

Modernizm: filozofia i „życie”

Wiek XIX zmarł śmiercią gwałtowną. U schyłku stulecia kultura europejska znalazła się w stanie ostrego przesilenia. Głęboki kryzys oczywistych dotąd postaw, prawd i wartości objął wszystkie dziedziny życia. Bakcyl niepokoju i zwątpienia zaatakował same fundamenty dotychczasowego porządku świata. Optymistyczna samowiedza cywilizacji mieszczańskiej, tak powszechna w drugiej połowie stulecia, w krótkim czasie całkowicie załamała się. Nagle uświadomiono sobie, jak wiele wartości cennych cywilizacja ta zniszczyła i zagubiła. „Człowiek z końca wieku” znalazł się sam na sam ze swym znużeniem i rozczarowaniem.

Okolo roku 1900 te schyłkowe nastroje opanowują całą świadomość europejską. Powszechny kryzys przybiera wyraźnie już postać zwartej formacji ideowej. Tę właśnie kryzysową formację, stanowiącą pogranicze między XIX a XX wiekiem, nazywamy zwykle epoką modernizmu.

Przy całej swej złożoności epoka ta wykazuje zasadniczą jednolitość naczelných celów i dążeń. Jej treść najistotniejsza — to protest i bunt przeciw całej kulturze współczesnej. Ruch modernistyczny bezlitośnie obnaża pozorność wszystkich głównych ideałów i idoli tej kultury: godzi w jej optymizm i naturalizm, w jej pozytywizm i scjentyzm, wyszydza jej wiarę w postęp oraz jej kult techniki i przemysłu, potępia przyjęte w niej obyczaje i normy współżycia społecznego. Protest i krytyka dokonują się tu jednocześnie na wielu róż-

nych płaszczyznach: intelektualnej, estetycznej, moralnej, a nawet religijnej. Ale kierunek jest wszędzie wspólny. Idzie o obronę wartości ludzkich zatraconych przez cywilizację naukowo-techniczną, o dotarcie do głębszych wymiarów egzystencji człowieka jako istoty żyjącej i twórczej.

Właśnie „życie” — pojęte jako twórcza siła i spontaniczna aktywność — jest sztandarowym hasłem modernizmu. We wszystkich dziedzinach epoka ta programowo szuka treści „żywych” — a więc konkretnych, plastycznych, pełnych w swym autentyzmie; a więc nie zniekształconych przez bezduszny schemat pojęciowy i martwą formułę kultury. W literaturze i sztuce na nowo odkryty zostaje świat tego, co tajemnicze i niewyraźalne. W jaskrawej opozycji do realizmu i naturalizmu prozy XIX wieku rodzi się nowe przeżycie estetyczne i nowy język sztuki. Symbol i mit, poezja ulotnego nastroju i fantastyki grozy, kult „czystej sztuki” i artystowski etos cyganerii, dekadенcki pesymizm i nostalgia za nieosiągalnym absolutem — oto typowe elementy wyobraźni modernistycznej. Dzięki twórczości Oskara Wilde’a, Maeterlincka i symbolistów francuskich ten nowy klimat estetyczno-artystyczny szybko rozpowszechnił się w całej Europie; jednym z jego licznych wcieleń narodowych była nasza formacja młodopolska.

Ale modernizm to nie tylko ta nowa wyobraźnia poetycka. To także nowa treść: odmienna wizja człowieka i nowe przeżycie świata; to zmiana światopoglądu potocznego i filozoficznego, to przewrót w hierarchii wartości. Także i tu wciąż powraca hasło nawrotu do „życia”. Tym razem chodzi o dotarcie do głębokich, autentycznych warstw człowieczeństwa, ukrytych pod powierzchnią skorupą mieszczańskiej kultury. Myśl epoki z pasją demaskuje sztuczny i deformujący charakter tej kultury, jej zakłamanie moralne i duchowe

filisterstwo. Odrzucając cały system wartości pozornych, narzucanych człowiekowi przez wychowanie, kodeksy moralno-religijne i obyczajowo-prawne normy współżycia, modernizm szuka rzeczywistych sił i mocy, kształtujących w sferze woli i namiętności, w królestwie popędów i sił witalnych. „Życie” przeciwstawia się więc „kulturze” — i w tym sporze ono ma rację. Jest bowiem jedynym prawdziwym źródłem mocy i energii, i to zarówno twórczej, jak niszczącej. Bo także i destrukcyjna potęga „życia” jest obsesyjnym tematem myśli modernistycznej: stąd wywodzi się tak znamieny dla tej epoki pesymizm i katastrofizm.

Wszystkie te nowe wątki dochodzą do głosu także w literaturze. Wystarczy wspomnieć choćby powieść Dostojewskiego czy Tołstoja, dramat Ibsena czy Strindberga. Ale w najpełniejszej postaci znajdują wyraz oczywiście w modernistycznej filozofii. Wprawdzie w myśleniu filozoficznym tej epoki różnorodność stanowisk i problemów jest nawet jeszcze większa niż w kulturze literacko-estetycznej, ale i tu daje się wyodrębnić pewna wyraźna tendencja naczelna. Myśl modernistyczną w całości można określić ogólnie jako „filozofię życia”. Wspólną cechą rozmaitych jej odmian jest zdecydowana opozycja wobec dominującej dotąd „filozofii naukowej” pozytywizmu i scjentyzmu. A jeszcze szerzej — wobec całej racjonalistycznej tradycji w kulturze europejskiej. Inspiratorem tej myśli jest Artur Schopenhauer ze swą filozofią „woli”, pojętej jako ślepa siła biologicznych popędów i instynktów, urągająca wszelkim racjonalnym formułom i normom kultury. Ale za właściwego twórcę modernistycznego irracjonalizmu uważać trzeba Fryderyka Nietzschego. To on pierwszy uświadomił swym współczesnym, że „Bóg umarł” i że wraz z nim umarł także cały chrześcijańsko-humanistyczny porządek wartości moralnych i intelektualnych, na którym przez długie wieki opierała się mieszczańska

cywilizacja zachodnia. To on także uczył, że należy do końca odrzucić ten martwy już porządek, zniewalający raczej człowieka niżli przynoszący mu wolność, i szukać nowej prawdy ludzkiej „poza dobrem i złem”, w wyzwalającej mocy „życia”, w twórczej spontaniczności woli i działania.

Cała filozofia epoki modernizmu jest kontynuacją tego nietzscheańskiego wysiłku „przewartościowania wszystkich wartości”. Ale podczas gdy Nietzsche skierował ostrze swej krytyki zwłaszcza przeciw naczelnym wartościom moralnym i religijnym kultury mieszczańskiej, to jego następcy skupili uwagę przede wszystkim na równie fundamentalnej krytyce jej wartości intelektualnych i poznawczych. Tutaj opozycja — bardziej już systematyczna i gruntowna — zwróciła się przeciw podstawom myślenia pozytywistycznego w nauce i w filozofii.

Niemiecka filozofia życia

Wspólną cechą całej myśli modernistycznej jest jej zdecydowany antynaturalizm i antypozytywizm. Nowa filozofia, poszukując „żywych” treści w człowieku i jego świecie, zaczyna wszędzie od frontального ataku na największą świętość XIX stulecia: naukę. Bezkrytyczną ufność drugiej połowy stulecia we wszechpotęgę nauk przyrodniczych mocno nadwątlili już niektóre kierunki pozytywistyczne — jak zwłaszcza empiriokrytycyzm i konwencjonalizm. Ale dopiero modernistyczne „filozofie życia” z całą mocą postawiły pytanie o właściwy charakter poznania naukowego i jego granic.

Odkryto bowiem w modernizmie wielkie obszary nowej problematyki, która nie dawała się zadowalająco ująć w tradycyjnym modelu poznawczym nauk przyrodniczych. Dotyczyło to zwłaszcza tych zjawisk, które

więzały się z pojęciem twórczego rozwoju — zarówno historycznego, jak organicznego. Stąd dwie podstawowe orientacje modernistycznej filozofii życia: historyczna i biologiczna. Pierwsza koncentruje się na spontanicznej aktywności człowieka w historii i kulturze, druga na pierwszy plan wysuwa witalną energię „życia” w ogóle. Obie jednak są zasadniczo zbieżne w swych głównych tendencjach.

Właściwym twórcą orientacji historycznej w modernizmie jest Wilhelm Dilthey. Nazwisko jego ściśle wiąże się z doniosłym przełomem antynaturalistycznym w humanistyce. Myśliciel ten mianowicie po raz pierwszy jasno postawił problem swoistości nauk humanistycznych, a zwłaszcza ich odrębności względem przyrodoznawstwa. Odrębności zasadniczej, a nie tylko przypadkowej, wynikającej z rzekomego niedorozwoju humanistyki — jak sądzono powszechnie w epoce pozytywizmu. Otóż Dilthey wskazał przede wszystkim fundamentalną różnicę przedmiotu, jaka dzieli obie grupy nauk. Przyrodoznawstwo bada zewnętrzną rzeczywistość fizyczną — rzeczy i oddziaływania między nimi; jego przedmiot sam nie posiada świadomości. Natomiast humanistyka — czyli w terminologii Diltheya zespół tzw. „nauk o duchu” — ma za przedmiot specyficzną rzeczywistość l u d z k ą : świat przeżyć świadomych i celowych działań, podejmowanych przez człowieka w kulturze i w historii.

Nauki humanistyczne badają więc rzeczywistość z n a c z ą c ą , której ludzki sens nigdy nie daje się sprowadzić do wyznaczników czysto fizycznych. Z tej odmienności przedmiotu wynika natychmiast całkowita odrębność ich metody poznawczej. Przyrodoznawstwo w swych procedurach badawczych może — i musi — stosować metodę „wyjaśniającą”, czyli sprowadzać wszystkie jednostkowe zjawiska do prostych ogólnych praw, którym podlegają. Bowiem głównym celem nauki o

przyrodzie jest jednolitość teoretycznej formuły, umożliwiająca sprawne działanie praktyczno-technologiczne. Natomiast humanistyczne „nauki o duchu” nie mają ustalać żadnych praw ogólnych, lecz przeciwnie — ich celem jest możliwie najwierniejszy opis jednostkowych zjawisk kultury w ich całej niepowtarzalności właśnie. Dlatego humanistyka musi stosować metodę „rozumiejącą”, musi „wczuwać” się w opisywaną rzeczywistość i „przeżywać” ją, aby móc ją odtworzyć w całej pełni jej konkretnego kształtu.

W ten sposób zapoczątkował Dilthey istotny przełom w samej koncepcji nauk humanistycznych. Teoriopoznawcze i metodologiczne konsekwencje tego przełomu rozwinął także filozof-neokantysta Heinrich Rickert. W orbitę nowej metody — „rozumiejącej” i „indywidualizującej” — szybko wciągnięte zostały wszystkie nauki historyczne oraz to, co nazywamy teorią kultury. W kręgu inspiracji Diltheya i Rickerta utworzyła się cała szkoła badań z zakresu historii i kulturoznawstwa, szeroko rozstawiona przez tak wybitnych autorów jak Georg Simmel, Ernst Troeltsch czy Eduard Spranger. Wszyscy oni kontynuowali nurt diltheyowski: filozofię historii, pojętą jako żywy proces tworzenia się i rozwoju znaczeń, a także całości znaczących, czyli „światopoglądów”. Pojęcie „światopoglądu” jest ulubionym hasłem całej tej tradycji. Ma ono oznaczać żywą jedność fundamentalnych sensów i intencji, wyrażającą się na różne sposoby we wszystkich dziedzinach kultury danej epoki historycznej: w nauce i w filozofii, w literaturze i w przeżyciu religijnym, w myśli politycznej i w kodeksach prawnych. U podstaw „światopoglądu” leży więc pewien całościowy sposób przeżywania świata, który stanowi o niepowtarzalnej indywidualności każdej epoki. Ale zarazem o jej względności i przemijalności: gdyż formy „światopoglądowe” tworzą się w historii i w historii giną, ustępując

miejsca nowym. Jednakże nie jest to rozwój we właściwym sensie. Poszczególne epoki i ich „światopoglądy” są nieporównywalne, każda z nich jak gdyby stanowi absolut w swej indywidualnej odrębności. Historia jako całość nie jest więc żadnym racjonalnym procesem o jakimś wyraźnym kierunku i określonych prawidłowościach. Przeciwnie, jest irracjonalna i przypadkowa — właśnie dlatego, że jest „życiem”. Nie można jej „wyjaśnić” w logicznych schematach pojęciowych, można ją tylko „przeżyć” i „zrozumieć” w jej irracjonalności właśnie.

Modernistyczne „nauki o duchu” pojmują więc ostatecznie kulturę na sposób ekspresyjny: filozofia, sztuki, moralność, religia — wszystko to są znaczące formy wyrażania się ludzkich postaw, zachowań i dążeń. Stąd charakterystyczny relatywizm tej szkoły: nie ma w świecie kultury żadnych absolutnych, tj. ponadczasowych i uniwersalnych prawd, wartości czy celów; przeciwnie, wszystkie są historyczne, a więc i równouprawnione, gdyż wszystkie na swój sposób wyrażają niepowtarzalną indywidualność jakiegoś „światopoglądu”. Stąd też jej programowy subiektywizm: w „naukach o duchu” badacz nigdy nie opisuje swego przedmiotu neutralnie, z zewnątrz, lecz zawsze współtworzy go, rekonstruuje od wewnątrz, przeżywa. Uczestniczy więc sam w swoim przedmiocie, przez co pozostawia na nim także piętno własnej osobowości. Poznanie w humanistyce jest więc nie tylko rozumieniem cudzej ekspresji, ale także ekspresją własną samego badacza.

Irracjonalizm, subiektywizm i relatywizm tej historycznej orientacji „filozofii życia” zbliżają ją mocno do orientacji biologicznej. Ta ostatnia jednak znacznie głębiej przesycona jest nietzscheańskim pesymizmem co do wartości kultury jako takiej. Kwestionuje ona samo pojęcie „ducha” i ostro przeciwstawia mu „życie”, rozumiane już tylko jako ślepa moc witalnych popędów

i instynktów. Kultura jako całość uznana zostaje za sztuczną protezę, zastępującą człowiekowi zatracony instynkt, ale właśnie dlatego tłumiącą w nim biologiczne moce „życia” i w ostateczności prowadzącą ludzki gatunek do zwyrodnienia. Opartą na tej koncepcji katastroficzną wizję dziejów ludzkości jako cyklicznego kołobieżu narodzin i śmierci poszczególnych cywilizacji naszkicował Oswald Spengler w swym głośnym dziele *Zmierzch Zachodu*. Jeszcze dalej poszli w swej negacji kultury i historii najradykałniejsi przedstawiciele orientacji biologicznej: Ludwig Klages i Teodor Lessing. W ich dziełach irracjonalny kult siły i żywotności doprowadzony jest do apogeum, bardzo blisko graniczącego z teoriami niektórych ideologów faszyzmu. Ale są to tendencje skrajne, leżące poza głównym nurtem epoki. Jakoż modernistyczna filozofia życia o orientacji biologicznej najpełniej wyraziła się nie w myśli niemieckiej, lecz w twórczości Francuza — Henri Bergsona.

Bergson i metafizyka modernizmu

Żaden z przedstawicieli modernistycznej filozofii życia nie dorównał rozgłosem Henri Bergsonowi. Jakoż w twórczości tego myśliciela oryginalność koncepcji teoretycznych w wyjątkowo szczęśliwy sposób połączyła się z autentycznym talentem pisarskim, a także z rzadkim darem słowa mówionego. Wykłady Bergsona cieszyły się popularnością niespotykaną w kręgu akademickiej filozofii, a pisma jego swą poczytnością dorównywały najatrakcyjniejszym dziełom literackim. Był jednym z nielicznych filozofów, którzy otrzymali nagrodę Nobla w dziedzinie literatury. Wprawdzie dziś czas mocno przyćmił świetność jego gwiazdy, ale na całej filozofii początków XX wieku odcisnął Bergson głębokie i niezatarte piętno.

Naczelna intencja myśli bergsonowskiej jest na wskroś modernistyczna. Idzie tu o ten sam zasadniczy obrachunek krytyczny z mieszczańską cywilizacją techniki i przemysłu, a w szczególności z właściwym jej światopoglądem pozytywistycznym i scjencyzycznym. Idzie o tę samą obronę twórczego „życia” przed skostniałym jarzmem „kultury”, o dotarcie do głębszej, autentycznej istoty człowieka i świata, nie zniekształconej przez pośrednictwo dyskursywnych formuł. Ale Bergson nie poprzestaje na samej tylko krytyce, lecz wszystkim tym wątkom nadaje postać całościowego i spójnego systemu. Dlatego jego filozofię można uznać za pierwszą systematyczną metafizykę modernizmu.

Punktem wyjścia tej metafizyki jest nowa koncepcja człowieka, którą Bergson sformułował naprzód na gruncie problematyki psychologicznej. Tradycyjna psychologia pozytywizmu pojmowała świadomość ludzką i jej przeżycia jako złożoną kombinację składników prostych: wrażeń, spostrzeżeń, uczuć itp., na które można rozłożyć wszelkie akty i treści psychiczne. Świadomość była tu więc traktowana naturalistycznie — na podobieństwo przestrzennych przedmiotów materialnych i zjawisk przyrody, które nauka wyjaśnia poprzez rozkładanie ich na czynniki proste oraz badanie prawidłowości w powiązaniach tych czynników. Jedną z najważniejszych konsekwencji takiego poglądu był determinizm w pojmowaniu zjawisk psychicznych: jeżeli wszystkie akty i procesy naszej świadomości są bez reszty sprowadzalne do prostych elementów, które z kolei podlegają powszechnym prawom przyrodniczym — to całe nasze życie psychiczne jest tylko zbiorem skutków określonego zespołu koniecznych przyczyn naturalnych. Wolność, odpowiedzialność, spontaniczność aktów i działań świadomych — wszystko to jest tylko złudzeniem, płynącym z nieznaności rzeczywistych przyczyn naszych stanów i zachowań.

A właśnie te wartości chce za wszelką cenę ocalić Bergson. Ponieważ jednak żadną miarą nie dają się one pogodzić z psychologicznym naturalizmem i w ogóle z całą pozytywistyczną koncepcją świadomości, przeto potrzebna jest do ich uzasadnienia zupełnie nowa teoria życia psychicznego człowieka. Taką nową teorię naszkicował Bergson w swej rozprawie doktorskiej *O bezpośrednich danych świadomości* z roku 1889, której ostateczny wynik można streścić następująco: świadomość ze swymi stanami i przeżyciami nigdy nie jest mechaniczną sumą jakichś wyjściowych składników prostych, lecz, przeciwnie, zawsze stanowi organiczną jedność, całość nierozkładalną. Życie psychiczne człowieka nie jest mozaiką złożoną z takich czy innych części; jest raczej jednolitym procesem, płynącym wciąż naprzód na podobieństwo strumienia. Właściwym wymiarem tego procesu jest czas: świadomość — to nieustanny przepływ coraz to nowych przeżyć, zmiennych i różnorodnych w swej treści; ale zarazem świadomość — to także trwanie, niezmienna identyczność podmiotu, który w tym przepływie przeżyć pozostaje wciąż ten sam, zachowując zresztą wszystkie przeżycia minione w swej pamięci. Pamięć, czas, trwanie — oto zatem szczególne cechy świadomości, ostro odróżniające ją od bytów rzeczowych, od „materii”, od zewnętrznych przedmiotów przestrzennych.

Ale nie od przyrody jako takiej, nie od „życia”. Bo prawdziwa istota życia w całej przyrodzie jest wedle Bergsona właśnie tym samym co świadomość: twórczym i spontanicznym procesem, żywą jednością trwania i zmienności, strumieniem kosmicznej energii witalnej. Ludzkie życie psychiczne jest tylko jednym z nurtów tego wielkiego strumienia. Pulsuje więc w nas wciąż rytm twórczej ewolucji całego wszechświata. Uczestniczymy w nim bezpośrednio i wyczuwamy go naszą „głęboką jaźnią” — tą najbardziej autentyczną, ale

i najgłębiej ukrytą warstwą naszej osobowości, która jest niedyskursywna, irracjonalna, bardziej przeżywana niż uświadamiana. Ta jaźń jest niedostępna refleksji. Dotrzeć do niej może tylko intuicja, bezpośrednio chwytająca żywą całość w niewyraźnym akcie kontemplacji nieomal mistycznej.

Jednakże ten żywy rdzeń ludzkiej psychiki otoczony jest przez grubą skorupę zewnętrznej „jaźni powierzchniowej”, która zniekształca i fałszuje prawdziwy obraz rzeczywistości. Zafałszowanie to bierze się stąd, że ta naskórkowa warstwa naszej świadomości patrzy na świat poprzez pryzmat zainteresowań praktycznych, że traktuje go wyłącznie w instrumentalnych kategoriach bezpośrednich potrzeb i korzyści. Taką właśnie pragmatyczną postawę reprezentuje w człowieku dyskursywny intelekt, organ poznania naukowego i wszelkiej wiedzy pojęciowej.

Zasadniczej różnicy między intelektem a intuicją poświęca Bergson szczególną uwagę. W koncepcji tej raz jeszcze dochodzi do głosu typowo modernistyczna krytyka scjentyzmu z jego bezgranicznym kultem poznania naukowego. Nauka bynajmniej nie daje nam wiedzy prawdziwej, lecz tylko użyteczną — oto główna myśl tej krytyki. Co więcej, właśnie za tę użyteczność płaci zasadniczą fałszywością swego obrazu świata. Dyskursywny intelekt bowiem nie jest w stanie uchwycić prawdziwej istoty „życiowego pędu”, którą jest nieustanny ruch, przepływ w czasie, twórcza dynamika stawania się. Tylko intuicja ujmuje bezpośrednio ten żywy proces w jego rzeczywistym ruchu i w jego wewnętrznej jedności. Intelekt natomiast działa jak klisza fotograficzna: utrwała pojedyncze momenty ruchu jako spoczynek, wychwytuje więc tylko obrazy statyczne, zatrzymane, wyrwane z całości. Poznanie naukowe postępuje więc tak jak anatomia: rozcina żywą tkankę rzeczywistości, by dokładniej zbadać jej strukturę —

ale właśnie przez to uśmierca badany organ w jego dynamicznej funkcji życiowej. Takie postępowanie sprzyja celom praktyczno-technicznym człowieka, ale zarazem śmiertelnie zagraża jego „jaźni głębokiej”, jego metafizycznej więzi z całością życia i przyrody.

Stąd pesymistyczne konkluzje Bergsona. Rozwój nauki i kultury nie jest w rzeczywistości postępowaniem, lecz regresem. Dzięki niemu bowiem „powierzchniowy” intelekt coraz silniej wypiera „głęboką” intuicję. Człowiek coraz lepiej opanowuje przyrodę, ale zarazem coraz bardziej wyobcowuje się z niej. Budując sobie imponujące królestwo wiedzy i technologii, brnie zarazem w ślepy zaułek kosmosu, gdzie pierwotnie twórcza ewolucja „życia” może zostać całkowicie już zdławiona przez sztuczny i obcy jej nowotwór „kultury”.

W ten sposób metafizyka Bergsona znajduje ujście w zarysowaniu nieuchronnego i wciąż narastającego konfliktu między „życiowym pędem” twórczej energii vitalnej a coraz gwałtowniej tłumiącą go formułą kultury, racjonalności, dyskursu. Jest to perspektywa, która wyraźnie zbliża bergsonizm z innym wybitnym nurtem modernistycznej filozofii życia: z psychoanalizą Freuda.

Freud i psychoanaliza

Bezpardonowy radykalizm i patos demaskatorski całej modernistycznej krytyki pod adresem kultury współczesnej najsilniej chyba doszedł do głosu w twórczości Zygmunta Freuda. Skrajnie naturalistyczne wątki „filozofii życia” ujawniły się tutaj z całą ostrością, a nadto, dzięki wyraźnemu utożsamianiu prawdziwej istoty „życia” ze sferą popędowości seksualnej, nabrały posmaku szczególnie skandalizującego w tej epoce pruderii i obyczajowego zakłamania. Ważniejsze jednak było to, że Freud pierwszy powiedział swym współczes-

nym tak wyraźnie i tak brutalnie, iż rzeczywiste pobudki ludzkich działań bynajmniej nie pokrywają się z tymi motywacjami, jakie ludzie sami świadomie przypisują sobie i innym, lecz ukryte są w podświadomej, czysto biologicznej naturze człowieka.

W tym właśnie sensie psychoanaliza była prawdziwą rewolucją w poglądach na ludzkie życie psychiczne. Dotychczasowa psychologia bowiem badała niemal wyłącznie świadome stany człowieka i pojęcie psychiki ludzkiej pokrywało się dla niej z pojęciem świadomości. Freud natomiast uznał, że świadome przeżycia człowieka stanowią tylko cienką warstwę powierzchniową jego osobowości, której prawdziwe korzenie tkwią głęboko w biologicznych instynktach witalnych i nigdy nie docierają do świadomości.

Punktem wyjścia całej tej teorii były praktyczne problemy terapii nerwic. Już jako początkujący psychiatra Freud zainteresował się badaniami nad histerią i osiągnął znakomite rezultaty w jej leczeniu metodą hipnozy. Rychło też na podstawie tych badań sformułował swą generalną hipotezę, która głosiła, że wszelkie tzw. nerwice traumatyczne mają swe źródło w nie zaspokojonym popędzie płciowym; powstały stąd konflikt zostaje jednak wyparty w podświadomość w postaci hysterii, stanów lękowych, nerwic. Stąd też właściwa metoda terapii takich schorzeń psychicznych polegać miała na odnalezieniu tych podświadomych konfliktów i doprowadzeniu ich do świadomości samego pacjenta. Dzięki pomocy psychiatry pacjent miał sam odnaleźć — a zatem i przezwyciężyć — te prawdziwe przyczyny swych stanów, które jego własna osobowość usunęła z jego pamięci i świadomości jako najbardziej wstydlive szczegóły jego biografii.

Pierwotnie była więc psychoanaliza pewnym programem praktyki terapeutycznej. Wkrótce jednak Freud rozszerzył swą hipotezę także na inne grupy objawów

ludzkiego życia psychicznego. Prócz wyraźnie patologicznych stanów nerwicowych objęła ona także tzw. psychopatologię życia codziennego (jak czynności pomyłkowe, zapomnienia czy przejęzyczenia) oraz przede wszystkim symbolikę sennych marzeń. Wszędzie tu zastosowany został ten sam klucz interpretacji: w marzeniach sennych i w czynnościach pomyłkowych wyrażają się w formie symbolicznej rozmaite przeżycia i konflikty (wywodzące się na ogół z okresu wczesnego dzieciństwa), które świadomość tłumi, nie pozwalając im dojść do głosu w normalnym życiu na jawie ani też nie rozładowując ich w jakichś zaspokojeniach zastępczych. Tutaj zbudował Freud cały bogaty aparat interpretacyjny i analityczny, który szczegółowo miał wyjaśniać seksualną symbolikę snów i drobnych pomyłek. Ale najważniejsza w całej tej koncepcji była myśl, że świadoma warstwa ludzkiej osobowości funkcjonuje zawsze jak rodzaj filtru — lub raczej cenzora — nie dopuszczającego na próg świadomości żadnych motywacji, które w powszechnym wyobrażeniu uważane są za wstydlive, zdrożne lub wręcz występne.

Skąd bierze się ta „cenzura” i wedle jakich zasad działa? Pytanie to doprowadziło Freuda do przekształcenia psychoanalizy z wąsko pojętej metody terapeutycznej w psychiatrii w ogólną formułę filozoficzną pewnej całościowej koncepcji człowieka i jego kultury. Koncepcja ta mianowicie rozróżnia w ludzkiej osobowości trzy zasadnicze warstwy. Świadoma psychika jednostki — jej właściwe „Ja” czy też *ego* — stanowi tylko jedną z nich, usytuowaną pośrodku i będącą jak gdyby miejscem starcia dwóch pozostałych warstw, znacznie ważniejszych, a w każdym razie „silniejszych”. Pierwsza z nich leży poniżej świadomości jednostkowej: jest to właśnie sfera instynktów i popędów, z których najważniejsze jest „libido”, czyli popęd seksualny. Sferę tę nazywa Freud łacińskim słowem *id*, czyli „ono”, co

podkreślać ma bezosobowy i podświadomy charakter energii popędowej. W tej właśnie sferze popędów szukać należy rzeczywistych źródeł i motywacji wszystkich zachowań człowieka. Jednakże popędy te nie mogą być zaspokajane bez ograniczeń, gdyż to naruszałoby fundamentalne warunki społecznego współżycia ludzi. Konieczna jest więc w ludzkiej osobowości warstwa trzecia, która spełniałaby funkcję jarzma, skutecznie krępującego instynkty i zapobiegającego nawet ich pełnemu ujawnieniu się. Tę trzecią sferę nazywa Freud *super-ego*, czyli „nadjaźń” — dla podkreślenia z kolei jej ponadindywidualnego i autorytatywnego charakteru. Jest to bowiem zespół norm i ograniczeń kulturowych, które stoją na straży porządku społecznego i przekazywane są jednostkom już od dzieciństwa w procesie wychowania. Dzięki temu te normy i ograniczenia zostają zinternalizowane, czyli przyswojone przez jednostkę jako bezwzględnie obowiązujące zakazy lub nakazy o charakterze moralnym i obyczajowym. Na ich straży stoi ten szczególnie organ wewnętrznej represji psychicznej, jakim jest sumienie.

To właśnie *super-ego* pełni więc ową funkcję cenzora i zarazem żandarma ludzkiej osobowości. Jego właściwa funkcja polega na tłumieniu popędów *id* lub na znajdowaniu dla nich zaspokojen zastępczych, które pozostawałyby w granicach działań społecznie akceptowanych lub dopuszczalnych. Świadome życie człowieka jest tylko powierzchownym wynikiem nie docierającego do świadomości, ale nieuchronnego konfliktu między tymi dwiema warstwami ludzkiej psychiki. Konflikt ten może przybierać postać ostrzejszą (wtedy prowadzi do nerwic i schorzeń psychicznych) albo bardziej łagodną (wtedy ujawnia się symbolicznie w marzeniach sennych lub w czynnościach pomyłkowych). Może też być na różne sposoby racjonalizowany lub sublimowany — np. w twórczości artystycznej czy naukowej. Niepodobna go

jednak nigdy zażegnać. W ostatecznym rachunku jest to bowiem fundamentalny konflikt „życia” i „kultury” — bynajmniej nie pomniejszany, lecz właśnie zaostrażany przez rozwój ludzkości w historii.

W ten sposób psychoanaliza zmienia się w historiozofię. Zwłaszcza pod koniec życia szczególnie zaprzętała Freuda ta właśnie na wskroś pesymistyczna wizja człowieka i jego historii, w której racjonalne wartości kulturowe mogą realizować się zawsze tylko za cenę bezwzględnego tłumienia i zniewalania naturalnych instynktów. Ta wizja znalazła dobitny wyraz w jednym z ostatnich jego dzieł, ogłoszonym pod wymownym tytułem *Kultura jako źródło cierpień*. Pasjonujący ten tekst stanowi jak gdyby podsumowanie wszystkich gorczy i niepokojów modernistycznej „filozofii życia”. Kultury współczesnej nie można zaakceptować — gdyż systematycznie tłumi ona w człowieku jego „naturę”, gdyż jest represyjna i na wskroś zafałszowana, gdyż człowiek nigdy nie może osiągnąć w niej prawdziwej satysfakcji. Ale zarazem nie można też jej odrzucić — gdyż stanowi ona jedyną zaporę dla totalnej wszechwładzy ślepych instynktów i czysto biologicznych popędów, które w ostateczności zawsze są niszczyielskie, śmiertcionośne. Oto tragiczny dylemat Freuda. Modernistyczna filozofia życia dotarła tu jak gdyby do ślepego zaułka. Ale jak bardzo trafną dała przy tym diagnozę śmiertelnego kryzysu całej mieszczańskiej cywilizacji naszych czasów, o tym najwymowniej mówią suche daty. *Kultura jako źródło cierpień* ukazała się w roku 1930 — a więc zaledwie trzy lata przed początkiem hitlerowskiego piekła, w którym groźba dostrzegana i przepowiedzana przez Freuda spełniła się aż nazbyt dosłownie.