

Człowiek wie: rozum (*sapientia*) to mądrość – wiedza o czymś i świadomość czegoś. To coś więcej, niż poszukujące dopiero myślenie (*cogitatio*). W tej gradacji widać zadufanie, które każe wyżej cenić wiedzę już posiadaną i jakiś sposób domknięcia, aniżeli sam wysiłek dochodzenia do prawd permanentnie opatrywanych znakiem zapytania. W ten chyba właśnie sposób zadufany jest współczesny indukcyjnizm w naukach empirycznych, zaś przeciwieństwem byłby tu kognatywny w swej istocie, nieufny i anty-autorytarny hipotetyzm Poppera. Więc tak oto pojęty rozum jest wartością elementarną pośród tych, które konstytuują człowieczeństwo. Z tego też rozumu wyrastają poszukiwania bardziej wycienione: *homo creator*, *homo faber* itd. Dochodzący do obrazu człowieka przedrefleksyjnego Huizinga także zresztą wikła się w związek z tym w niejaka sprzeczność: swoją koncepcję istoty antyintelektualnej formuluje jednak w kanonicznie najbardziej racjonalnym. Bo też trudno, dopóki dysponujemy tak racjonalnymi narzędziami poznania, jak związane ze sobą myśl i język, liczyć na cud jakiegoś radykalnego przeobrażenia w tej mierze. Można jedynie – jak starano się niejednokrotnie czynić – pozbyć się złudzeń. „Jakaś monstualna aberracja – pisze Michel Leiris – każe wierzyć ludziom, że język zrodził się po to, by ułatwić im wzajemne kontakty”². Tu nie chodzi jednak wyłącznie o porozumienie między ludźmi; tkwi w tym przecież także niemożność zrozumienia świata. Abstrakcyjno-pojęciowy język; znaki oderwane od świata (*abstraho* = oddalać, rozdzielać), nie łączą ludzi ze sobą dlatego, że odrywają ich wcześniej od gwaranta takiego porozumienia, tzn. od samego świata. Najwyraźniej dostrzegł tę „formalną pustkę” pojęć Hegel w *Nauce logiki*. Pojęcie, o jakim myśli pozytywnie Hegel i jakim się posługuje, jest tworem z innego, niż logika, świata; jest pierwotne wobec umysłu ludzkiego. Trzeba – żąda stanowczo filozof – ogólnie abstrakcyjną, oderwaną od świata rzecz, odróżnić od ogólności rzeczywistej, konkretnej – co znaczy: zrosniętej ze światem (*conresco* = zrosnięty), i opowiedzieć się właśnie za tą drugą. Jednak taki pogląd na naturę pojęć ogólnych nie znalazł sobie trwałego miejsca w myśleniu filozoficznym i innym. Nadal myślimy w sposób abstrakcyjny, widząc w tym zresztą powód do dumy. Można zapewne wskazać przełamujących tę normę pomażących, którzy – jak na przykład Tadeusz Kantor – znajdują drogę do „swojego”, niedyskursywnego i nicabstrak-

cyjnego języka; którym już – już udaje się przezwyciężyć ową ciężką racjonalność. Lecz są to przecież wyjątki. Wątpliwe poza wszystkim jest, by jednostki tak obdarowane zechciały w ogóle zmienić powszechną normę racjonalności, ryzykując utratę swej luksusowej „osobności”.

Trzeba więc chociaż dostrzegać złudzenie pojęciowego kontaktu ze światem. Lecz ujawniając ową z abstrakcji wyrastającą niemożność, trzeba by też jednak zdemistyfikować zarazem coś więcej. Że – jak było to u Huizinga, lecz nie tylko, także u Bergsona, choć i to przykład jedynie – sama ta, sformułowana w tym tekście myśl, j u ż mieści się w obszarze rozumu, od którego nie ma widać ucieczki.

2. Schizofrenia.

Schizofrenia jest – tak brzmiałby w każdym razie pogląd sformułowany w sposób wstrzemięźliwy – chorobą, na którą zapadają niektórzy ludzie. Choroba ta polega na rozpadzie; na pojawieniu się rysy, która zaczyna dzielić całą do tej pory i w jakiś sposób spójną psychikę. Pogląd taki ma swoją bazę etymologiczną: „schizofrenia” wzięła się z połączenia *schizo* (rozszczepiam) i *phren* (umysł). Wskazuje to, że jest jakiś początek choroby, kiedy zaczyna zarysowywać się pęknięcie; jak jednak zobaczymy dalej – należałoby raczej powiedzieć, że pęknięcie to ma naturę odwieczną, że ten prarozszczep osiągnął w jakimś momencie stopień na tyle widoczny, że owocuje skutkami uznanymi za nietypowe, zatem chorobowe. Nietypowość bądź odmienność bowiem mają w związku z chorobą umysłu znaczenie wciąż zasadnicze. One to, przy braku aksjologicznych nawyków w myśleniu o chorobie – takich chociażby, jakie postulował Kazimierz Dąbrowski szukając normy psychicznej nie w typowości, lecz w aktywnym wewnętrznym, w realizowaniu powinności itp. – są czynnikami w istocie rozstrzygającym. Rozstrzygnięcie jest nieprzyjemne dla mniejszości: ona to, zdaniem większości kwalifikuje się do leczenia. Słowo „wariat” pochodzi od łacińskiego *varius* (różny, odmienny); obłąd to błędzenie, poszukiwanie. Trudno doprawdy pojąć, w jaki sposób żyją słowa, jeśli od znaczeń tak wyraźnie pozytywnych i wzniosłych dochodzą do sensu wyrażanego powszechnie pogardliwym puknięciem w czoło. Więc i schizofrenik to wariat, bo jest w mniejszości. Jak bardzo odpowiada to ironicznemu uwagom Nietzschego o moralności, którą wymyślił tłum-magma po to, by okieł-

znać jednostki wybijające się, widoczne na tle bezkształtnej masy. Jak niedaleka to myśl od gorzkich, mimo pozorów bez troski, dociekań Freuda, gdy pisał, że „kultura jest czymś, co zostało narzucone większości przez mniejszość, która nauczyła się jak zawładnąć narzędziami siły i przymusu”³. Dysponująca siłą „mniejszość”, to jednak, w jakimś sensie, „większość”: i Nietzsche, i Freud mówią o narzuceniu czegoś, o arbitralności tego narzucenia, o gwałcie i przymusie. Nie wygląda też na to, by choroby duszy były w tej mierze wyjątkiem. I to już bez względu na dalsze, bardziej partykularne i zróżnicowane wobec siebie oceny: z jednej strony sformułowane przez Antoniego Kepińskiego, pokazującego schizofrenika jako „więcej czującego, inaczej rozumiejącego, bardziej cierpiącego” – z drugiej zaś takie, jakie znajdziemy w podręcznikach tradycyjnej psychiatrii, gdzie określa się schizofrenię przez stopień uczuciowości, osłabienie aktywności wewnętrznej itp. Wspólna jest w tych ocenach kwalifikacja podstawowa: to są inni, to jest choroba.

Zjawisko schizofrenii, gdy ma być przedmiotem zrozumienia, ujawnia więcej tego typu szczegółowych rozbieżności. Oto na przykład scjentyście ukierunkowani badacze odzucają powszechną gdzie indziej sensownego trzymania się samej nazwy. „Schizofrenia ma tyle wspólnego z «rozszczepieniem jaźni» (albo z «obłądem rozszczepienia»), co galaktyka (droga mleczna) z nabią – to znaczy w ogóle nic. Konieczne jest, aby to tutaj tak dobitnie wyrazić, ponieważ wielu wykształconych laików z oczywistych przyczyn sądzi, że przetłumaczenie obcojęzycznej nazwy medycznej choroby jest jak gdyby skróconym opisem jej obrazu”⁴. Stwierdzenie to, gdy pada z ust Ditfurtha, ujawnia sytuację dopiero schizofreniczną. Autor, kiedy w dwóch szeroko znanych książkach⁵ porusza kwestie mega- i makrokosmiczne, czyni to przecież z pozycji bądź co bądź właśnie laika; jest to zresztą ujęcie pełne wyobraźni i pasjonujące w lekturze. W trzeciej książce z tego cyklu, skąd zaczerpnięty jest przytoczony wyżej cytat, mowa jest o mikroświecie, tzn. o człowieku; tu autor występuje już jako profesjonalista – neurolog i psychiatra. I tutaj, w tekście zastanawiająco nudnym i na pozytywistyczną modłę redukującym myśl do zjawisk i faktów, ukazuje się Ditfurth jako kapłan nauki sztydzący z laików – niewtajemniczonych ignorantów, zatem z siebie jako autora dwóch wcześniejszych prac. Sam zresztą, wracając do treści jego uwag,

nie odbiera w swym klinicznym opisie choroby od tych dwóch klasycznych jej cech, jakie z początkiem wieku podał twórca samego pojęcia schizofrenii, Paul E. Bleuler, mianowicie autyzmu i rozszczepienia. Czy zresztą nie jest tak, że autyzm stanowi jedynie epifenomen czegoś podstawowego i jedynego w swym kształcie – właśnie rozszczepienia?

W każdym razie wygląda tak, jak gdyby schizofrenia była nieszczęściem nie tylko dla ludzi, których dotknęła klinicznie. Przysparza mianowicie cierpień także teoretykom, którzy nie bardzo potrafią ustalić wstępną chociażby tylko płaszczyznę zrozumienia jej istoty. Można w związku z tym, nie kryjąc specjalnie uśmiechu, zauważyć, że nie ma w tym niczego niesprawiedliwego: Zarówno „chory” jak i teoretyk „choroby” różnią się między sobą tylko pozornie, zaś niemożność poznawcza jest karą za pychę badacza.

By jednak odejść od kilkakrotnie już zaznaczonych aluzji na temat powszechności stanu schizofrenicznego i złudzeń co do granic dzielących „zdrowych” i „chorych”, trzeba wrócić do tej definiującej człowieka cechy, jaką jest rozumność. Przyjmijmy w związku z tym, że znaczące sformułowania na temat „świadomego” i „wiedzącego” rozumu dadzą się odnaleźć na terenie psychologii – dziedzinie, która wyraźnie monopolizuje badanie tego fenomenu. Psychologia stara się skatalogować czynniki, które są właściwe jedynie człowiekowi – istocie rozumnej i świadomej; byłyby to zatem wyróżniki specyficznie ludzkiej, świadomej psychiki, pozwalające wyodrębnić ją na tle szerzej ujmowanej psychiki zwierząt czy nawet roślin.

Wśród momentów wyróżniających w ten sposób świadomość należy dostrzec przynajmniej cztery. Po pierwsze, w świadomości dokonuje się odzwierciedlenie własnej odrębności jednostkowej w stosunku do świata; jest to moment odkrycia podmiotowości przeciwstawnej światu przedmiotowemu. Aleksy N. Leontiew używa w związku z tym określenia „podwójny obraz świata” (1. świat, 2. świat widziany, uświadamiany). Po drugie, obszar świadomego rozumu to miejsce, gdzie dokonuje się wtopienie własnej podmiotowości w działanie: jest ono teraz racjonalne w tym sensie, że towarzyszy mu świadomość skutków i celów, poczucie sprawstwa czynów itp. Trzeci istotny znak świadomości, to czas: człowiek integruje swoje doświadczenie osobnicze na osi czasu, jego czas ujawnia trzy wymiary – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość, co odróżnia istotę rozumną od istniejącego w czasie jednowymiarowym zwierzęcia. Wreszcie czwarty wyróżnik, przewyższający wagą swego znaczenia trzy wcześniejsze, to coś, co David M. Armstrong opatrzył nazwą *awareness of awareness*: uświadamianie sobie, że coś się właśnie uświadamia. Chodzi tu więc o stan świadomy, skierowany na inny taki stan, z warunkiem, że obydwa mieszczą się w psychice jednego człowieka. Świadomość własnej świadomości przewyższa w jakimś sensie poziom istotnościowy poprzednich trzech wyróżników, a to dlatego, że mogą się one w nim – jako treść – zawierać. To, że wyodrębniam się ze świata przedmiotowego; to, że świadomie działam; to, że widzę czas w ciągłości, jako trwanie – wszystko to może być przedmiotem spojrzenia samoświadomego.

Takie są widziane psychologicznie cechy, układające się w postać *homo sapiens*⁶. Co jednak, a takie pytanie jest dla ujęcia antropologicznego bodaj podstawowe, cechy te znaczą? Jaki sens zawiera się w pokazanym tu stanie faktycznym?

Można odnieść wrażenie, a będzie to efekt powierzchownego zaledwie oglądu, że we wszystkich tych czterech opisach mówi się o podziale, o wyodrębnieniu, oddzieleniu czy rozłączeniu. Niepotrzebne są tu chyba inne jeszcze, bliskie znaczeniowo, a z takiej właśnie intuicji wywiedzione określenia; te, które przytoczono, wskazują na schizmę (rozszczepienie). W czym wyraża się to rozszczepienie, i co implikuje dla doświadczenia egzystencjalnego człowieka?

Najpierw jest to oddzielenie człowieka (podmiotu) od świata, którego jest elementem, do którego w taki czy inny sposób należy. „Kiedy rodzi się człowiek – zarówno rodzaj ludzki jak pojedynczy osobnik – zostaje on wytrącony z sytuacji dokładnie określonej, równie określonej jak instynkty i wepchnięty w sytuację, która jest nieokreślona, niepewna i otwarta”⁷. Ta myśl Ericha Fromma dobrze opisuje pierwszy atrybut rozumności; powstaje poczucie osamotnienia, egzystencjalnej pustki i wolności, czy raczej uwolnienia. Tak pojęta wolność – pisze w innym miejscu Fromm i jest to, trzeba przyznać, dość radykalna zmiana znaku wartości – staje się dla człowieka garbem, z którego czyni cnotę. Osamotnienie towarzyszy pojawieniu się tak dolegliwego uczucia, jakim jest wstyd. Wstyd osamotnienia – o tym mówi biblijna opowieść o Adamie i Ewie. Kiedy mityczni prarodzice spożyli owoc z drzewa wiadomości, spostrzegli swą nagość i zawstydzili się. Ta podstawowa przypowieść nie może, sądzi Fromm, zawierać norm dziewiętnastowiecznej prudencji, tu nie chodzi o zakłopotanie wywołane widokiem genitaliów. I rzeczywiście, odrzucenie przez Fromma prudencji jako trwałego w dziejach stanu umysłowego wspiera w jakimś sensie Rolland Jaccard, autor głośnej, poświęconej mediokracji książki pt. *Wygnanie wewnętrzne*. Pisze tam o widocznym dopiero od niedawna stłumieniu cielesności i seksualności. Na Elbie, jeszcze w okresie, gdy przebywał tam Napoleon, było czymś powszednim, że siedem osób różnej płci sypiało nago na tym samym łożu. Jan Van Ussel w swej *Historii represji seksualnej* powiada, że przynajmniej do XVI wieku ogół zachowań i sposobów życia miał charakter wybitnie proseksualny – dopiero rozwój represyjnych społeczeństw mieszczańskich położył temu kres. Pierwsi ludzie – tłumaczy sens biblijnego mitu Fromm – spożywając owoc wiadomości zyskują świadomość: jest to świadomość osamotnienia. Wiedzą już, że – będąc tylko we dwoje – pozostają w tej parze osobni, inni cielesnie: ona kobieta i on mężczyzna. Są dla siebie nieprzekraczalni; jako dwa przeciwstawne pierwiastki – łączy się to z motywem z *Uczty* Platona – zostali rozdzieleni powstając poza pierwotną jednią jako jej zaledwie elementy. I tak już miało pozostać. Odtąd wstyd łączy się z samotnością właściwie zawsze: wstydzimy się będąc wyjątkiem, jako ktoś „inny” wobec norm moralnych, wskazań obyczajów, wartości kultury. Zawsze wtedy, gdy stajemy w pojedynkę naprzeciw całości – pojętej jako „świat”, „społeczeństwo” albo „Bóg”.

