

Może tylko czas, jaki opisuje Mircea Eliade – czas sakralny, uobecniony, czas mityczny – jest to dopiero czas ontologiczny i w parmenidejskim sensie tożsamy z sobą. Przecież jednak i *homo religiosus* doświadcza zasadniczego czasu zwykłego, świeckiego. W tym normalnym, rozumnym trwaniu moje „teraz” to moja przeszłość; to także moja przyszłość, o której – zdolny do wyobraźni – myślę, którą, jak to określił Martin Heidegger, projektuję. Więc przeszłość i przyszłość, nie ma tylko najważniejszego: mnie.

I probierz czwarty spośród tych, jakie wymienia miarodajna dla tego typu orzeczeń psychologia. Tym czwartym wyróżnikiem człowieka ma być świadomość, że się nią jest; myśl o własnej myśli; wiedza o sobie itp. Pojawia się też czasami słowo „samoświadomość”, lecz jest ono mylące: w samoświadomości nie słyhać rozdzielania, tam – jak w samym kształcie wyrazu – zawiera się coś jednego i domkniętego. Tymczasem tu nie: tu widać świadomość odłączoną od siebie samej, jest tu jakieś wywyższenie i poniżenie, jest też kontrola, która ma postać samokontroli, a więc czegoś ostatecznego. Więc takie właśnie spojrzenie na siebie z góry pozwala zaistnieć, wyrazić się, trzem poprzednim stygmatom: oddzielności podmiotowej, świadomości znamionującej działanie i poczucie czasu transcendującego aktualność. Dlatego *awarness of awerness*, gdyby posłużyć się znowu dobrym określeniem Armstronga, jest czynnikiem wyróżnionym na tle dość umownie przecież wskazanych cech istoty rozumnej.

Żeby zobaczyć cokolwiek, potrzebne jest oddalenie – od tego może należałoby zacząć. Jest to pierwsze myśl rozumu, abstrakcji i innej aniżeli Hegłowska pojściowości. Umysł ludzki chełpi się tym, że widząc mnogość rzeczy kategoryzuje je na mocy pewnego dystansu. Hermeneutyczne wyznaczenie wiary pozostanie zapewne czymś bliżej niezrozumiałym tak długo, jak długo człowiek będzie sobą w swym obecnym kształcie. Więc oddalenie: kulistość Ziemi ukazuje perspektywa kosmiczna; czym jest życie, kim jest człowiek – tego nie wiem niestety, gdyż to ja właśnie jestem bezpośrednio życiem i człowiekiem; nie mogę wyjść z własnej skóry, by móc spojrzeć na siebie z zewnątrz. Tu jednak, w omawianej własności istoty rozumnej, mamy do czynienia z takim właśnie usiłowaniem. Świadomość własnej świadomości jest sytuacją lustra. Jest to bardzo mechaniczna analogia, bo człowiek znajduje dla każdego zwierciadła inne, w którym tamto się odbija. Może to prowadzić do ułożenia się nieskończonego szeregu metaluster, co owocuje tym szczególnym poczuciem bezradności, jakie towarzyszy szeregowi trójek po przecinku w systemie dziesiętnym.

Pierwsza cecha *homo sapiens*, odrzywająca podmiotowego człowieka od świata przedmiotów, oznacza rysę przebiegającą poza samym człowiekiem – przebiega ona właśnie między nim i światem. Druga cecha pokazuje rozpad w większym już może stopniu dokonujący się w samym człowieku, lecz wciąż dzielący go od świata: rozdział myśli i czynu dokonuje się w obszarze podmiotowym, i obszar ten przekracza, bo działaniem jest przecież ludzkim kontaktem ze światem, jest komunikacją zagłuszoną przez rozum. Trzeci wyróżnik świadomej racjonal-

ności ogranicza swój zakres do samej myśli o czasie, lecz i tu widać przekroczenie podmiotu, bo jest to jednak myśl o czasie-świecie; tempus w tym myśleniu to także *templum*, czyli miejsce. No i wreszcie czwarta, omawiana właśnie, cecha pokazująca fenomen ludzki – tu sytuacja schizoidalna jest rzeczywiście czysta; ta schizoidalność to już schizofrenia, bo dzieli się sam umysł. Jest teraz sam w świecie; jestem sam z sobą; ja i ja – choć może zjawić się jeszcze ktoś trzeci czy nawet czwarty (myślę, że myślę, że myślę...). Gdy więc jestem sam na sam z sobą, wtedy w sposób paradoksalny – co nie znaczy przecież: nonsensowny – można w tej dualności dostrzec ową charakterystyczną dla schizofrenii autystyczną pogoń za własną tożsamością, pragnienie odnalezienia swojej najgłębszej istoty itp. Tu chodzi już tylko o mnie – nie ma świata przedmiotowego, nie ma zawieszonych przez umysł czynów, nie ma czasu przekraczającego czas aktualny: jestem sam. Ale niezupełnie; jest nas przynajmniej dwóch.

Jest we mnie dwóch, lub jeszcze lepiej: jest mnie dwóch. „Dwóch”, to coś rozdzielonego, lecz bliskiego sobie gatunkowo; to rozszczęp „tego samego”. „Dwoje” odnosi się do pierwiastków różnych kategorii: kobieta i mężczyzna to właśnie „dwoje”. Moje pierwsze i drugie „ja” są mną, jestem z sobą, podzielony lecz tożsamy substancjalnie, jesteśmy zatem we dwóch. Poczucie obecności „drugiego”, wrażenie groteskowe i dominujące; owa nie-możność istnienia jako „byt-dla-siebie” i skazanie na „byt-dla-drugiego” – wszystko to można odnaleźć w myśli nawiązującej do prarefleksji człowieka, przede wszystkim w fenomenologicznym ukierunkowanym egzystencjalizmie. Można tu wskazać choćby Sartre’a „spojrzenie drugiego”, dosadne „ktoś robi mi gębę” Gombrowicza, biblijne „oko” patrzące na spożywających zakazany owoc pierwszych ludzi (nie było to przecież oko Boga – miał dopiero udać się na przechadzkę po sadzie) czy wreszcie niektóre wątki antynaturalistyczne socjologii Ervinga Goffmana z myślą o teatralizacji świata na czele. Człowiek, jak widzi go Goffman, rozdzwaja się; tracąc tożsamość wkracza na miejsca „aktora” i „widza”; na teren „teatru” mieszczącego się przed widzem, którego spojrzenie „robi mu gębę”. „Spojrze drugiego” nie zawsze jest chłodne; w sytuacjach w jakiś sposób ostatecznych okazuje się dotknięciem miłosierdnym dla „ja” pierwszego i ratującym je w jego cząstkowości. Albert Camus w swych *Refleksjach spod gilotyny* zauważa, że dawny obyczaj publicznych egzekucji miał w sobie coś z tej łaski. W skazańcu, który na oczach wstępuje na szafot, budzi się aktor, i człowiek ten, tracąc życie, potrafi w swojej ostatniej roli zachować godność.

Ronald D. Laing w książce zatytułowanej *Rozszczępione ja* pisze: „Termin *schizoid* odnosi się do jednostki, której całość doświadczenia rozszczępia się na dwa zasadnicze sposoby: po pierwsze tworzy się wyrwa w relacjach ze światem, po drugie następuje szereg zakłóceń w relacjach z samym sobą. Osoba taka nie jest w stanie doświadczać siebie «razem» z innymi, czy doznawać swego zadomowienia w świecie, lecz przeciwnie, doświadcza siebie w rozpaczliwej samotności i izolacji; więcej, nie doświadcza siebie jako pełnej osoby, lecz jako

«rozszczępioną» na różne sposoby”¹³. Ta myśl amerykańskiego psychiatry może stanowić domknięcie powyższych uwag. Schizoidalność, o jakiej mówi Laing, w sposób konieczny zawiera się w istocie racjonalnej; wskazane wyżej gatunkowe cechy świadomości tę właśnie schizoidalność obejmują. Świadomość własnej świadomości, czwarta z wymienionych tu cech, oznacza przecięcie samego umysłu, jest to więc cecha schizofreniczna. Człowiek jest z definicji schizoidem, po części zaś schizofrenikiem.

3. Raj

Nie ma sensu pytać, czy raj istniał „naprawdę”, czy jest tylko marzeniem człowieka. Taka alternatywa zamyka w istocie możliwość zrozumienia czegoś więcej aniżeli sama wyobraźnia – choć i to byłoby przecież nieproste. „Gdyby Bóg nie istniał, trzeba by Go wymyślić” – ta myśl Woltera, dotycząca wszak także i raju, brzmi w kontekście cokolwiek trywialnie i niczego nie wyjaśnia. Myśl o raju – o Edenie, Oceanii, Arkadii czy Złotym Wieku; ta wyrażająca pragnienie „powrotu” myśl osadzona jest w głębokich, pre-intelektualnych warstwach umysłu ludzkiego; w tych jego obszarach, które poprzedzają dyskursywne myślenie i linearny język. Jest to myśl symboliczna, obrazowa; to myśl mitu. Symbole czy mity, pisze M. Eliade, nie są właściwe jedynie dzieciom, poetom i psychopetom; mit nie jest „wybrykiem psychiki”. Obrazy symboliczne są konsubstancjalne z bytem ludzkim, i jako takie wyrażają pewną potrzebę psychiczną, lecz z drugiej strony „obnażają najszybsze modalności bytu”. Mit informuje o stanie psychicznym, ale ten stan ma swoje korzenie w tajemnicy świata. Obraz raju to niekoniecznie Eden czy Arkadia; mogą to być, powiada Eliade, wyobrażenia takie, jak „dawne dobre czasy», Rosja bałałajek, romantyczny Wschód, filmowe Haiti, milioner amerykański, egzotyczny książę”¹⁴. Musi to być coś nieobecnego, a przez tę nieobecność nieokreślonego, coś deformującego rzeczywistość i domagającego się przekroczenia jej, coś niedostępnego i nieodwracalnie utraconego; coś wreszcie zbliżonego do toposu, jak rozumiał go E. R. Curtius, gdzie mówi się co prawda o stałej powtarzalności metodzie filologicznej, lecz stałość tę wywodzi się z „archetypu” ludzkiego, o jakim myślał Jung. Podobne rozumienie toposu można odnaleźć już u Arystotelesa, gdy w *Topikach* porównuje go do „pustej syntagmy”, czyli miejsca wymagającego wypełnienia. Konstrukcja toposu, powie Stagiryta w *Retoryce*, zbliżona jest do entymematu, czyli niepełnego sylogizmu z jedną przesłanką domyslną; jest to przesłanka wyrastająca z poczucia oczywistości, lecz jednocześnie niedookreślona. Więc to coś, to... co właściwie? W jakim kształcie łączą się owe najprzeróżniejsze obrazy marzeń i melancholii? Albo chociaż jakie są w tych obrazach najczęstsze motywy, jaka treść w nich dominuje?

Spróbujmy spojrzeć na mity tak, jak patrzy na przyrodę K. Popper, to znaczy przez pryzmat jakiejś założonej myśli, która psychologicznie i metodologicznie poprzedza samo badanie, samą obserwację. Patrząc w ten sposób uzyskujemy dość wyraźny efekt. Idąc mianowicie zgodnie z kierunkiem rozwijanej do tej pory myśli – takiej, że człowiek, że człowiek jest istotą ro-

zumną, i że racjonalność ludzka wyrasta ze schizoidalności, a nawet schizofrenii – można odszukać pewien wspólny wątek, obecny w podstawowych mitach i obrazach symbolicznych różnych kręgów kulturowych. Tym wątkiem jest, jeśli tak można powiedzieć, treść irracjonalna – choć irracjonalizm nie jest z pewnością najlepiej dziś przyswajalnym słowem. Więc może lepiej: jest to treść odwrócona od takiego rozumu, z jakim mamy do czynienia w ramach gatunku *homo sapiens*. Rozum oznacza rozłączenie, oddzielenie, opiera się na partykularności i stopniowym odchodzeniu od świata, jakim jest abstrakcja, całość, jaką stwarza, to uniwersum logiczne – jeśli przez logikę rozumieć idealny kanon tego właśnie rozumu. Mit inaczej: jest to myśl o scaleniu, o jedności i pełni, o totalności, która jest warunkiem egzystencjalnego samopoczucia i jakiegokolwiek możliwości ontycznej. Marzenie, jakie daje się postrzec w tej prerefleksyjnej symbolice, dotyczy przestrzeni domkniętej, nierozbitej wewnątrznie, jednorodnej substancjalnie. Ma to być wszystko – w c a ł o ś c i: uniwersum spójnej ontyczności. Raj, jaki pokazują mity, jest odwrotnością tej rzeczywistości, w której przebywa rozum. W tym też sensie rozumna świadomość jest zaprzeczeniem, zaparciem się własnej gałęzi artykułującej się w micie, własnego podglebia, czyli siebie bardziej podstawowego niż człowiek definiowany przez rozum.

Dla rozumu, nieuchronnego sposobu bycia człowieka, brzmi to zapewne szokująco, lecz wyglądałoby to jakoś tak: Jeśli rozumność polega na wyodrębnieniu podmiotu z zewnętrznego od tej pory świata, to raj znosi tę nierówność; tu ginie granica, zza której człowiek patrzy na byt przedmiotowy. Raj jest światem adualnym, sprowadzonym do pojedynczości; jest to świat tożsamy z sobą w tym sensie, że cokolwiek istnieje – jest organicznym jego elementem, nie przynoszącym swego bytu nad byt całości. Tracąc znaczenie podmiotowości przynajmniej ludziom status zwierząt, a raczej ich uprawnienia: bezrefleksyjność, niedoznanie osamotnienia, lęku, strachu, wstydu. Zwierzę ma przewagę nad człowiekiem: nie musi przewyższać sprzeczności między tym, że myśla (kulturą) wyrasta ponad naturę, i tym, że ciałem stosuje się do jej praw, że podlega zagładzie. Zanika tak ostre w myśli Zachodu przeciwstawienie ciała i duszy. Człowiek – jak inne osobniki – żyje życiem skończonym, lecz on jedynie wie o tym: to jest właśnie cecha rozumnego człowieczeństwa. „Jowisz – pisał Wolter – tworząc nas zrobił sobie żart na chłódno”. Raj pojęty jako stopień człowieka z naturą, jako koniec kultury, ma pozbawić poczucia owej niedorzeczności bycia marionetką; to koniec kultury, religii, nauki i innych tego typu złudzeń. Zapewne, rozumna myśl wzdyga się przed możliwością odwrócenia kierunku ewolucji, lecz obawa ta bierze się, jak zobaczymy, z antropocentrycznego zapatrzenia w siebie, w rozum.

Jeśli następnie znamieniem rozumu jest przeciwstawność myśli i czynu, to raj miałby zniszczyć tę opozycję. Działanie, które nie jest poprzedzane przez stwarzającą je myśl; takie działanie według logiki mitu byłoby dopiero naprawdę czymś celowym – choć nie chodzi już, rzecz prosta, o cel zarysowany w umyśle człowieka. Czynność

i stan, który jest efektem tej czynności, mogą być uznane za celowe wtedy, gdy są przystosowane do potrzeb istoty działającej w takim stopniu, jak to widać chociażby u pszczoły, o której wspomina Marks, że precyzją może zawstydzić niejednego budowniczego – człowieka.

Raj stanowi odwrócenie atrybutów rozumu także wtedy, gdy dotyczą one poczucia przemijania, przeszłości o przyszłości przylegających do siebie tak szczelnie, że braknie już miejsca na aktualność. W efekcie świadomej refleksji jesteśmy, pisze J. Makota, „nie w węższej lub szerszej szczelinie, ale na czele zdarzeń, nie w środku jakiejś linii, której dwa końce toną w mroku, ale na samym końcu linii, która się dopiero zarysowuje”¹⁵. Tak przeto raj, inaczej aniżeli dopuszcza to rozum, pozwala zatrzymać ruch zdarzeń; albo może sprawia, że poruszamy się w tych zdarzeniach zrośnięci z nimi tak, że dla usytuowanej w ten sposób istoty nie ma to już żadnego znaczenia – czas dla niej nie upływa, zatrzymał się w trwałym wymiarze teraźniejszości.



Mityczny obraz raju znosi schizoidalności, w której rozdzieleni są człowiek i świat. Lecz nade wszystko ma to być ozdrowienie samego człowieka; wyjście ze schizofrenii przecinającej sam umysł. Marzenie o raju to – bardziej może niż o czym innym – marzenie o własnej tożsamości. Jest to uwierzenie uwolnienia się od poprzednich stygmatów, tamte bowiem mieściły się jako swoiste znaki, może współczynniki – trudno byłoby tu określić zależność genetyczną – w piękniuciu dokonującym się wewnątrz umysłu. Obraz raju jest teraz sytuacją człowieka jednego, nie poddającego się swojej wyodrębnionej części; człowieka arefleksyjnego, to znaczy nie odbijającego się w kontrolującym spojrzeniu „drugiego”. Nie myślę, że wiem – jedynie w i e m; nie mam świadomości czynu – po prostu c z y n i e; nie staram się zrozumieć sensu swego istnienia – za to jestem. W drodze do sytuacji mitycznej gubi się gdzieś aktor, ginie kabotyn chcący się odnaleźć w blasku czuwających bezustannie spojrzeń, pokazujący się widzom. Trafia tam istota, której substancja jest jednocześnie spoiwem. Zdawać by się mogło, że spójny świat, o jakim mówią mity, jest celem leczenia psychiatrycznego – lecz przypuszczenie to kłóci się z pedagogicznymi w swym kształcie postulatami kierowanymi do pacjenta: samoopanowania, samooceny, podmiotowości itp. Takie zalecenia zaprzeczają myśli o tożsamości – lecz i ta sprzeczność nie powinna budzić zdziwienia, bo psychiatra jest także człowiekiem, który obraca się w błędnym kole zakreślonym przez rozum.