czarów i możliwość szatańskiego opętania) zostaje następnie zgeneralizowany względem całokształtu religijnego obrazu świata. Myśliciele rodzącego się oświecenia – pierwszej paneuropejskiej epoki intelektualnej podejmują hasło uwolnienia ludzkości od lęków spowodowanych ciemnotą i zabobonami. Rozum zatem i nauka, a nie wiara, miały być, od tej pory lekarstwem na strach przed demonami kryjącymi się w ciemnościach.

Oświecenie było nadzwyczaj ważnym nurtem w historii Europy, który ukształtował współczesną cywilizację zachodnią, projektując jej fundamentalne cechy, takie jak: idea społeczeństwa obywatelskiego, równość obywateli względem prawa, wolność jednostki w sferze prywatnej, prymat prawa nad wolą rządzących, podział władzy, rozdział religii od spraw państwowych, potrzeba komunikacji społecznej między wszystkimi warstwami (klasami) oraz powszechnej edukacji, optymistyczne podejście do przyszłości (idea postępu), rozumność jako pożądana zasada organizacji świata, nauka jako obiektywizacja rozumności.

Idee te były wszelako rozumiane na wiele sposobów: od naiwnych i dosłownych, w których twierdzono, że wystarczy usunąć przeszkody (instytucjonalną religię i feudalny porządek społeczno-polityczny), by ludzkość samoistnie podążyła do stanu powszechnej szczęśliwości, do bardziej dojrzałych, gdzie dostrzegano złożoność procesów społecznych, psychologicznych i cywilizacyjnych, które mogą doprowadzić do poprawy kondycji ludzkości. Oświecenie można uznać za nurt nie tylko ważny, lecz dla cywilizacji europejskiej fundamentalny także dlatego, że oprócz wagi podejmowanych problemów i różnorodności ich rozpatrywania miało też pewną unikalną cechę – wewnętrzny mechanizm kontroli – sceptyczną autoironię. Ten unikalny mechanizm intelektualny jest możliwy tam, gdzie mamy do czynienia nie tylko z ideą, czyli pomysłem, jaki jest świat; a nawet z uporządkowanym zbiorem idei czy też paradygmatem czy wreszcie z systemem idei wraz z argumentacją i analitycznymi narzędziami do interpretacji świata, czyli ideologią. Sceptyczna autoironia możliwa jest w ramach nurtu intelektualnego, którego uczestnicy reflektują nie tylko nad światem, lecz także nad sobą samym w świecie; nie

⁵ Por. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England, A regional and comparative study*, Taylor & Francis e-Library, 2008, s. 110-125; Gilbert Gies, Ivan Bunn, *A Trial of Witches. A seventeenth-century witchcraft prosecution*, London-New York 1997, s. 119-124

tylko głoszą określone poglądy, lecz również zastanawiają się, dlaczego je głoszą i czy nie mogliby głosić innych, to znaczy nie postrzegają swojego stanowiska jako jedyne­go możliwego i naturalnie oczywistego. Sceptyczna autoironia jest dla nurtu myślowego swoistym bezpiecznikiem uniemożliwiającym, lub przynajmniej ostrzegającym przed jego przeistoczeniem się w dogmatyczną ideologię, w której panuje powszechne przekonanie, że oto powiedzieliśmy ostatnie słowo w opisywaniu świata i pozostaje nam już tylko naszą wizję rozpowszechniać wśród „nieoświeconych” czy „niewierzących”. Oczywiście bycie źródłem autoironicznego sceptycyzmu oznacza wyłączenie się z głównego nurtu, co nierzadko przeszkadza stać się „uznanym uczonym”. Dla oświecenia takim bezpiecznikiem była twórczość dwóch myślicieli: Davida Hume'a, najbardziej znaczącego wśród niedocenianych i Giambattisty Vico, najbardziej niedocenionego wśród znaczących.

Oczywiście w przypadku Davida Hume'a określenie go „niedocenianym” jest pewnym uproszczeniem, faktycznie współcześni nie docenili tylko jednego z jego dzieł – *Traktatu o naturze ludzkiej* – jednak było to dzieło, z którym jego autor łączył największe – młodzieńcze – ambicje i ten zawód w jakimś stopniu kładł się cieniem na jego późniejszą, całkiem udaną karierę eseisty, historyka i *the man of letters*. Ironią losu był fakt, że właśnie wzgardzony przez współczesnych *Traktat o naturze ludzkiej* uznano później za „najważniejsze dzieło filozoficzne napisane w języku angielskim” i jedno z najważniejszych dzieł filozoficznych, jakie napisano w ogóle⁶. Trudno oczywiście wyłożyć lakonicznie główne problemy i zagadnienia *Traktatu*, z perspektywy naszego eseju należy wszelako wspomnieć o jednym z poruszanych przez szkockiego myśliciela zagadnieniu.

Hume, opierając się na współczesnej (spekulatywnej) wiedzy na temat funkcjonowania ludzkiego umysłu, opisuje mechanizm powstawania świadomego obrazu świata jako przyczynowo-skutkowy, w którym bodźce pochodzące z otoczenia podrażniają zmysły, wywołując powstanie danych zmysłowych (impresji), które następnie także na zasadzie przyczynowo-skutkowej wywierają wpływ na powstanie idei, które dopiero tworzą świadomy obraz świata.

W zaproponowanej przez Hume'a hierarchii wiarygodności idee świadomości są mniej wiarygodne od zmysłowych impresji, których są efektem⁷. Hierarchia ta wiąże się z fundamentalną krytyką poznania opartego na związku przyczynowo-skutkowym, jako niepewnego ze względu na swój temporalny charakter – poznaniu zmysłowemu dostępnemu

⁶ Por. Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford, New York 2008, s. vii

⁷ Por. David Hume, *Treatise of Human Nature, being an Attempt to introduce the Experimental method of Reasoning into Moral Subjects*, in three books, edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford, New York 1896 1.2.3, s. 33-39

na jest „przyczyna” lub „skutek”, ale nie przyczyna i skutek jednocześnie, zatem mamy do czynienia ze zjawiskiem, które uważamy za skutek zjawiska, które nie jest już dostępne zmysłowo (jako impresja), lecz już zapośredniczone przez pamięć bądź wyobrażenie jako „przyczyna”. Hume ponadto wskazuje na to, że pamięć i wyobrażenia są komplementarnymi procesami powstawania idei świadomości nieróżniącymi się jakościowo, zatem nie jesteśmy nigdy pewni, czy idea obecna w naszej pamięci nie została nadbudowana przez wyobrażenie. Hume wykorzystuje zatem opanowane przez siebie perfekcyjnie metody „epoki rozumu”, by wykazać, że rozum nie jest idealnym narzędziem poznawania świata, wskazuje także na zależność czynności poznawczych od zmysłów oraz zależność zmysłów od emocji, a wreszcie zależność emocji od takich fizycznych sytuacji, jak odczuwanie bólu, głodu, strachu czy pożądania.

Obraz człowieka tworzony przez Hume'a nie jest wcale obrazem człowieka racjonalnego, co więcej, autor *Traktatu* nie uważa, w przeciwieństwie do wielu współczesnych sobie myślicieli, że taki człowiek byłby ideałem. Hume twierdził, że najbardziej istotną cechą człowieka, patrząc z perspektywy jego zdolności do czynienia dobra, jest sympatia, czyli emocjonalna zdolność do współdzielenia uczuć innych ludzi; ma być ona podstawą związków rodzinnych, a także szerszych relacji społecznych, w których radość, cierpienia i strach innych ludzi nie są dla nas obojętne, lecz współodczuwane⁸. Ten element koncepcji antropologicznej Hume'a podejmują myśliciele romantyczni dokonujący krytyki oświecenia jako swoistego bałwochwalstwa wyalienowanego emocjonalnie „Rozumu”.

David Hume dostarczył kulturze europejskiej „bezpiecznik” do zastosowania w modelu cywilizacji, w którym wierzy się w „procedury”, „analizy”, „dyrektywy”, ufa się „ekspertom”, „doradcom”, „specjalistom”. Oświeceniowy filozof przypomina nam, że proceduralna fachowość nie zastąpi emocjonalnego zaangażowania, a jednocześnie ostrzega przed bezkrytycznym zaufaniem w wyabstrahowany rozum. Jego myśl znajduje kontynuację w romantyzmie, który odkrywa społeczne i kulturotwórcze znaczenie emocji oraz znaczenie historii. David Hume był nie tylko filozofem, lecz również historykiem, jednak nie on był tym myślicielem, który pierwszy zwrócił uwagę na fundamentalne znaczenie historii dla funkcjonowania ludzkiego umysłu.

Tutaj pierwszeństwo należy do Giambattisty Vico – jego najważniejsze dzieło *Nowa nauka* zostało zupełnie zignorowane przez współczesnych, lecz otworzyło drogę dla XIX-wiecznego historyzmu i historiozofii. Neapolitański uczoney zwraca w nim uwagę na to, że ludzkie myślenie nie przebiega według uniwersalnego mechanizmu ani nie jest jedynie indywidualnie zróżnicowane – jego specyfika zależy od otoczenia społecznego, charakterystycznego dla epoki sposobu działania, lokalnych historycznie wartości i wszystkich innych elementów epoki, w której żyjemy, a które wywierają wpływ na

⁸ Por. Rachel Cohon, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford 2008, s. 30-63

nasze wyobrażenie o tym, co możliwe i niemożliwe, zasadne i bezsensowne, mądre i głupie⁹... Myślenie samo w sobie jest historyczne – taki wniosek wyciągają myśliciele romantyczni z rozważań Vico, zatem nie można spodziewać się, że rozum (i jego wytwory!) posłuży nam jako dźwignia, która wyniesie nas ponad nasze lęki i ograniczenia oraz rozwiąże wszystkie nasze problemy¹⁰. Wniosek, jaki my możemy wyciągnąć, jest taki, że nawet najbardziej rozumna czy inteligentna analiza teraźniejszości nie może być uniwersalnym remedium na nasze problemy i nie zastąpi nam refleksji uwzględniającej samoświadomość historyczną.

Przypomnieliśmy tutaj postaci Hume'a i Vico ze względu na ich krytykę „naiwnego” oświecenia, to znaczy oświecenia, które wierzyło, że odpowiednio rozumnie skonstruowany algorytm działania jest w stanie doprowadzić do idealnego świata. Ta oświeceniowa naiwność była zarzewiem całego szeregu utopii: politycznych, społeczno-gospodarczych, kulturotwórczych, które w bardzo konkretny i materialny sposób wycisnęły głębokie piętno w dziejach Europy i świata.

Poszukiwania osobowego bóstwa, które uwolni nas od lęku przed ślepyim przeznaczeniem, doprowadziły do strachu przed bożym gniewem, jednak zwrócenie się w stronę własnego rozumu, by zbudować na nim bastion, w którym nie będziemy się już niczego bali, nie zakończyło się sukcesem, na co zwrócili nam uwagę już krytyczni myśliciele epoki rozumu. Oczywiście krytyka oświecenia nie powinna oznaczać zdyskredytowania znaczenia tego nurtu w historii Europy: po pierwsze, dotyczy ona głównie jego naiwnych przejawów, po drugie, nie można zakwestionować, że oświecenie uwolniło nas od pewnych demonów, których już się nie boimy, choć nie uwolniło nas od wszystkich.

Już w przedświcie „epoki rozumu” Thomas Hobbes zwracał uwagę na to, że człowiek najbardziej powinien bać się tyranii drugiego człowieka, lekarstwem na strach przed bandytą czającym się za rogiem jest lęk przed karzącą ręką silnej władzy – lęk, który dotyczyć ma wszystkich, bo w stanie anarchii każdy byłby agresorem pragnącym skorzystać na słabości bliźniego, dlatego każdy powinien lękać się potencjalnej przemocy władzy po to, by nie bać się realnej przemocy ze strony każdego innego¹¹. Nie jest oczywiście przypadkiem, że wśród wiernych czytelników Hobbesa znajdował się zarówno Oliver Cromwell, jak i Karol II Stuart...

⁹ Por. Giambattista Vico, *Opere filosofiche, Principii di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita e notabilmente accresciuta*, Sansoni editore, Firenze 1971, s. 499-506

¹⁰ Por. Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in History of Ideas*, London 1976, s. 145-149

¹¹ Quentin Skinner, *Visions of Politics T. 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2004, s. 132-140

Historia Europy jest jednak widowym dowodem na to, że przemoc i strach przed przemocą to za mało (przynajmniej w Europie), żeby skutecznie rządzić – na ten problem zwracał już uwagę żyjący wcześniej niż Hobbes Niccolo Machiavelli, kiedy twierdził, że wprawdzie poddani powinni bać się władcy, lecz nie powinni go nienawidzić, gdyż wówczas strach okaże się niewystarczający¹². Władzy oprócz budzącej grozę przemocy potrzebna jest bowiem legitymizacja. Tę kwestię, którą sformułujmy pod postacią pytania: „Skąd wiemy, że ci, którzy są przy władzy, powinni być przy władzy?”, możemy uznać za centralny problem społeczno-politycznej historii naszego kontynentu.

Problem legalności władzy rozpatrywali oczywiście starożytni Grecy, zauważając jego niejednoznaczność, którą wyraził np. Sofokles we wspomnianej już tragedii o Edypie, który udowodnił swoje prawa do tronu, odkrywając, że jest zbrodniarzem – gdyby był niewinny, byłby tyranem. Do demokracji, jako ustroju, w którym władza pochodzi od ludu i jest sprawowana bezpośrednio przez ogół obywateli, zarówno Platon, jak i Arystoteles podchodzili sceptycznie, na ich osąd miała jednak wpływ najnowsza historia Aten, które jako demokracja przeobraziły się w imperium sprawujące tyrańskie rządy nad zależnymi od siebie greckimi miastami-państwami, a w końcu poniosły klęskę militarną w wojnie, którą uznano, po jej zakończeniu, nie tylko za konflikt militarny, lecz również za konfrontację dwóch modeli państwa i społeczeństwa. Przywiązanie Rzymian do idei republiki było z kolei tak wielkie, że jej realna przemiana w monarchię absolutną pozostawała bardzo długo niezauważona, a kolejni władcy posługiwali się republikańską symboliką i republikańskimi urządami (konsula, trybuna ludowego) dla uprawomocnienia swojej władzy. Kruchość tego uzasadnienia opierającego się na iluzjach i pozorach wywołała sytuację, w której realnym fundamentem władzy była przemoc i strach – działające obustronnie, kolejni „cesarze” uzyskiwali władzę na drodze zamachu stanu, umacniali ją, terroryzując otoczenie, żyli w ciągłym zagrożeniu i lęku przed skrytobójstwem bądź przewrotem, który na skutek rozpędzającego się terronu prędzej czy później następował...

Barbarzyńskie królestwa, które zaistniały w otoczeniu Imperium Rzymskiego, a w końcu i w jego granicach, opierały się na patriarchalnej idei władcy jako ojca swojego ludu biorącego odpowiedzialność za jego losy. Taka idea dawała większą stabilność, lecz była ograniczona etnicznie – nie uzasadniała rozszerzania władzy na inne etnosy. Uniwersalną legitymizację władzy w Europie przyniosło dopiero chrześcijaństwo, wprowadzając obrzęd pomazania olejem świętym, oznaczający, że monarcha jest wyrazicielem i narzędziem boskiej władzy i boskiego porządku na Ziemi. Idea uniwersalnej monarchii chrześcijańskiej, w której autorytet władzy spływa od Boga na cesarza i papieża, by następnie schodzić stopniowo, w dół, po szczeblach dwusiovej drabiny feudalnej:

¹² Niccolo Machiavelli, *Il Principe*, Edizione di riferimento: a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino 1961, s. 61-64

na królów i biskupów, a potem książąt i dostojników kościelnych, szlachtę i duchowieństwo, była próbą zbudowania wizji świata wspólnej dla rządzących i rządzonych, panów i poddanych. Upadek autorytetu cesarza, podziały w chrześcijaństwie (schizma awiniońska, reformacja) doprowadziły w końcu do oświeceniowego zakwestionowania chrześcijańskiej wizji społeczeństwa, w którym każdy piastował właściwe dla niego miejsce w odpowiednim stanie tworzącym „wspólnotę ludu bożego”. Nowożytny kryzys autorytetu władzy w Europie przejawiał się nasileniem nowego rodzaju „buntów”, których celem nie było poprawienie losu jakiejś zbiorowości w ramach zastanego ładu świata, lecz generalne zniesienie danego porządku i zastąpienie go innym. W efekcie strach przed utratą pozycji społecznej i związanego z nim stanu posiadania staje się silniejszy, gdy słabnie powszechne przekonanie, że określona hierarchia społeczna jest elementem uniwersalnego metafizycznego ładu. Sytuacja ta jest nowa o tyle, o ile wcześniej (do XV w.) występujące bunty miały raczej lokalny charakter i związane były z konkretnymi sytuacjami (głodem, nadużyciami), natomiast od czasów wojen husyckich i „wojny chłopskiej” aż do epoki rewolucji francuskiej i rosyjskiej coraz częściej mieliśmy do czynienia w Europie nie z buntami pojmowanymi jako zbrojny opór przed nadmierną eksploatacją, lecz z wojnami wewnętrznymi, których celem była eliminacja przeciwnika w sensie prawnym (odebranie przywilejów, legalizacja żądań) lub nawet fizycznym.

Reakcja elit społecznych Europy na zagrożenia i własny strach z nimi związany była zróżnicowana. Rozkręcano spirale przemocy stosowanej doraźnie, gdy miały miejsca „bunty” bądź „niepokoje” społeczne, a także permanentnie zaostrzano prawne restrykcje względem „niepokornych”: przykładem może być prawny zakaz zbiegostwa chłopów przed feudalnymi obciążeniami lub prawa karzące za tzw. włóczęgostwo, które pozwalały na represjonowanie praktycznie dowolnych „podejrzanym” osób spoza społecznych elit. Radykalizacji społecznej wojny towarzyszyło szukanie odgórnym uzasadnień – tutaj należy wspomnieć piśmiennictwo Thomasa Malthusa, który usprawiedliwiał świadome utrzymywanie rozległych grup społecznych w nędzy i fatalnej kondycji życiowej „prawami natury” oraz historyczną praktyką wielu cywilizacji, które zapewniały pokój i dobrobyt elit przy pomocy tak dalekiej degradacji egzystencjalnej „pospólstwa”, że było ono praktycznie niezdolne do zorganizowanych form oporu.

W szczególnie wrażliwym dla rozwoju społecznego Europy czasie (między XVII a końcem XIX stulecia) rozegrała się swoista ideologiczna batalia, w której próbowano obronić wizję świata z hierarchią społeczną obrazującą boski pomysł na świat. Doktryna kontrreformacyjna uzasadniała zarówno nierówności majątkowe, jak i prawno-polityczne, łagodząc wszelako swoją wymowę przez nałożenie na elity moralnego obowiązku opieki nad „maluczkimi” czy „uczynków miłosiernych”. Protestantka koncepcja predestynacji nie uzasadniała dysproporcji prawnych ujawniających się w przywilejach feudalnych szlachty i (katolickiego) duchowieństwa, lecz już nierówności majątkowe

wpisywała w swoją koncepcję boskiego ładu, w której powodzenie w interesach miało być widomym znakiem życzliwości bożej. Idea predestynacji ponadto faktycznie znosiła religijny obowiązek miłosierdzia względem ubogich, argumentując, że są oni ubodzy na skutek boskiej suwerennej sprawiedliwości potępiającej wszystkich na skutek odziedziczonego grzechu pierworodnego, a wybaczącej tylko niektórym. Wspomaganie jałmużną ubogich byłoby w rozumieniu kalwińskiej ortodoksji negowaniem suwerennej woli Boga, a także przejawem pychy, gdyż żadne „uczynki miłosierne” nie są w stanie zbawić człowieka. Tego może dokonać jedynie Bóg, który obdarza niezasłużoną, lecz i niezbywalną łaską, przejawiającą się zarówno w życiu doczesnym, które naznaczone jest pasmem sukcesów biznesowych oraz moralną nieskazitelnością jak i poza nim. Protestantka doktryna predestynacji uwalniała człowieka od lęku przed grzechem, mówiąc mu, że jeżeli skutecznie działa w świecie, to dzieje się tak na skutek bożej łaski i tym samym może być pewny również i zbawienia¹³. Skuteczność pojmowano na dwa ząbające się sposoby: biznesowy i moralny. Powodzeniu w aktywności zawodowej powinna towarzyszyć moralna asceza minimalizująca konsumpcję, a uzyskane w ten sposób nadwyżki przeznaczająca na inwestycje. Znaczenie tej koncepcji świata dla cywilizacji europejskiej było niemałe także dlatego, że występowała, i występuje, ona w wielu odmianach, także złaicyzowanych i pozbawionych dosłownej religijnej symboliki. Pojęcie „niewidzialnej ręki rynku” użyte przez Adama Smitha może być przykładem na zdolność adaptacyjną protestanckiej soteriologii – koncepcji ładu świata, w którym bogaci mają się bogacić, a biedni sami są odpowiedzialni za swój los.

Smith przejawiał w swojej koncepcji umiarkowany progresywizm, to znaczy uważał, że na skutek ogólnego wzrostu wytwórczości i przedsiębiorczości los wszystkich ludzi mieszkających w krajach „rozwijających się” będzie się stopniowo poprawiał, jednak przewidywał również, że na skutek postępującego podziału pracy utrwałać się będzie także podział na przedsiębiorców i robotników oraz towarzyszące mu nierówności majątkowe, egzystencjalne, a także intelektualne, gdyż jednostajna praca fabryczna będzie ograniczać horyzonty umysłowe robotników, uniemożliwiając im awans społeczny i zawodowy¹⁴.

„Protestancka” wizja świata wczesnego kapitalizmu adresowana była głównie do przedstawicieli tzw. klasy średniej, czyli ludzi, którzy swój sukces zawdzięczają przede wszystkim osobistemu zaangażowaniu: nie do pospólstwa, którego mizerna kondycja kojarzy się z predestynowanym potępieniem; ale też nie do dziedzicznej „klasy próżniaczej”, której zbywa na moralnym wymiarze życiowego sukcesu – aktywnej zawodowo

¹³ Por. Paul Helm, *John Calvin's Ideas*, Oxford 2004, s. 108-135

¹⁴ Por. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, [w:] *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*; t. II Oxford 1976, reprint: Indianapolis 1981, t. I, s. 287-331, 346-347

ascezy, niezbędnej, by uznać się za „zbawionym za życia”. Paradoksalnie właśnie owa „błogosławiona klasa średnia” została w Europie szczególnie dotknięta „lękiem przed deklasacją”, przed zepchnięciem w czołg dziedzicznej nędzy, a ideowe remedia na ten lęk po wielokroć rozkołysały społecznym, politycznym i ekonomicznym porządkiem Starego Kontynentu.

Swoistym siedliskiem europejskiej klasy średniej była sytuacja stabilnej gospodarki regulowanej przez organizacje cechowe, protekcyjne cła, przywileje handlowe i doraźny interwencjonizm. Teza ta może wydawać się niedorzeczna w kontekście szeroko rozpowszechnionej koncepcji historii gospodarczej Europy traktującej obecne w Anglii na przełomie XIX i XX wieku kapitalistyczne stosunki produkcji jako bazowe i najbardziej naturalne dla gospodarki w ogóle. Jednak, jeżeli uwzględnimy szerszy kontekst społeczno-polityczno-ekonomiczny, to uzyskamy nieco inny obraz świata nieco bardziej dynamiczne pojmowanie normy – klasa średnia w Anglii w wspomnianym okresie korzystała z imperialnej pozycji swojego kraju narzucającego kolonom i krajom zależnym korzystne dla siebie traktaty handlowe – najlepszym przykładem może być wojna opiumowa, której celem było przysporzenie zysków brytyjskim kupcom i hodowcom opium (mającym w Indiach plantacje tej rośliny) kosztem wolności chińskiego państwa i interesów chińskiego społeczeństwa.

Wracając do kwestii sytuacji, którą z perspektywy interesów europejskiej klasy średniej można uznać za idealną, to rozpatrzmy ją na przykładzie indywidualnych losów przykładowej osoby, urodzonego w jednym z państweczek niemieckich Hansa. Młody Hans urodził się, dajmy na to, w Bambergu w 1510 roku, w rodzinie niezbyt bogatej, ale też nie biednej. Jego rodzice posyłają go na naukę rzemiosła do wybranego mistrza – powiedzmy piekarza. Hans spędza część dzieciństwa i wczesną młodość w piekarni swojego mistrza, ucząc się tajników zawodu, pracuje, nie otrzymując zapłaty – w zamian za naukę, utrzymanie i odzież. Jako młodzieniec dostępuje wyzwolenia na czeladnika, w momencie, w którym mistrz uważa, że nauczył się już wystarczająco dużo, lecz nie- zbyt późno, gdyż ta kwestia jest pilnowana przez radę cechu, niedopuszczającą, aby zachłanni mistrzowie przetrzymywali zbyt długo uczniów w charakterze bezpłatnej siły roboczej. Świeżo upieczony czeladnik może opuścić warsztat swojego mistrza i poszukać sobie lepszego miejsca dalszej pracy, lub pozostać i dogadać się w sprawie swojego wynagrodzenia, które odtąd mu się należy. Ma prawo do podróży po całym „cesarstwie” w poszukiwaniu mistrza, który będzie najbardziej hojny, lub który będzie miał niezamężną córkę, którą Hans może poślubić, aby stać się w przyszłości właścicielem piekarni, a po zatwierdzeniu przez cech także mistrzem. Jego los zależy w pewnym stopniu od przypadku, także od indywidualnych zdolności, pracowitości i sprytu, niemniej system, w ramach którego funkcjonuje, wzmacnia takie cechy, jak pracowitość, wytrwałość i dążenie do zawodowej perfekcji. Im lepiej Hans opanuje tajniki zawodu, tym więk-

sze będzie miał szanse na awans i większy wybór „ofert pracy”. Cech, do którego należy, najpierw jako czeladnik, później jako mistrz, pilnuje, aby w danym mieście nie było zbyt dużo piekarni, ani zbyt mało, tak że Hans może mieć pewność, że będzie osiągał określony pułap zysków. Jego pozycja zawodowa jest wyznacznikiem jego pozycji społecznej i staje się fundamentem indywidualnej świadomości. Status wolnego czeladnika, a następnie mistrza jest zdefiniowany i chroniony przez prawo miasta, które wybrał na swoją siedzibę. Nie może już zostać zdegradowanym do „robotnika terminowego”, ale też nie zachęca się go do mieszania się z właścicielami ziemskimi, czy to pod względem stroju czy stylu życia.

Ten ład społeczno-gospodarczy ulega destrukcji w procesie dynamicznego rozwoju kapitalistycznych stosunków produkcji, które radykalnie zmieniają społeczno-psychologiczny kontekst funkcjonowania gospodarki – szczególnie w odniesieniu do klasy średniej. Z jednej strony pojawia się aktywność polegająca na tym, że produkcję w określonym obszarze organizuje osoba niebędąca mistrzem, która kupuje warsztat, zatrudnia „majstra” i „pracowników”, dostarcza im narzędzia, materiały oraz konsumuje zysk z wykonywanej przez nich pracy. W momencie, w którym produkcja np. butów przestaje przynosić zyski, przestawia się na produkcję armat lub beczek, w zależności od kalkulacji potencjalnych zysków. W efekcie mamy do czynienia z nowymi typami postawy psychicznej względem aktywności gospodarczej. Z jednej strony kapitalista, który nie identyfikuje się z rzemiosłem, w które inwestuje, lecz z samym faktem inwestowania, a z drugiej strony robotnik, który nie ma, i nie będzie miał, szans zostania samodzielnym mistrzem – on również w małym stopniu identyfikuje się z wykonywaną czynnością, gdyż po prostu sprzedaje czas pracy w zamian za pieniądze potrzebne do przeżycia. Osłabiają się zatem formy świadomości oparte na „dumie zawodowej”, „poczuciu przynależności do fachu”, gdyż ich fundamentem była stabilność i ciągłość określonej aktywności niemożliwa do utrzymania w dynamicznych warunkach koniunktury i dekonunktury „wolnego rynku”. Wraz z postępującą destabilizacją procesów gospodarczych narasta lęk, który staje się stałym elementem psychiki człowieka zanurzonego w gospodarce kapitalistycznej – lęk przed niepowodzeniem inwestycyjnym, utratą pracy, niemożliwością znalezienia zatrudnienia w wyuczonym zawodzie, koniecznością przekwalifikowania i związaną z tym degradacją z pozycji fachowca do nowicjusza¹⁵.

Proces, który jest tutaj opisywany, trwa w Europie od blisko pół tysiąclecia, ma też swoje przypiływy i odpływy. Nowożytne państwa w swojej historii niejednokrotnie wyjmowały całe segmenty gospodarki spod kapitalistycznej logiki zmiennego rynku (jak np. transport kolejowy, służbę zdrowia, szkolnictwo), lecz zdarzało się i zdarza się również często, że elity polityczne na skutek kalkulacji zysków i strat prywatyzują bądź reprivatyzują

¹⁵ Por. Robert Darnton, *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*, New York 1999, s. 79-82

tyżują te dziedziny aktywności, oddając je wolnorynkowej zmienności (jak. np. prywatyzacja kolei państwowych w Polsce na przełomie XX i XXI wieku). Stan, w którym ludzka aktywność jest na tyle zmienna i nieprzewidywalna, by stać się podstawą samoidentyfikacji, wytwarza zapotrzebowanie na nowy fundament tożsamości.

W gorącym okresie gwałtownych przemian polityczno-społeczno-gospodarczych w Europie, jakie dokonują się od XVIII do dzisiaj, powstało wiele propozycji nowych form tożsamości, których producentami byli zazwyczaj przedstawiciele jednej z grup wchodzących w skład klasy średniej i dzielącej większość jej egzystencjalnych lęków oraz obaw – przedstawiciele inteligencji. Inteligencja jest grupą, której liczebność i znaczenie rośnie systematycznie od końca XVIII wieku, patrząc z perspektywy zbiorowości co wszelako nie przekłada się na komfort egzystencjalny i ekonomiczny jej pojedynczych reprezentantów. Grupa ta, choć wchodzi (jako całość) w skład klasy średniej, jest wewnętrznie bardzo zróżnicowana tak pod względem majątkowym, jak i biorąc pod uwagę pochodzenie jej przedstawicieli. Znajdowali i znajdują się w niej zarówno ci, dla których znalezienie się wśród inteligencji było awansem, jak i ci, dla których była/jest to degradacja. Jest to wreszcie grupa charakteryzująca się sporą kreatywnością i nieprzeciętną zdolnością do autoanalizy swojej sytuacji społecznej, ekonomicznej i historycznej.

Pierwszym okresem, w którym inteligencja wchodzi na scenę europejskiej historii, by wstrząsnąć posadami naszej cywilizacji, jest oświecenie. Pełniący jeszcze formalnie skromne funkcje *men of letters* powoli awansują na doradców władców, wraz z upowszechnieniem się prasy wzrasta znaczenie piszących do gazet publicystów. Wydarzenia rewolucji francuskiej mają miejsce nie bez udziału aktywnej politycznie inteligencji, która działa na rzecz zniesienia feudalnego podziału na stany, który wypychał ich do jednej „szuflady” wraz z plebsem. W zaciszu gabinetów oraz w zgiewku publicznych debat dojrzewa i rozwija się idea „człowieka-obywatela”, która będzie następnie z powodzeniem „testowana” na polach bitew rewolucyjnych i napoleońskich wojen¹⁶. W Europie Środkowej rozwija się koncepcja „narodu” pojmowanego jako organiczna całość kształtująca się dziejowo i urzeczywistniająca się w historii¹⁷.

Oczywiście byłoby przesadą twierdzić, że inteligencja „wymyśliła” narody, niemniej to właśnie myśliciele, humaniści, nauczyciele, publicyści, historycy nadali temu dość enigmatycznemu pojęciu konkretne, a także praktycznie użyteczne cechy. Kwestia tożsamości etnicznej była postrzegana w oparciu o wartości konkretne (styl życia, język, lokalne więzi zależności, wspólnota losu), stąd różnice społeczne i religijne, partykularyzmy lokalne i zróżnicowanie sposobów życia utrudniały odczuwanie wspólnoty np. między szlachtą a chłopami w Polsce, mieszkańcami Owernii i Bretonii we Francji, kato-

¹⁶ Por. David A. Bell, *The cult of the nation in France: inventing nationalism*, Cambridge-Massachusetts-London 2003, s. 141-197

¹⁷ Por. David Aram Kaiser, *Romanticism, Aesthetics, Nationalism*, Cambridge 2004, s. 11-28

lickimi Bawarczykami i protestanckimi Prusakami, pracowitymi, spokojnymi *lowland-rami* a dumnymi, dzikimi *highlanderami* w Szkocji.

Zdefiniowanie i dookreślenie pojęcia narodu jako „wspólnoty ponad podziałami” umożliwiło uruchomienie procesu formowania wspólnot w oparciu o wartości symboliczne i skonstruowane opisy świata. Wspólnot historii, symboli narodowych, narodowej literatury, pieśni, pamięci o bohaterskich czynach. Jednocześnie idee narodu można było wykorzystać jako lekarstwo na lęk przed utratą własnego społecznego ja. Bycie Polakiem, Niemcem czy Francuzem było bowiem niezbywalne. Duma narodowa mogła stać się trwałą ostoją tożsamości niepodatną na chaotyczną zmienność realiów społeczno-ekonomicznych, a także politycznych¹⁸.

Zakorzenie się pojęcia narodu i narodowej autoidentyfikacji w cywilizacji europejskiej XIX i XX wieku jest najlepszym przykładem skuteczności i praktyczności edukacji historycznej czy humanistycznej generalnie. Historyczny obraz świata był bowiem tym, który w szczególny sposób przyczynił się do zaszczepienia idei narodowych wśród społeczeństw europejskich. Idea narodowej wspólnoty projektowana przez XIX-wiecznych humanistów i filozofów zakładała, że narzędziem kształtowania tej wspólnoty będzie powszechna edukacja i powszechna partycypacja w skarbcu narodowej kultury. Uniwersytety, muzea, biblioteki miały być jej inkubatorami. Fundamentalnymi cechami wspólnoty narodowej miały być solidarność między wszelkimi warstwami społecznymi, a także to, że przynależność do narodu ma wiązać się z pewną dozą refleksji i świadomości. Idea narodu nie zakładała zatem bezkrytycznego uwielbienia władzy ani bezmyślnego militarystycznego szowinizmu, choć zakładano, że będzie to idea urzeczywistniana w ramach silnego „państwa narodowego”, dbającego o wszystkich swoich obywateli jako niezbywalne składowe wielkiego „organizmu”, jakim ma być naród. Organiczne pojmowanie narodu miało być gwarantem solidarności społecznej, jednak jego hipertrofia spowodowała degenerację idei narodu.

Już od końca XIX wieku koncepcja narodu jako wspólnoty historycznej ulega transformacji w kierunku wspólnoty mistycznej, której konstytutywne cechy nie powstają w procesie historycznego rozwoju danej zbiorowości, lecz są wrodzone, obecne „w krwi”. Dochodzi do specyficznego połączenia kontekstu naturalistycznego (nauka o pochodzeniu gatunków oraz „ras”) i religijno-mistycznego, który owocuje powstaniem rasowej koncepcji wspólnot etnicznych. Koncepcja ta zostaje najpierw „przetestowana” w europejskich koloniach, a następnie zastosowana do budowy nowego modelu państwa – jako jego ideologiczny fundament.

Powstanie państw totalitarnych w Europie zbiega się w czasie z kryzysem klasy średniej, wywołanym kolejnymi falami destabilizacji sytuacji życiowej większości Euro-

¹⁸ Por. Joep Leerssen, *National Thought in Europe. A Cultural History*, Amsterdam 2006, s. 145-203

pejczyków. Wojna światowa i kryzys gospodarczy nasilają problem tożsamości grup społecznych, których warunki życia zostały gwałtownie zmienione. Nerozwiazany od stuleci problem rozwarstwienia społecznego w Rosji toruje drogę idei rewolucji wywołanej „w imię ludu”, lecz przez przedstawicieli inteligencji: najpierw Kiereńskiego, a później Włodzimierza Uljanowa. Istotnym elementem bolszewickiego przekazu ideologicznego jest swoisty millenarystyczny mistycyzm – rewolucja ma otworzyć drogę do idealnej przyszłości: raju, do którego będą mieli wstęp ci, którzy posiadli „świadomość proletariusza”.

Zdegradowana w następstwie reparacji wojennych i kryzysu gospodarczego niemiecka klasa średnia zwraca się w stronę ideologii mistycznej wspólnoty rasy germańskiej, do której przynależność czyni człowieka lepszym od innych bez względu na jego osobiste zasługi czy też ich brak. Zarówno nazistowska, jak i bolszewicka ideologia skupiają się na mistycznych i ahistorycznych cechach determinujących wartość człowieka – jego „rasowości” lub „świadomości klasowej”. Cechy te nie są i nigdy nie zostaną wyraźnie i spójnie zdefiniowane, a konsekwencją przyjęcia mistycznych i niezdefiniowanych kryteriów oceny wartości człowieka dla państwa będzie praktyczne zniesienie sfery prywatnej – każdy może okazać się winny posiadania „niewłaściwych cech” rasowych czy też „złej świadomości” oraz stać się przedmiotem represji. Mistyczne wspólnoty stają się wspólnotami strachu przed machiną wszechwładnej państwowej instytucji¹⁹.

Upadek państw totalitarnych otwiera nową epokę w historii Europy i cywilizacji europejskiej. Myślenie wspólnotowe uznane za współwinnę zbrodni jest marginalizowane na rzecz myślenia jednostkowego. Do łask powracają utylitarystyczne koncepcje społeczeństwa sformułowane w stylu nawiązującym do koncepcji Jeremiego Benthama i Johna Stuarta Milla, w której egoistyczna (ale też racjonalna) jednostka ma być podstawą systemu społecznego.

Zbiorowość, będąca po prostu sumą jednostek zajętych głównie własnymi przyjemnościami, wydaje się sympatyczną alternatywą dla budzącego lęk społeczeństwa totalitarnie zunifikowanego i zamienionego w bojową machinę zdolną do każdej zbrodni. Historia Europy w II połowie XX wieku to historia budowania ładu, którego fundamentem i punktem odniesienia ma być jednostka i jej „prawo do szczęścia”. Ta koncepcja niewątpliwie uwolniła nas od lęku przed powrotem totalitaryzmu, lecz czy uwolniła nas od lęku w ogóle?

Indywidualistyczna koncepcja społeczeństwa nie uwalnia nas od strachu przed nasilaniem się nierówności i podziałów, gdyż faktycznie wspiera kształtowanie się tych podziałów, zmniejszając znaczenie solidarności.

¹⁹ Por. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1962, s. 445-447, 486-488, 498-508; Peter Baehr, *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*, Stanford 2010, s. 85-98

Utylitarystyczna koncepcja społeczeństwa jest także ahistoryczna, gdyż programowo odcina się od własnych korzeni, od refleksji historycznej, ponieważ egoistyczna jednostka oczekuje doznawania przyjemności w teraźniejszości i przyszłości, a nie przeszłości. W rezultacie zanika identyfikacja historyczna i poczucie więzi kulturowej. Ta sytuacja sama w sobie być może nie byłaby złą, gdyby społeczeństwa europejskie nie konkurowały ze społeczeństwami o wysokim stopniu historycznej i kulturowej autorefleksji oraz stabilnej tożsamości, takimi jak społeczeństwo rosyjskie, chińskie czy wspólnoty zorganizowane wokół religii i kulturowej idei islamu. Zatem mamy wszelkie podstawy, by obawiać się konfrontacji o naturze cywilizacyjnej, która może wystawić na próbę spójność naszej kultury osłabianej właśnie przez nadmiernie rozbudowaną perspektywę indywidualistyczną.

Fear, volatility, and history: the roots of Europe and its future

The article describes the problem of fear in the history of Europe. Fear is understood in two ways: as a feeling affecting individuals and groups and as part of the collective consciousness. Fear (considered as a feeling) triggers the need for action to avoid what causes fear. Fear (considered as part of collective consciousness) directs our action to change reality in particular way, to make it more comfortable and less formidable. The history of Europe (presented as the history of fear) shows the process of cultural change as an attempt to overcome of anxiety. The fear of a hostile nature was overcome by building aristocratic society based on the power of strong individuals and serfdom of weak. A model of a society based on the domination of the strong over the weak causes fear of losing position and social degradation. The fear is strong because a person who becomes a slave actually loses also its humanity. The fear of losing humanity was tempered by the cult of the gods loving people. Everyone could find a basis for his identity in God's love. In Christianity however, loving God was also a God formidable. Fighting against sin and apostasy from the true faith ameliorated the fear of God's wrath and condemnation. In the modern era this meant religious wars and witch-hunts. Enlightenment rejected religion as a "sleep of reason" that produces monsters. Rational "enlightened" society of "selfish individuals" does not cure the fear of failure and poverty. The remedy for this fear is the model of national society. The idea of the nation means a community based on solidarity and historical identity. The appearance of the mysticism of state power caused a horrendous phenomenon of totalitarianism. Totalitarianism replaced unity based on common cultural identity on the community of fear. The overcoming and rejection of totalitarianism restored the idea of society of hedonistic individuals as less terrible than unified totalitarian society. However, a society based solely on a "desire a comfortable life" may fear confrontation with a societies based on a strong cultural identity.

Key words: Europe, history, society, fear, social identity, cultural identity

