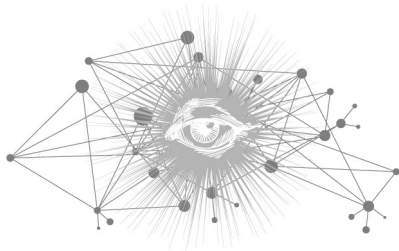


ALDOUS
HUXLEY



SYNTETYCZNY
BOG

FRONDA

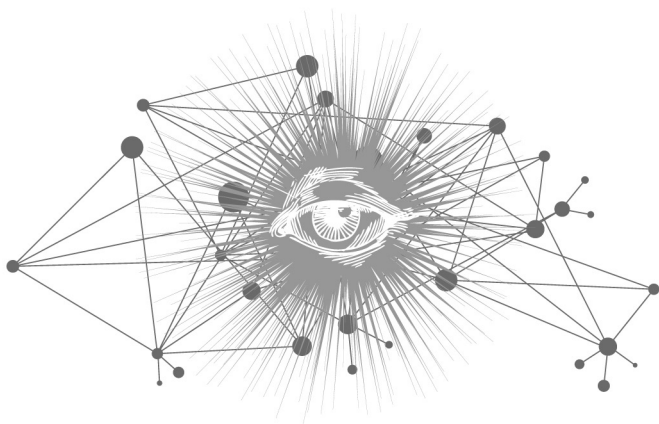


SYNTETYCZNY
BOG

[Kup książkę](#)

ALDOUS
HUXLEY

Z ANGIELSKIEGO PRZEŁOŻYŁ
BARTŁOMIEJ ZBORSKI



SYNTETYCZNY
BOG

FRONDA

[Kup książkę](#)

Książka „Syntetyczny bóg” jest wyborem tekstów Aldousa Huxleya pochodzących z następujących zbiorów:
Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience
Collected Essays

Projekt okładki:
Anna Kierzkowska

Dyrektor projektów wydawniczych:
Maciej Marchewicz

Tłumaczenie:
Bartłomiej Zborski

Korekta i redakcja:
Hanna Śmierzńska

Skład i łamanie:
Tekst Projekt, Łódź

Copyright © for the Polish edition and translation by Fronda PL,
Warszawa 2015
Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience
Copyright © 1977, 1999 by Michael Horowitz and Cynthia Palmer
Collected Essays
Copyright © 1923, 1925, 1926, 1928, 1929, 1930, 1931, 1934, 1937, 1941, 1946, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, by Aldous Huxley.
Copyright © 1943 by Crown Publishers.
Copyright © 1958 by The Curtis Publishing Company.
The Aldous and Laura Huxley Literary Trust

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego DOFINANSOWANO ZE ŚRODKÓW
MINISTRA KULTURY
I DZIEDZICTWA NARODOWEGO



**NARODOWY
PROGRAM
ROZWOJU
CZYTELNICTWA**

ISBN 978-83-8079-009-4

Wydawca
Frona PL, Sp. z o.o.
Ul. Łopuszańska 32
02-220 Warszawa
Tel. 22 836 54 44, 877 37 35
Faks 22 877 37 34

e-mail: fronda@fronda.pl
www.wydawnictwofronda.pl
www.facebook.com/FronaWydawnictwo

Kup książkę

Spis treści

Bajeczne przyjemności według Aldousa Huxleya	7
Maine de Biran, wariacje na temat filozofa	25
Odległe kontynenty umysłu	203
Meskalina i Tamten Świat	209
Poszukiwanie nowych przyjemności	221
Historia stresu	231
Doświadczenie wizyjne	257
Ostateczna Rewolucja	293
Modyfikatory świadomości	315
Chemiczne perswazje	337
Wariacje na temat Goi	351
Wariacje na temat El Greca	371
Gesualdo: wariacje na temat muzyczny	395
Wariacje na temat barokowego grobowca	425

**Bajeczne
przyjemności
według
Aldousa Huxleya**

Wziąłeś do ręki, drogi czytelniku, książkę napisaną przez słynnego człowieka, którego myśl jest odległa o lata świetlne od umysłowości kogoś, kto zgadza się z chrześcijańską wizją życia i ludzkiego spełnienia. Nikogo, kto uwierzył w kochającego Boga oraz Jego ukrzyżowanego Syna, nie będzie tak mierziło życie, aby je za wszelką cenę wymieniać na kolorowe narkotyczne sny, jak to było w przypadku Aldousa Huxleya. Niemniej nie należy lekceważyć tej pozycji, jeśli chce się zrozumieć wektory przemian zachodzących w umysłowości postnowoczesnego człowieka. Huxley był jednym z największych proroków XX-wiecznego nihilizmu, który zdołał wielu ludzi uwieść w stronę poszukiwania odmiennych stanów świadomości jako nowej religii. Był założycielem nigdzie niezarejestrowanego kościoła zwolenników psychodelicznych seansów i uszczęśliwiających podróży międzyplanetarnych na paliwie meskaliny i LSD. Pokolenie rewolucji 1968 roku syciło się efektem poszerzonych możliwości twórczych naćpanych muzyków i poetów – pojętnych uczniów czarnoksiężnika Huxleya. Świat nigdy mu nie zapomni przestrogi, jaką w *Nowym wspaniałym świecie* sformułował pod adresem najbardziej mrocznych dyktatur – a najbardziej mroczne są te dyktatury, którym ludzie ulegają nie w oparciu o to, czego się boją, ale ze względu na to, co najbardziej lubią. Przestrzegając przed jedną dyktaturą, uchylał drzwi innej. Tej diabelskiej, która za obietnicę chwilowego szczęścia zażąda od człowieka duszy.

Huxley stał się jednym z głównych zapalników słynnej rewolucji kulturowej pokolenia 1968 roku w Europie Zachodniej i Ameryce. Rewolucyjność ruchu '68 roku polegała na dążeniu do „uwolnienia” człowieka od tego wszystkiego, co było uznawane za „opresyjne” w społeczeństwie, zwłaszcza zaś od cywilizacji chrześcijańskiej. W antropologii chrześcijańskiej, opartej o wyraźne rozróżnienie pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, dostrzegano ewidentną przeszkodę w urzeczywistnieniu wyśnionego „totalnego wyzwolenia człowieka” od wszelkiego autorytetu i zależności moralnej. Prymat absolutnej wolności nie pozostawiał złudzeń: „Obywatel 1789 roku miał głowę – pisał francuski socjolog Alain Touraine – socjaliści dołożyli mu muskuły, my zaś w XX wieku wyposażyliśmy go w seks i wyobraźnię”¹. Swymi korzeniami ruch 1968 roku sięgał bezpośrednio tzw. kontrkultury, czyli zjawiska przeciwstawienia się kulturze dominującej w zachodnim społeczeństwie, zwłaszcza jej charakterystycznym instytucjom: rodzinie, władzy, regułom rządzącym życiem seksualnym, systemowi państwowemu, przedsiębiorczemu i szkolnemu. Służyć temu miały otwarte związki partnerskie, komuny, nomadyzm i narkotyki.

W zamiarach głównych protagonistów kontestacji '68 chodziło o próbę przeniesienia efektu rewolucji z poziomu społeczno-politycznego na poziom ludzkiego wnętrza. Dlatego była to nie tyle rewolucja polityczna, co kulturalna, obejmująca swym zasięgiem samego człowieka i jego poglądy. Poligonem działania miała być ludzka osobowość. Chodziło o przewrót w sposobie odczuwania, działania i myślenia, o rewolucję w sposobie życia, jednym słowem: o rewolucję cywilizacyjną. André Breton, ojciec uwiellbianego przez bojowników 1968 roku surrealizmu, doradzał: „należy przeprowadzić

w imponującym stylu ofensywę przeciwko cywilizacji chrześcijańskiej, by rozprawić się ostatecznie z takimi pojęciami, jak grzech, pierwotny upadek czy odkupieńcza miłość i bezwzględnie zastąpić je boską zażyłością mężczyzny z kobietą. Moralność oparta na prymacie przyjemności wnet pozbędzie się całej tej nikczemnej moralności cierpienia i uległości, będącej na rękę imperializmom i Kościołowi”². Odpowiednikami takich przekonań były wypisywane na murach przez buntowników paryskiego maja hasła typu: „W każdym z nas drzemie policjant, więc zabij go!”³, „Zakazane zakazywać!” albo „Władzę nad życiem masz tylko dla siebie”.

W słynnej baśni o Królowie Śnieżce zła królowa zapalała nienawiścią do lustra, bowiem pokazało jej gorzką prawdę o niej samej. Zamiast zaakceptować jego werdykt, wściekła monarchini wołała rozbić je na drobne kawałki. Kiedy okazało się, że nowoczesny, oświeceniowy projekt uczynienia z człowieka boga i miary wszechrzeczy nie ziścił się, człowiek ów, zamiast uznać pokornie klęskę własnych wyobrażeń o sobie, wołał uderzyć w to, co reprezentowało obiektywny, przerastający go porządek rzeczy i naturalną hierarchię wartości. Jeśli bowiem człowiek nie jest w stanie osiągnąć swej własnej absolutnej niezależności, to tylko dlatego, że kłóci się to z jego statusem stworzenia – postaci kruchej i ograniczonej, zmuszonej uznać swą zależność od Boga i od innych ludzi. Zwrócenie całego gniewu przeciwko autorytetom wiązało się z pyszną i obsesyjną niezgodą na konieczność znoszenia ograniczeń. Rewolucja 1968 roku stanowiła próbę oswobodzenia człowieka od prawdy o nim samym. Operacja ta przebiegła jednocześnie przy użyciu trzech „narzędzi”: ludzkiej seksualności (rewolucja seksualna), narkotyków (rewolucja psychodeliczna) oraz

określonego typu muzyki (rewolucja muzyczna). Potrójny charakter rebelii '68 odpowiada słynnemu ówczesnemu ideałowi szczęścia: sex, drugs and rock'n'roll.

Sny, wyobrażenia i marzenia – oto częsty temat wystąpień rewolucjonistów 1968 roku. Dowodzili oni często konieczności poszerzenia pola swej świadomości poza to, co człowiek normalnie widzi i odczuwa. Efektu tego jednakże nie dało się osiągnąć bez uciekania do narkotyków i substancji halucynogennych. Pewien dokument włoskich Czerwonych Brygad, po wyjaśnieniach, na czym polega rola proletariatu w walce zbrojnej oraz jak należy sporządzać bomby samozapalne, poświęcał całe passusy wychwalaniu zalet zażywania narkotyków. LSD – według instruktorów młodzieżówki terrorystycznej – nie tylko może dostarczyć przyjemnych wrażeń, ale i zwiększyć zakres świadomości, nie mówiąc już o zaletach w podnoszeniu jakości komunikacji męsko-damskich. Autorzy nie omieszkali przy tym dołączyć swym adeptom kilku przepisów na sporządzanie pysznych potraw z dodatkiem marihuany⁴. Wskazywanie na substancje halucynogenne jako sposób osiągnięcia „nowego człowieczeństwa”, zdolnego rozciągnąć perspektywę własnego „ja” poza ramy obiektywnej rzeczywistości, stanowiło kościół tzw. chemicznej filozofii. Jej prekursorami byli francuscy dziewiętnastowieczni „poeci przeklęci”: Charles Baudlaire i Paul Verlaine oraz w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku Aldous Huxley.

Ruch '68 podjął pierwsze inicjatywy w masowym dostarczaniu ludziom używek. I tak, w Nowym Jorku, w dniu św. Walentego 1969 roku, rozesłano ponad trzy tysiące papierosów z marihuaną pod adresy ludzi wybranych losowo z książki telefonicznej, zachęcając ich do spróbowania choćby jeden raz tego specyfiku. Porozumienie

nazywane *Yippanther Pact*, zawarte pomiędzy hipisami Jerry'ego Rubina oraz Czarnymi Panterami Eldridge'a Cleavera (walczącymi przeciwko dyskryminacji czarnych w USA), brało pod uwagę pomysł wpuszczania LSD do instalacji wody pitnej w niektórych amerykańskich miastach. W Italii współzałożyciel ruchu *Lotta Continua* (Walka Nieustanna) zachęcał gorąco do narkotyków czterdzieści tysięcy ludzi zgromadzonych na koncercie.

Filozofia ćpania, jak utrzymywał Richard Neville, australijski przywódca hipisów, opiera się na przekonaniu, że narkotyki uzdalniają człowieka do „wyskoczenia ze skorupy arystotelesowskiej logiki”⁵, czyli logiki realizmu, rządzącej się zasadą niesprzeczności, w zgodzie z którą niemożliwe jest twierdzenie czegoś przy jednoczesnym zaprzeczaniu temu samemu. Arystoteles zasadę tę uznawał za prawdziwą do takiego stopnia, iż jeśli ktoś zamierzałby ją zanegować, tym samym by ją poparł. Gdyby bowiem ktoś miał zamiar stwierdzić, że zasada niesprzeczności nie istnieje, oznaczałoby to, iż nie chce pomieszać tego, co istnieje, z tym, co nie istnieje. A skoro nie dąży do pomieszania tych porządków, wynika stąd, że nie przyjmuje sprzeczności. Realizm Arystotelesa, któremu odpowiada chrześcijański sposób myślenia, zakłada istnienie obiektywnego systemu wartości, niezależnego od indywidualnej woli. Co miało oznaczać „wyskoczenie ze skorupy arystotelesowskiej logiki” w przypadku eksperymentatorów 1968 roku? Wyjaśnić wiele mogą modne wówczas slogany: „Niech eksplodują mechaniczne umysły pod wpływem świętego kwasu!”, „LSD, witaminą dla waszego mózgu”, „Alkohol zabija, zażyj LSD”. I wszystko jasne.

Timothy Leary, psycholog z Harvardu, przekonany, że użycie grzybów halucynogennych lub ich chemicznych odpowiedników w postaci psylocybiny czy LSD przyczyni

się do zdecydowanego postępu w ewolucji gatunku ludzkiego, utrzymywał, że narkotyk nie tylko „wpływa na sposób myślenia”, ale wręcz jest w stanie „zmienić naturę człowieka”⁶. Zachwalał przy tym styl myślenia kultur azjatycko-afrykańskich, zdecydowanie lepszy od zbyt „racjonalnego” myślenia europejskiego, będący rapso-dycznym, instynktownym odzwierciedleniem naturalnego, dzikiego rytuału plemiennego. „Samo mięso, bez symbolicznych przypraw” – zachwycił się poeta *beat generation* Allen Ginsberg, który swe dzieła pisał pod wpływem amfetaminy i meksykańskiego grzyba halucynogennego, zwanego *peyote*, poddając się jazzowym rytmom. Jedynym sposobem na zrozumienie życia jest zwariować – konstatował „napruty” artysta z New Jersey i na potwierdzenie tego dodawał apostrofę, skierowaną *de facto* do samego siebie: „O, Boże, jakże mi źle, trzeba temu zaradzić. Kokainy, natychmiast!”⁷. Narkotyk miał ocalić człowieka przed tragicznym doznaniem świadomości, że nie jest się bogiem dla samego siebie i że nie da się zrealizować wszystkich kaprysów, zwłaszcza zaś tych związanych z wolą mocy. Wystarczyło zaaplikować sobie odrobinę czegoś magicznego w żyłę i wszystko zmieniało się w mgnieniu oka.

Wielu artystów pokolenia '68, jak Allen Ginsberg, Bob Dylan czy John Lennon, wspierało swym talentem reklamę narkotyków jako prawdziwej „przyprawy życia”, otwierającej przed ludzką wyobraźnią bezkresne horyzonty. Starali się przekonywać, że prawdziwa rzeczywistość to ta osiągnana za sprawą substancji halucynogennych. „Wyobraźni nie masz w kieszeni, musisz po nią sięgnąć” – wypisywano na murach Paryża. Ginsberg zaś hipnotyzował tłumy swymi diabolicznymi litaniami: „Święte wizje, święte majaki, święte otchłanie”⁸.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w USA i Wielkiej Brytanii rozwinął się nurt muzyczny znany jako rock psychodeliczny, z założenia komponowany i odsłuchiwany po wpływie narkotyków. Początek dał mu zespół 13th Floor Elevators wraz z albumem *The Psychedelic Sounds of the 13th Floor Elevators* z 1966 roku, zaś jego najśłynniejszymi kontynuatorami były grupy Pink Floyd i The Doors. W tekstach piosenek często odwoływano się do wizji, snów i halucynacji pochodzenia narkotycznego. Tytuł słynnego szlagieru Beatlesów *Lucy in the Sky with Diamonds* stanowi akronim nazwy LSD. Natomiast okładka albumu *Sgt. Perrer's Lonely Hearts Club Band* z 1967 roku, zawierającego wspomnianą piosenkę, nosiła umieszczony na niej wizerunek Aleistera Crowleya, ojca współczesnego satanizmu, popularyzatora narkotycznych seansów okultystycznych. Wielu muzyków tamtej epoki, takich jak Jimmy Page z Led Zeppelin, David Bowie, Ozzy Osbourne czy Sting, określało siebie „crowleyowcami”⁹. Rock okazał się nadzwyczaj skutecznym sposobem popularyzowania narkotyków. Używanie marihuany w Stanach Zjednoczonych czy haszyszu w Europie przyjmowało się na fali wierszy takich jak *Howl* Alena Ginsberga lub piosenek w stylu *Mr. Tambourine Man* Boba Dylana. Nielegalny produkt zdobywał sobie miliony konsumentów tylko dzięki zakamuflowanym zakłębom sprytnie przemycanym w książkach i na płytach.

Aspiracje protestu '68 wiązały się z niezgodą na obiektywną rzeczywistość, tak egzystencjalną, jak i moralną. Stąd wyjątkowo atrakcyjne stawały się wszelkie metody oderwania się od niej, wśród nich zainteresowanie filozofią i religiami wschodnimi. Wielu amerykańskich pisarzy tamtego pokolenia, takich jak Aldous Huxley, Allen Ginsberg, Jack Kerouac, William Burroughs czy Peter

Orlovsky, już od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia oddawali się popularyzowaniu mody na *New Age*, rodzaj synkretycznej mieszanki wschodnich tematów religijnych, spirytyzmu, medycyny alternatywnej oraz technik mantra, zen, joga wraz z plemiennymi obrzędami rytualnymi rodem z Afryki. A wszystko to podlane sosem narkotykowego upojenia. Podniecała ich stara gnostycka bajka, według której człowiek jest boską „iskrą” zmierzającą do uświadomienia sobie swego boskiego statusu, drogą zaś do tego miał być wysiłek zatracenia swej indywidualności i bezgranicznego wtopienia się w pierwotną Jedność wszechświata. Wynikało z tego pragnienie osiągnięcia nicości i pustki, będącej przejawem zatracenia się w boskim bezosobowym wszechświecie. *New Age* stoi w absolutnym przeciwieństwie do chrześcijaństwa, w ramach którego liczy się indywidualny, osobowy człowiek, zaproszony do przeżywania miłosnej komunii z Trójjedy-nym Bogiem. Amatorom *New Age*, którzy z definicji odrzucali wiarę w Chrystusa, bardziej odpowiadało zwrócenie się ku gnostycznym religiom Wschodu. Bardzo modne były w tamtych czasach podróże do Indii i Tybetu oraz otaczanie się duchowymi guru. „Poddałem się całkowicie osiągnięciu pełnego oświecenia, w którym moje ja kompletnie się zatracalo w celu zdobycia doskonałości”¹⁰ – pisał Ginsberg. Nie istnieje żadna naturalna rzeczywistość, której nie można by uznać za pozorną i złudną. Istnieje tylko to, co człowiek akceptuje lub nie.

Aldous Huxley urodził się w Anglii, w Godalming, 26 lipca 1894 roku. Jego dziadek Thomas Henry był wybitnym zoologiem, paleontologiem i filozofem; ojciec Leonard pisarzem i wydawcą, natomiast Julian Sorell był biologiem, pierwszym przewodniczącym organizacji UNESCO. Aldous był trzecim synem w rodzinie. Naukę

rozpoczął w Eton, potem kontynuował w Oksfordzie. Współpracował z czasopismem „Athenaeum”. Ambicje zostania lekarzem przerwała choroba oczu, którą pokonał regularnym ćwiczeniem gałek ocznych. Z tego powodu został odrzucony z rekrutacji wojskowej u zarania pierwszej wojny światowej. Czas wojenny przeżył, pracując w administracji państwowej. Po nastaniu pokoju ukończył studia z literatury angielskiej w Balliol College w Oksfordzie. Odbił wiele podróży zagranicznych, w 1937 roku wyemigrował na stałe do USA, do Kalifornii, gdzie zajmował się pisaniem scenariuszy filmowych dla Hollywoodu.

Pierwszą powieść napisał w 17 roku życia. Zauważonym debiutem było wydanie w 1921 roku książki *Crome Yellow*, będącej rodzajem satyry społecznej. Pisał również eseje pacyfistyczne „Ends and Means” oraz „Pacifism and Philosophy”. W Europie wyszły jego dwie najsłynniejsze powieści: *Kontrapunkt* (1928) i *Nowy wspaniały świat* (1932). Po ukazaniu się tej drugiej książki został oskarżony o plagiat przez polskiego pisarza Mieczysława Smolarskiego, który w 1924 roku wydał *Miasto światłości*. Huxley zignorował ten zarzut. W *Nowym wspaniałym świecie* autor opisał społeczeństwo 2541 roku, w którym ludzie są produkowani i hodowani przez państwo. Życie społeczne jest odmierzane kalendarzem Ery Forda, pierwszego właściciela seryjnej produkcji samochodów, idola władców tego świata. Embriony ludzkie, których projektowanie odbywa się farmakologicznie, są dostosowane do sześciu kast regulujących życie społeczne: od alfy do epsylona. Reprodukacja dzieci w laboratorium ma na celu także tworzenie ludzi wyższych, fizycznie i intelektualnie, czemu w trakcie wzrostu embrionów miało służyć natlenianie mózgów. Liczba obywateli w państwie jest stała, ograniczana przez malthuzjańskie cugle prawne,

które dopuszczają przymusową sterylizację kobiet, antykoncepcję i centra aborcyjne. Czystość seksualna była uznawana za perwersję. Podstawy ideologiczne społeczeństwa były ugruntowywane w ludziach przez edukację seksualną w szkołach. W założeniu miała ona eliminować „pokusę” założenia rodziny. Promowane były stosunki seksualne oparte na dowolności i przypadkowości. Postać przybyła z zewnątrz do tamtego „wspaniałego” społeczeństwa, Dzikus, widzi absurdalność systemu, bezwolę, bezduszną i zgodę na dobrowolne niewolnictwo. Myślenie jest złem. Również zadawanie pytań. To system podejmował za ludzi decyzje, by ściągnąć z nich brzemię odpowiedzialności. Historia ludzkości – według Huxleya – to balansowanie pomiędzy tyranią a anarchią. Utrudzeni wolnością, ludzie chętnie oddają władzę w ręce jakiegoś charyzmatycznego przywódcy, mesjasza. I takim sposobem rozpoczyna się marsz ku dyktaturze.

Będziemy zniszczeni przez to, co uwielbiamy – zdawał się sugerować Huxley. Postęp techniczny dostarcza ludziom możliwości, o jakich mogli marzyć jedynie bogowie. Dyktatura huxleyowska jest na pozór życzliwa, podwładni są zadowoleni dzięki procesowi psychologicznego warunkowania oraz narkotykowi o nazwie *soma*, dostarczającemu ludziom przyjemności bez zbędnych szkodliwych skutków. Poddani tej narkotycznej dyktaturze ludzie kochają swą uległość. Receptą na lepszy świat jest – według Huxleya – społeczeństwo zależne od narkotyku. Pastylki psychodeliczne służą wymazywaniu własnego Ja i przekroczeniu negatywnej rzeczywistości tego świata. Mimo że był uznawany przez niektórych za ateistę i nihilistę, Huxley rozbudzał w sobie zainteresowanie przeżyciami religijnymi. Studiował medytację wschodnią i wegetarianizm. W 1938 roku

nawiązał zażyłą przyjaźń z hinduistycznym guru Jiddu Krishnamurtim. Owocem tego zafascynowania przeżyciem religijnym była napisana w 1948 roku *Filozofia wieczysta* oraz liczne eseje i wystąpienia, których wybór czytelnik znajdzie w niniejszej publikacji. Człowiek dzięki ekstazie może zmieszać się z Wielką Rzeczywistością. Zazwyczaj osiąga ją dzięki medytacji i długiej drodze ćwiczeń duchowych bądź w oparciu o chemiczną substancję. Religie w ich aspekcie obrzędowym polegającym na oddawaniu czci osobowemu Bogu były jedynie nędzną przykrywką tych technik. Właśnie połączenie religijności wschodniej z pochwałą użycia narkotyków dało podstawę zrodzeniu się kontrkultury lat sześćdziesiątych.

Huxley okazał się jednym z najgorliwszych propagandzistów kultury narkotycznej sprzyjającej doświadczeniom wizyjnym, w trakcie których człowiek może poczuć otchłań piekła albo nauczyć się języka aniołów. W religijnym przeżyciu liczy się doznanie samotranscendencji owocującej wewnętrzną przemianą człowieka niezależnie od przynależności do Kościoła czy wyznaniowej wspólnoty. Osiągnięcie duchowego światła, mistycznego wglądu jednostki – oto cel ludzkich poczynañ, do których można dojść powolną i żmudną drogą religijnej autodyscypiny albo dzięki chemii. „Głowa jego wystaje ponad dach” – mówiła żona Huxleya, odnosząc się tym samym nie tylko do jego niemal dwumetrowego wzrostu. Życie ludzkie jest opowieścią idioty, jeśli nie przepełnimy go atmosferą boskiej Rzeczywistości.

Dwie prace Huxleya „Drzwi percepcji” oraz „Niebo i piekło” były poświęcone stanom upojenia wywołanym środkami halucynogennymi. I odwoływały się do doświadczeń osobistych autora: wizji nowego światła zwykle niedostępnej śmiertelnikom. Według Huxleya wartość

eksperymentów narkotycznych polega na tym, że mogą dostarczyć ludziom tego, co zazwyczaj jest dostępne mistykom, świętym i wielkim artystom. To jakby chemiczne klucze do sensu życia. W swym wspomnieniu o spotkaniu z Aldousem Huxleyem szwajcarski chemik Albert Hofmann pisał: „Był wysoki, o szlachetnym wyglądzie, zdradzającym cechy elegancji i dobrego wychowania. Nasze rozmowy przy stole zasadniczo dotyczyły zagadnień magicznych narkotyków. Tak Huxley, jak i jego żona Laura Archera eksperymentowali z zażywaniem LSD, a także psylocybiny. Huxley nie lubił łączyć tych dwóch substancji oraz meskaliny z nazwą narkotyku, ponieważ w języku angielskim, jak i niemieckim, słowo to zawiera treści niechlubne. Był przekonany o wielkim znaczeniu, na obecnym stopniu ludzkiej ewolucji, substancji wywołujących doświadczenia wizyjne. Gdy tak rozmawialiśmy, Huxley zaproponował, by skosztować LSD na jakiejś górskiej polanie, aby móc wpatrywać się w cud stworzenia zawarty w błękitnym kielichu goryczki. Na pożegnanie zostawił mi na pamiątkę naszego spotkania taśmę z nagraniem jego wystąpienia na temat doświadczeń wizyjnych wygłoszonego tydzień wcześniej na międzynarodowym kongresie psychologów w Kopenhadze. Mówił tam o znaczeniu i naturze poznania wizyjnego, traktując je jako konieczne uzupełnienie słownego i intelektualnego rozumienia rzeczywistości, typowego dla świata zachodniego”. Przy innej okazji Hofmann wspominał konferencję w Sztokholmie, podczas której Huxley podjął temat zgłębiania i wykorzystania ukrytych zasobów psychicznych dotąd niewykorzystywanych w pełni przez ludzi. „Zwłaszcza dla ludzi Zachodu – przekonywał – z ich sztywną racjonalnością, podniesienie poziomu bezpośredniego zetknięcia się z rzeczywistością, nieograniczoną pojęciami czy wiedzą,

umożliwiłoby duży krok naprzód w ewolucji ludzkości". Oczywiście nie trzeba dodawać, iż w tym rodzaju wzrastania człowieczeństwa istotną pomoc upatrywał w środkach halucynogennych. „Podczas naszej rozmowy w Zurychu – pisał Hofmann – Huxley wspominał, że w swej nowej powieści zamierzał nawiązać do działania substancji psychodelicznych”¹¹.

Chodziło o ostatnie, przedśmierne dzieło Huxleya, powieść *Wyspa*, w której opisywał działanie specyfiku o nazwie *moksha*, co w sanskrycie znaczy „wyzwolenie”, „umocnienie”. *Wyspa* to idealne społeczeństwo, rezultat rewolucji psychodelicznej. Nikt na niej nie wierzy w Boga. Nawet nie ma pojęć Stwórcy osobowego i transcendentnego. Religijne pojęcia w swych symbolach odnoszą się w całości do hinduizmu i buddyzmu. Odwołują się do bóstwa zamkniętego wewnątrz tego świata i samego człowieka. Nie ma grzechu, indywidualnego zbawienia ani Sądu – to przesady ujęć monoteistycznych, w których Bóg występuje jako absolutnie Inny od człowieka, a przecież takiego Boga nie ma. Nie ma dogmatów ani Kościołów, ani misjonarzy. „Jesteśmy chronieni od nieszczęścia papiestwa z jednej, a odradzającego się fundamentalizmu z drugiej strony”. Wszędzie, gdzie okiem sięgnąć, jest uprawiany sceptycyzm. Na polach zatykane są strachy na wróble przypominające Buddę albo Boga Ojca z Kaplicy Sykstyńskiej, do których dzieci strzelają kamieniami z procy lub bawią się nimi, aby tym samym uczyły się nie traktować na serio religii. „Aby dzieci zrozumiały, że wszystkie bóstwa są wymyślone przez człowieka. To my pociągamy sznureczkami i nadajemy im właściwości pociągając za nie”. Chrześcijańskie pojęcia grzechu i zadośćuczynienia to „czysty sadyzm”. „Ten biedny ignorant [to jest Chrystus] nie wiedział, jak urzeczywistnić swe dobre chęci”.

W powieści dzieci są wprowadzane w przyjmowanie narkotyków w pomieszczeniach przypominających świątynie boga Sziwy. Ofiary składane Sziwie oznaczają traktowanie samych siebie jako bogów. Inicjacja służy uwolnieniu się od swego Ja dzięki narkotynom, by być nieodwołalnie sobą, a jednocześnie nieodwołalnie Bogiem". W społeczeństwie huxleyowskim istnieje mistyczny seks, zresztą całkowicie dowolny i zróżnicowany. Jedna miłość nie wyklucza drugiej. Seks ma cel zabawowy, hedonistyczny, służy indywidualnemu błogostanowi. Każdy stosunek seksualny służy doświadczeniu kontemplacyjnemu, aby tym sposobem dotrzeć do spostrzeżenia własnego nie-Ja i nie-Ja innych, poza osobową indywidualnością. Na Wyspie grzech pierworodny nie istnieje jako pojęcie śmieszne. Nikt nie dostrzega zła w doświadczeniu cielesnej przyjemności. Nie ma poczucia winy, zatem nie należy odrzucać niczego, co daje człowiekowi szansę nadzwyczajnych doznań.

Aldous Huxley zmarł 22 listopada 1963 roku na raka krtani. Jego cierpienie wzmagały długotrwałe konwulsje i bezdechy. Jednakże zmarł spokojnie. Wcześniej, gdy już nie mógł mówić, napisał na kartce: LSD – spróbuj – dożyłnie, 100 mm. Żona, wbrew obawom lekarza, zaaplikowała mężowi upragniony zastrzyk. Rewolucja farmakologiczna – obiecywał niejednokrotnie Huxley – dostarczy nam bajecznej przyjemności. Jak wszyscy fałszywi prorocy, okazał się dostarczycielem obietnic bez pokrycia, pasterzem prowadzącym swych zwolenników w pustkę. Po tamtej stronie nie czekał na niego żaden narkotyczny, wiekuisty zwid. Czekał na niego Chrystus.

ks. dr hab. Robert Skrzypczak

PRZYPISY

1 *La libertà dei post-moderni*, wywiad M. Boffa z Alainem Touraine, „Rinascita” (12.03.1988).

2 Cyt. za: G. Monti, *A quarant’anni dal maggio 1968 un bilancio della Rivoluzione culturale*, „Radici cristiane”, nr 34/maj 2008.

3 *Le parole del Maggio. Le scritte sui muri Nel Sesantotto parigino*, Milano 2008, s. 68.

4 R. Sgarbi, G. Vivi, *Ma l’amor mio non muore*, Arcana, Roma 1971, s. 109.

5 R. Neville, *Play Power*, Milano Libri, 1971, s. 237.

6 T. Leary, *The God Game*, „Berkeley Barb” 2 (1969), s. 5.

7 Za: C. Guerre, *La rivoluzione nell’uomo. Una lettura anche ecologica del ’68*, Fede&Cultura, Verona 2008, s. 36.

8 A. Ginsberg, *Urlo e Kaddish*, Cuneo, 1997, s. 135 i 381.

9 D.J. Steward, *Aleister Crowley exposed!*, http://www.jesus-issavior.com/False%20Religions/Wicca%20&%20Witchcraft/aleister_crowley.htm; por. <http://www.youtube.com/watch?v=l47gXpFeUls>

10 Za: C. Gnerre, *La rivoluzione nell’uomo, Una lettura anche ecologica del ’68*, Fede&Cultura, Verona 2008, s. 50.

11 A. Hofmann, *LSD: i miei incontri con Huxley, Jünger, Leary, Vogt*, Stampa Alternativa, Roma 1992.

**Maine de Biran,
wariacje na temat
filozofa**

Wizerunek filozofa

Tamtego lata roku 1816 kwesor Izby Deputowanych kurował się w niewielkim, lecz modnym uzdrowisku w Pirenejach. Trzydziestego lipca obudzono go jak zwykle o szóstej rano; zaraz potem doświadczył, również jak zwykle, przerażającego poczucia pustki, dezorientacji i duchowego spętania, które już od dawna przeobrażały każde jego codzienne przebudzenie w koszmarne przeżycie. Po wstaniu z łóżka przez pełną godzinę, a po zjedzeniu śniadania przez znacznie dłuższy czas, dośkiwierało mu upokarzające poczucie degradacji własnego „ja”; czuł, że natura zwierzęca bierze w nim górę nad naturą ludzką, że cielesność triumfuje nad intelektem i wolą. „Nieszczęsny ja człowiek – powtarzał, ubierając się – któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci?”¹ *De corpore mortis hujus*. Ktoż mnie wyzwoli, któż mnie wyzwoli? Odpowiedziało mu milczenie.

Wyszedł z domu. Ranek był chłodny, na niebie wisały groźne chmury, a ostry wiatr niemal przeszywał mu ciało na wylot. Jego nerwy zareagowały niczym harfa eolska, boleśnie rozdzierającym dysonansem. Zapowiada się, przeczuł kwesor, jeden z jego złych dni.

Skierował kroki ku pawilonowi kąpielowemu, gdzie zaprowadzono go do kabiny i po krótkiej chwili wyciągnął się z ulgą w ciepłej mineralnej kąpeli. Wśród

siarczanych oparów ukazał się kąpielowy z butelką wody z Cauterets i identyczną miarą oślego mleka. Kwestor zmieszał oba płyny, wypił powstałą z nich miksturę, wytarł dłonie i otworzył swój egzemplarz *Mysli* Pascala opatrzoney adnotacjami Woltera i Condorceta². Rozpoczął lekturę właśnie od nich, umieszczonych na końcu tomu, i to nie dla jakiegoś pożytku intelektualnego, czy też dla oświecenia umysłu, lecz po prostu dlatego, że wyrachowanie płochy, a zarazem pozorny brak zrozumienia istoty rzeczy wykazany przez tych komentatorów wprawiał go w oburzenie. Czytał te uwagi kilkakrotnie, postępując podobnie jak ktoś, kto drażni swój bolący ząb po to, by poczuć kolejny przypływ bólu. Oto opinia Woltera o kontemplacji: „jest wszak wielce zabawne, iżby ktoś mógł sądzić, że lenistwo uprawnia do wielkości, zaś przez działanie dokonujemy uszczuplenia i ograniczenia własnej natury”. Dureń, bałwan skończony! Ostatecznie jednak, rozmyślał, czy taka kreatura potrafi pojąć istotę kontemplacji? Lecz precz z tymi uwagami pisanymi przez głupie małpy! Kwestor odwrócił kilkadziesiąt stronic do tyłu, aż znalazł się wśród *Mysli*.

„Nie zadowolamy się życiem, jakie mamy w sobie – czytał – i we własnej naszej istocie; chcemy żyć w pojęciu drugich życiem urojonym i silimy się dlatego na pokaz. Pracujemy bez ustanku nad tym, aby upiększyć i zachować nasze istnienie urojone, a zaniedbujemy prawdziwe”³.

Kwestor odłożył tom, pociągnął parę łyków mieszanki mleka z gorzkimi solami epsomskimi, po czym oddał się smutnym refleksjom, że jego troski i zmartwienia zawsze miały źródło w zdrożnym pragnieniu, by uchodzić za kogoś, kim właściwie nie był. Za męża czynu, choć w rzeczywistości był kontemplatykiem, za polityka, podczas

gdy był z natury introspektywnym psychologiem, za człowieka rozsądnego, choć Bóg przeznaczył go na mędrca. Cóż za szaleństwo! A przecież były też inne szaleństwa, jeszcze bardziej niegodne. Popatrzył w dół na zanurzone w wodzie wychudzone golenie i kościste ciało. Jakież to bezsensowne i absurdalne, jakież nieheroiczne! Dobiegał pięćdziesiątki i przedwcześnie się zestarzał. *Ecce enim breves anni transeunt et semitam, per quam non revertur, ambulo*⁴. A jednak, wspomagając się pomadą, wodami toaletowymi, kremem migdałowym i pudrem, nadal starał się usilnie zachować wygląd mężczyzny, który w oczach niektórych młodszych przedstawicieli płci odmiennej mógłby uchodzić za równie atrakcyjnego jak one były dla niego. W jakim jednak celu robił z siebie takiego głupca? Co nim powodowało? Z uwagi na wrodzoną bojaźliwość i szczytne zasady moralne, jakim hołdował, bynajmniej nie kierował się w życiu próżnymi pragnieniami. Był też na tyle samokrytyczny, by wiedzieć, iż młodzież uznaje go za starego nudziarza, jedną nogą już tkwiącego w grobie. Pomimo to nie ustawał w wysiłkach, żeby uchodzić za kogoś innego, niż był. Jego szaleństwo było nieuzasadnione. Stało się życiowym drogowskazem, tkwił w nim po uszy tak, jak powinien był kierować się w życiu jedynie cnotą i dobrem – nie dla materialnych korzyści, lecz wyłącznie z pobudek idealistycznych.

Jednakże – ach, ta woń piżma, ten zapach olejku z paczuli, te krągłe ramiona i łabędzie szyje; te wypiętrzone biusty, jakby podane na półmiskach wystawionych na srebrnych tacach, niczym lody truskawkowe, jakie podano miesiąc wcześniej na przyjęciu wydanym przez Strażnika Pieczęci⁵. Och, jakże łaskawie gospodarz zwracał się do niego, z jaką uwagą słuchał, podczas gdy on, kwesor Izby Deputowanych, rozprawiał o tym, jak

najlepiej służyć dynastii! Lecz potem przyszła, jak zwykle, chwila upokorzenia.

Był akurat w środku zdania, gdy nagle skonstatował, że ów wielki człowiek odszedł i rozmawia teraz z M. de Chateaubriandem – tak, z M. de Chateaubriandem, wokół którego dostrzegł trzy pary obnażonych ramion, trzy pary piersi podanych na tacach ze srebra, trzy nieskazitelnie białe szyje, trzy zarumienione i ożywione twarzyczki; posiadaczki tych wdzięków trwały w postawie wyrażającej niemal nabożny podziw. Ach, ci geniusze, te ich złote głosy połączone z tombakowymi umysłami! Kwestor przypomniał sobie melancholijnie to, co jakże często sam widywał w swojej niezbyt błyskotliwej politycznej karierze, mianowicie, że sukcesy w życiu osiąga się najczęściej dzięki mankamentom, nie zaletom. Westchnął, wypił nieco mieszaniny mleka ze środkiem przeczyszczającym, potem ułożył się wygodnie na wznak i przymknął oczy. Puścił wodze myślom. Kiedy do drzwi zapukał łaziebny i powiedział, że jest godzina ósma, uświadomił sobie, że oto zmarnował kolejne kilka tysięcy godzin – być może kilkaset, niechby nawet kilkadziesiąt – jakie mu pozostały do końca życia. *Miserere nobis!* jęknął w duchu, wyszedł z wanny, po czym, uznawszy, że pomimo całej tej kuracji czuje się co najwyżej nie gorzej, jął osuszać ręcznikiem ów wór z kośćmi będący niegdyś pełnym wdzięku i gracji ciałem należącym do jednego z najmłodszych wiekiem gwardzystów Ludwika XVI.

Włożył ubranie, pośpieszył do swej kwatery, tam znów się rozebrał i położył na godzinę do łóżka, ale ponieważ stan napięcia nie mijał, ubrał się po raz trzeci, po czym zasiadł, zirytowany i zdecydowanie nie będąc w nastroju, do korespondencji. Tymczasem weszła żona z kawą. Jak się czuje? Niezbyt dobrze. Czy mogłaby coś dla niego

zrobić? Nie, odburknął i natychmiast się zawstydził, jednocześnie jednak zapragnął gniewnie, by zostawiła go w spokoju. Ostentacyjnie sięgnął po pióro i zaczął pisać. Żona pojęła znaczenie tej demonstracji i wyszła. Biedna kobieta, westchnął, słysząc, jak zamyka za sobą drzwi, lecz pomimo to – dzięki Bogu!

Mozolnie i nadzwyczaj opornie sporządził raport przeznaczony dla ministra spraw wewnętrznych dotyczący nastrojów społecznych w jego okręgu wyborczym, potem sięgnął po czysty arkusz papieru i zaczął notować przypisy do Kanta, o które prosił jego przyjaciel Stapfer⁶.

„Ów słynny filozof – napisał – błędnie wprowadził linię podziału pomiędzy zasadami poznania a ludzką moralnością. Nie dostrzegł tego, że prymitywny akt woli jest jednocześnie, sam przez się, zasadą poznania oraz moralności. Bez kierowanego wolą wysiłku, który konstituuje owo *Ja*, sfera przedmiotowego poznania pozostaje jałowa i tak oto nawet doświadczanie i percepcja mają za czynnik sprawczy akt woli. Co zaś do noumenalnego «ja», to...”

Zaczęła mu drzeć powieka. To przesądziło sprawę. Zadzwoił i nakazał, by osiodłano mu konia. To, co nastąpiło później, zapisał tego wieczora w swoim *Dzienniku*:

„Moje nerwy były w opłakanym stanie i właśnie wsiałem na konia powodowany nadzieją, że nieco szybkiej jazdy wierzchem doprowadzi do porządku żałosną maszynię mego ciała, gdy nagle zawitali do nas księżna de Rohan w towarzystwie mojego druha Castel-Bajaca, zbierający datki na ubogich z Saint-Sauveur. Byłem uprzedzony zawczasu o tej kweście, toteż postanowiłem wręczyć im sześć franków w przekonaniu, że kwestujący, żyjący w dobrobycie, uznają tę kwotę za odpowiednią. Wsunąłem więc monetę do podstawionej mi

sakwy, zastanawiając się jednak, z niejakim zaambarasowaniem, czy aby postępuję właściwie. O tym, że tak nie jest, szybko uświadomiła mnie księżna, wymieniając nazwiska kilku osób, które ofiarowały po jednym lub dwa ludwiki. Zostałem przytłoczony jej słowami i natychmiast się wzburzyłem, a także opadły mnie wyrzuty sumienia, które nie byłyby słabsze, gdybym dopuścił się jakiegoś arcy-podłego i najbardziej hańbiącego czynu. Zabrakło mi jednak przytomności umysłu, by odpowiedzieć, i pozwoliłem damie miłosierdzia oddalić się bez jednego słowa.

Od tamtej chwili było dla mnie niemożliwym myśleć o czymkolwiek innym. Co o mnie pomyślała księżna? Co na to powie mój konfrater darzący kwestarza Izby Deputowanych wyłącznie życzliwością? Czy nie zostanę pośmiewiskiem towarzystwa? A mój datek, tak niewspółmierny do mych możliwości – czy nie zostanie poczytany za przejaw najwstrętniejszego skąpstwa? [...] Mnie, który w większości wypadków tak mało dbam o pieniądze, jakże łatwo byłoby ofiarować księżnej ludwika! Dlaczego nie otwarłem szerzej kiesy i nie okazałem gotowości przyjęcia z pomocą potrzebującym – ledwie tylko zauważając to, co jest aż nazbyt prawdziwe, iż taka kwesta, prowadzona na rzecz znacznej liczby ubogich, wspomógłby jedynie w nieznacznym stopniu każdego z nich?

A zamiast tego, jakaż niezręczność w moim zachowaniu wobec księżnej! Jakież skrajnie złe maniere! Byłem niepokieszony...

Dosiadłem więc konia, spodziewając się uwolnić od rozmyślań, tak męczących w swej uporczywości. Ścigały mnie jednak, gdziekolwiek bym się nie ruszył. Dlatego też przerwałem jazdę i powróciłem do domu z zamiarem odszukania księżnej i uzupełnienia mego datku o ludwika oraz o zgrabne, acz niewymuszone usprawiedliwienie.

Powziąwszy to postanowienie, udałem się piechotą pod rezydencję księżnej, gdzie zacząłem przechadzać się przed wejściem, lecz nie wszedłem do środka z obawy, by znów nie uczynić z siebie głupca. Powróciłem zatem do domu wciąż przepełniony niepokojem. Moje uporczywe rozmyślenia doprowadziły mnie do punktu, w którym zacząłem mówić do siebie i gestykulować. Kilkakrotnie przyłapałem się na tym zachowaniu, graniczącym nieomal z pomieszczeniem zmysłów.

Podczas obiadu nie odzywałem się do żony, zaabsorbowany własnymi myślami, zresztą nigdy nie dzielę się z innymi swoimi uczuciami ani wrażeniami, jeśli są smutne lub bolesne”.

Tak więc to dziennikowi, a nie żonie zwierzał się kwestor z rozterek. On sam pozostawał niepokieszony, za to potomność na tym skorzystała. Zysk przypadł nie jemu, lecz nam, gdyż jego *Journal Intime* zaczął z czasem uchodzić za jedno z klasycznych dzieł dotyczących życia wewnętrznego, które należy przeczytać, przemyśleć i znów przeczytać.

Treść filozoficzną ujmuje się najczęściej skrajnymi abstrakcjami i najszerszymi uogólnieniami. Jest to, jak sądzę, właściwe i słuszne. Niemniej wydaje się pożyteczne, by dla odmiany niektóre z jej zagadnień rozważać nie, by tak rzec, w próżni, tylko w obrębie rzeczywistego bytu. A jeśli miałby to być byt człowieka będącego samemu filozofem, to jeszcze lepiej. A to dlatego, że zyskamy możliwość rozważania nie tylko samego bytu określanego ramami czasowymi, lecz także systemu poglądów, których ich posiadacz używał do interpretowania własnych doświadczeń.

Journal Intime Maine de Birana jest w dziejach filozofii dokumentem niemal jedynym w swoim rodzaju. Dzięki

bowiem drobiazgowo spisany szczerym relacjom z życia autora poznajemy go tak dokładnie, jak żadnego innego z wielkich metafizyków w przeszłości. Wiemy, jak czuł się dzień po dniu i co o swym samopoczuciu myślał, dowiadujemy się o tym, w jakiej mierze stany cielesne wpływały na jego umysł, zaś stany umysłu na ciało, jak oddziaływała nań Natura, a jak dzieła sztuki oraz osoby o rozmaitym usposobieniu, zdolnościach i rozmaitego stanu. Poznajemy jego marzenia, przymyslenia i pragnienia, dowiadujemy się, co właściwie namacalnego osiągnął; wiemy, co myślał, i poznajemy psychologiczny, a nawet fizjologiczny kontekst jego refleksji; dowiadujemy się wreszcie, czym i w jaki sposób *był*, grając rolę filozofa. Z powyższych powodów, jak również dzięki temu, że był człowiekiem najwyższych zdolności (współcześni mu filozofowie nazywali go „mistrzem nas wszystkich” oraz „największym francuskim metafizykiem od czasów Malebranche’a”), de Biran stanowi dla nas szczególnie użyteczną płaszczyznę odniesienia dla własnych rozważań nad odwiecznymi problemami filozoficznymi. Co nie znaczy, że zamierzam pisać nową biografię Maine de Birana czy podejmować kolejną analizę jego systemu filozoficznego. Chcę natomiast skupić się na pewnych aspektach ludzkiej natury i przeznaczenia, a moim celem jest przedstawienie tych kwestii w świetle – raz odkrywczo jasnym, raz nie tak odkrywczo przyćmionym – życia i pism de Birana. Rozpocznijmy zatem od krótkiego przeglądu faktów zewnętrznych.

François-Pierre Gontier de Biran, znany później (gdy otrzymał w spadku majątek Maine) jako François-Pierre Maine de Biran, urodził się 29 listopada 1766 roku w stolicy dawnej prowincji Périgord; jego rodzina, ludzie wybitni, acz nie szlacheckiego urodzenia, odgrywała ważną

rolę w lokalnej społeczności i miejscowej polityce. Jego dziadek był merem Bergerac, tak jak i jego pradziadek. Ojciec zaś praktykował jako medyk w tym samym mieście i gospodarzył na usytuowanym w jego sąsiedztwie rodzinnym majątku. Młody de Biran, który pobierał początkowo edukację domową, a potem uczył się w szkole średniej Collège des Doctrinaires w Périgueux, otrzymał solidne XVIII-wieczne podstawy łaciny, greki i matematyki. W wieku osiemnastu lat wstąpił do Gwardii Królewskiej, stając się „złotym młodzieńcem” i dworakiem. „Tego, co świat nazywa przyjemnościami (a pamiętajmy, że był to świat Choderlosa de Laclos i André-Roberta de Nerciata) posmakowałem w pełni”. Smakowanie to zajęło mu pięć lat. Potem nadszedł rok 1789. W październiku owego roku de Biran po raz pierwszy powąchał prochu, w szeregach Compagnie de Noailles broniąc Wersalu przed paryskim motłochem. Niemniej rewolucja trwała dalej i niebawem Gwardia Królewska została rozwiązana. Licząc na wznowienie kariery wojskowej, tym razem w Korpusie Saperów, de Biran jął intensywnie studiować matematykę i nauki fizyczne. Jednakże wraz z upływem czasu stało się jasne, że szanse na to, by on, do niedawna królewski gwardzista, mógł rozpocząć służbę w nowych siłach zbrojnych, stopniowo malały, a w zamian rosło prawdopodobieństwo, iż trafi za więzienne kraty lub nawet na szafot. Toteż w roku 1793 młody de Biran postanowił roztropnie powrócić do rodzinnego Périgord. Podczas jego bytności w Paryżu zmarli mu rodzice, został więc właścicielem majątku przynoszącego niewielki, lecz stały dochód oraz siedemnastowiecznego dworu oddalonego o pięć mil od Bergerac, gdzie zamieszkał. Dwór ów nazywał się Grateloup, która to nazwa pochodziła od łacińskiego

wyrażenia *gratum lupis*, czyli „miłe wilkom”, i w tym leśnym odosobnieniu znalazł ucieczkę i schronienie przed rewolucyjnym gwałtem i przemocą. Tymczasem na zewnątrz, za ochronną ścianą drzew Lakanal przemierzał kraj, zakładając grupy „obywatelskich apostołów”, mających głosić chłopom ewangelię rewolucji oraz gromadzić wszelkie informacje i pogłoski dotyczące podejrzewanych o rojalizm⁷. Z winy tych apostołów sześciu członków rodu Biranów zostało na krótko uwięzionych, a czterej udali się na dobrowolne wygnanie. Jednakże naszego filozofa pozostawiono w spokoju.

Po upadku Robespierre’a rząd usunął z administracji i urzędów wszystkich skrajnych jakobinów, powstałe wakaty obsadził zaś ludźmi o mniej radykalnych poglądach. De Biran pochodził z rodziny słynącej z prawości i operatywności w służbie cywilnej. Latem 1795 roku mianowano go zatem zarządcą departamentu Dordogne. W tym samym roku zakochał się i poślubił Marie-Louise Fournier, młodą wdowę po jednym z jego krewnych, M. de Cluzeau, który podczas rządów Terroru wyjechał za granicę, a ponieważ nie dawał znaku życia, uznano, iż zmarł.

Po dwóch latach administrowania rodzinnym departamentem de Biran został wybrany przez współobywateli na ich reprezentanta w Radzie Pięciuset. Jednak poglądy młodego deputowanego okazały się tak otwarcie kontrewolucyjne, że jego wybór unieważniono jeszcze nim zaczął urzędowanie. Stracił jednocześnie stanowisko i znalazł się poza obrębem polityki. Bardziej zadowolony niż rozżalony, poświęcił się filozofii i radościom domowego życia. Ówczesne lata spędzone w Grateloup, u boku żony i małych dzieci, wśród książek i papierów,

były dla niego najszcześniejsze – do tego stopnia, że w tym czasie nie poczynił żadnych zapisków. Za życia Marie-Louise ani razu nie otworzył dziennika.

Wtedy też de Biran dał się po raz pierwszy poznać jako filozof. Institut de France⁸ uhonorował go wzmianką pochwalną za pierwszą wersję rozprawy o przyzwyczajeniu, *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, zaś złotym medalem za drugie, rozszerzone i poprawione, wydanie tego traktatu. Prace przedłożone akademiom w Berlinie i Kopenhadze⁹ również przyniosły mu nagrody. Został przyjacielem, a zarazem korespondentem takich przedstawicieli starej szkoły myśli jak Cabanis i Destutt de Tracy, jak również młodszych wiekiem – między innymi de Gérando i Royer-Collarda.

Potem, w roku 1805, po zaledwie ośmiu latach małżeństwa, Marie-Louise nagle zmarła. Według autora najnowszej biografii de Birana, La Valette-Monbruna, który uzyskał tę informację od potomka filozofa w prostej linii, przyczyną choroby był głęboki wstrząs psychiczny. Okazało się bowiem, że de Cluzeau, jej pierwszy mąż, wcale nie umarł, a tylko nie lubił pisać listów, i po jedenastoletnim przebywaniu za granicą spokojnie wkroczył pewnego dnia do salonu Marie-Louise w Bergerac. Trzy tygodnie później biedna kobieta już nie żyła. Nieszczęście to głęboko dotknęło de Birana. Smutek odebrał mu zdolność myślenia i działania, ba, również chęć do życia. W końcu ocaliły go, choćby i wbrew jego woli, potrzeba i nawyk: po sześciu miesiącach umysłowej i fizycznej prostracji stopniowo powrócił do równowagi duchowej. Znowu czytał, sporządzał wyrywkowe zapiski, snuł analityczne rozważania. Zaczął pisać długie listy do przyjaciół filozofów, a potem składać osobiste wizyty.

Był to również czas jego zażyłości z „Ideologami” z Auteuil: Cabanisem i Destuttem de Tracy. „Owi dwaj przyjaciele – zanotował – żyją wyłącznie dla swej umiłowanej Ideologii. Ideologia, tak utrzymują, musi zmienić oblicze świata, i właśnie dlatego ci, którzy dla swych własnych powodów pragną, by świat trwał w swojej głupocie [to oczywiście aluzja do osoby Pierwszego Konsula], nienawidzą Ideologów oraz Ideologii”. Biran był zbytnim realistą i w zbyt wielkim stopniu polegał na doświadczeniu wewnętrznym, by zaakceptować system, który swą zwodniczą doskonałość opierał na najbardziej prostactwach i przesadnych uproszczeniach. Mędracy z Auteuil – pełni nadziei – uważali go za swojego ucznia, faktycznie jednak, jak sami zmuszeni byli potem przyznać, wychodzili z niego zupełnie innego gatunku.

Dwa lata po śmierci żony de Biran powrócił do służby publicznej, tym razem jako radca prefekta Périgueux. Było to nader skromne stanowisko, lecz potrzebował gotówki, a nie mógł znaleźć niczego lepszego. Wolałby objąć jakąś katedrę matematyki lub rektorat uniwersytetu. Lecz nic takiego nie było osiągalne. Więc cóż – skoro miał wrócić do administracji, to czemu nie ubiegać się o prefekturę? Jego przyjaciele, Malleville i de Gérando, starali się mu pomóc, jednak bezskutecznie. Malleville sprezentował nawet Trzeciemu Konsulowi pięknie oprawiony egzemplarz rozprawy o przyzwyczajeniu, niestety rozstrzygająco niekorzystny dla jej autora. Po przekartkowaniu traktatu Lebrun oświadczył bowiem, że: „ktoś, kto mógł napisać coś takiego, nigdy nie będzie dobry w czymkolwiek”. I miał oczywiście świętą rację: *Mémoire sur l'influence de l'habitude* jest arcydziełem introspekcji analitycznej, a dla osoby działającej w sferze polityki lub biznesu dar takiej introspekcji jest nie tylko zwyczajnie

bezużyteczny, lecz może stać się nawet obciążeniem. Tymczasem zakończył się Konsulat i nastąpiła epoka Cesarstwa, jednak oficjalna opinia na temat zdolności politycznych naszego filozofa nie uległa zmianie i de Biran nadal musiał kontentować się swoim radcostwem. Lecz po roku cesarz nieco złagodził i dotychczasowy radca otrzymał awans na podprefekta Bergerac.

Tymczasem obowiązującą wytyczną stała się gorliwość i przez sześć lat swoich rządów w Bergerac de Biran był wspaniale gorliwy. Tylko nieliczni miejscowi chłopcy umieli czytać i pisać, a i to w prymitywnym dialekcie *patois*, lecz nowy podprefekt wydawał niezliczone i emfaticznie kwieciste proklamacje, wzywające wieśniaków, by dawali wyraz swojej wdzięczności cesarzowi, wstępując do Gwardii Narodowej, lecz nade wszystko płacąc podatki – rujnujące obywateli wojenne obciążenia, których ściąganie było doprawdy odrażające, bo trzeba było stosować w tym celu groźby albo brutalną przemoc. W przerwach pomiędzy tymi zajęciami de Biran budował drogi i mosty, propagował zalesienia oraz nowe metody rolnicze, zakładał punkty darmowych szczepień dla biedoty. Wstrząśnięty tym, że w rzece Dordogne stale topili się ludzie, umieścił w miejscowym szpitalu najnowszy cud ówczesnej techniki, *machine fumigatoire*, przywracającą, według jej konstruktora, życie topielcom. Założył też Towarzystwo Medyczne, ściągnął siostry miłosierdzia, przeprowadził zmiany w miejscowej szkole średniej, a ze Szwajcarii sprowadził jednego z uczniów Pestalozziego, by zorganizował placówkę wychowawczą dla młodszych dzieci i ją prowadził. W roku 1809 jego ziomkowie powtórzyli to, co uczynili czternaście lat wcześniej, i wybrali go na swojego przedstawiciela w Zgromadzeniu Prawodawczym. Jednak podprefekt nie mógł zrezygnować ze

stanowiska przed wyborem swego następcy, a ponieważ cesarz zwlekał trzy lata z dokonaniem tej nominacji, de Biran został członkiem Zgromadzenia dopiero w 1812 roku. Odtąd, aż do swej śmierci w roku 1824, pozostał reprezentantem Bergerac w tej instytucji i większą część roku spędzał w Paryżu, podczas gdy jego druga żona, którą poślubił w 1814 roku, pozostawała w domu i zarządzała majątkiem. Pod rządami Napoleona oraz później, za panowania Burbonów, reprezentant otrzymywał apanaże, które w przypadku de Birana zamieniły jego pozorną, cokolwiek wystrzępioną zamożność w finansową niezależność. Teraz mógł kupować wszystkie książki, jakie chciał, zapraszać przyjaciół z kręgów nauki i filozofii na obiady, jeździć powozem i ulegać swej skłonności do pożyczania pieniędzy każdemu, kto go o to poprosił.

De Biran wszedł do sfery życia publicznego dokładnie w chwili, gdy miał ją opuścić Napoleon. Jako urzędnik państwowy służył cesarzowi dobrze i wiernie. Jako kontrrewolucjonista był wdzięczny Bonapartemu za przywrócenie wewnętrznego ładu w kraju. Będąc jednak dzieckiem oświecenia, gardził tym wojskowym dyktatorem i jego żołdacką zgrają, a jako rojalista z przekonań i sentymentu żywił odrazę do osobnika, który uzurpował sobie władzę należną na mocy naturalnego prawa synom świętego Ludwika. Pod koniec 1813 roku de Biran zyskał sposobność do wyrażenia tego, co myślał o cesarzu. Wraz ze swoim przyjacielem Lainé oraz trzema innymi członkami Rady Pięciuset opracował rezolucję, przyjętą następnie przez Izbę Deputowanych, wzywającą do natychmiastowego zakończenia działań wojennych, zawarcia sprawiedliwego pokoju oraz przyznania większej wolności narodowi francuskiemu. Napoleon w odpowiedzi rozwiązał Izbę i kontynuował beznadziejną wojnę.

Gdy w 1814 roku powrócili Burbonowie, de Biran został niemal bohaterem, którego wynagrodzono funkcją kwestora Izby o apanażach przekraczających niemal dwukrotnie zwykłe diety poselskie. Podczas Stu Dni został zmuszony do powrotu do Grateloup, jednak rządy Drugiej Restauracji potwierdziły ważność jego kwestury. Z uwagi na nieśmiałość i słaby wzrok nie mógł zostać dobrym mówcą, dlatego też całą pracę parlamentarną wykonywał wyłącznie za kulisami, w komitetach, lub też prowadząc prywatne rozmowy z ministrami oraz co bardziej wpływowymi kolegami z sali. Jako zdeklarowanemu zwolennikowi umiarkowania nie było mu po drodze z żadną partią – dla ultrasów¹⁰ był kimś nie lepszym od liberała; w oczach liberałów uchodził za reakcyjnego monarchistę. Było to niezbyt wygodne położenie, lecz zainteresowania de Birana nie ograniczały się na szczęście wyłącznie do polityki. Po konsultacji z własnym sumieniem uznał, że żaden obowiązek nie nakazuje mu poświęcać zajęciom w Izbie więcej niż sześć godzin dziennie. Pozostałą część dnia ma prawo przeznaczyć na filozofię oraz sprawy osobiste. Pozostawał w zażyłych stosunkach z najwybitniejszymi ludźmi swojej epoki – Ampère’em, Cuvierem, Guizotem, Victorem Cousinem, Royer-Collardem i de Gérando. Przy obiadowym stole, podczas przechadzek w Ogrodzie Luksemburskim czy na odbywających się co dwa tygodnie spotkaniach Towarzystwa Metafizycznego roztrząsał wraz z nimi kwestie związane z naturą człowieka oraz jego miejscem we wszechświecie. Równocześnie nieustannie pisał, skreślał i pisał od nowa którąś z części wszechstronnego traktatu, w którym zamierzał wyłożyć zasady swego systemu filozoficznego.

Gdy umierał, jego *opus magnum* pozostało jednak niezrealizowanym marzeniem. Zważywszy na umysłowość

de Birana, nie mogło stać się inaczej. Jako empiryk ducha zawsze był skłonny do rewidowania poglądów, ilekroć zdobywał jakieś nowe doświadczenia. Jego myśli i refleksje nigdy nie przybrały formy zamkniętego systemu filozoficznego, a w odniesieniu do pewnych fundamentalnych kwestii miały aż do końca charakter dorażny i, można rzec, płynny. Koniec ów nadszedł w 1824 roku. Jego koledzy filozofowie wyrazili należyty szacunek i żal, obywatele Bergerac wybrali nowego deputowanego, a jego syn Felix miał podobno utyskiwać, że starszek mógłby pozostawić mniej książek i szpargałów, za to więcej walorów rządowych.

* * *

„O, dlaczego przyszedłem na świat z odmienną twarzą?” Było to pytanie, które, gdy de Biran prowadził swoje codzienne monologi, ustawicznie go dręczyło. Doskwierała mu nieznośna świadomość, że nie jest „z urodzenia taki jak pozostali ludzie”, lecz jak cudzoziemiec z dala od domu tkwi w otoczeniu, którego nie lubi i w którym, ze względu na swe wrodzone cechy, nie jest w stanie działać. Choć jednak dręczące go poczucie niedopasowania do bliźnich oraz własnej inności było owocem jego wyobraźni i intuicji, filozof należał do znacznie liczniejszej klasy wyalienowanych, mianowicie naturalnych introvertów. Maine de Biran był w wieku 29 lat szczupłym mężczyzną drobnej kości i o wątłych mięśniach, a u osobników tej konstytucji włókna nerwowe oraz najważniejsze narządy życiowe znajdują się zbyt płytko pod skórą. Takie osoby są z reguły wrażliwe na przesyt, wykazują też skłonność – po prostu w obronie własnej – do introvertyzmu, byle tylko znaleźć się jak najdalej od świata

zewnątrznego postrzeganego przez nie jako trwale zagrożenie dla ich równowagi duchowej. Podobnie jak u wszystkich cerebrotoników, również świat de Birana składał się w głównej mierze z jego własnych wewnętrznych przeżyć i doświadczeń – dopiero w dalszej kolejności byli inni ludzie oraz autonomiczne obiekty. Był świadom tego, że choć sam jest wyobcowany z otoczenia, to jednak większość innych osób w mniejszym lub większym stopniu nieźle się czuje w świecie, udziałem zaś niektórych jest również niezawodna intuicja pomagająca im podążać przez życie. Jakby dla zrównoważenia braku tej intuicji, posiadał (przeciwnie do większości osób ze swojego otoczenia), jak to ujął: „bystre wyczucie tego, co się dzieje wewnątrz mnie”. W jego własnym mniemaniu to właśnie ta cecha uprawniała go do uważania się za psychologa i metafizyka.

Zdecydowany cerebrotonik nigdy nie będzie dobrym behawiorystą, i odwrotnie – dla zdecydowanego somatotonika czy wiscerotonika psychologia introspekcji pozostanie sferą niedostępną. De Biran był z natury rzeczy niezdolny do behawioryzmu; ów brak zdolności przeistoczył się u niego, dzięki systematycznemu ćwiczeniu, w nieomal solipsystyczne zaabsorbowanie życiem wewnętrznym. Jego *Journal Intime* jest zatem, co logiczne, dziełem na wskroś osobistym, które nie zawiera żadnych anegdot, żadnych spostrzeżeń dotyczących innych ludzi, żadnych dociekań, czym się powodują w działaniu, czy też w kwestii ich sposobu myślenia. De Biran nigdy nawet nie próbuje analizować ich specyficznych cech i właściwości. Miał sposobność poznać niemal „każdego, kto był kimś”, ponadto, jak już wcześniej wspomniałem, pozostawał na zażyłej stopie z najwybitniejszymi mężczyznami i kobietami ówczesnych czasów. A mimo to

dziennik zawiera wyłącznie ich nazwiska, natomiast o ich wyglądzie, postępowaniu czy charakterach nasz filozof nie napisał słowa. Jadał wprawdzie u Mme de Staël, poznał Chateaubrianda, lecz na kartach dziennika próżno by szukać głębszych refleksji o tych raczej niepokojących siłach natury ukrytych w ludzkich powłokach, nie dowiemy się też, czy autor w ogóle o tej parze myślał i żywił do niej jakieś uczucia. Wspomina po prostu, że ich spotkał, po czym, jeśli takie spotkanie przypadło akurat w jego dobry dzień, zaczyna analizować własną euforię; jeśli natomiast przytrafił mu się zły dzień, następuje roztrząsanie psychofizjologicznych źródeł ogarniającej go melancholii bądź drażniącego poczucia niedoskonałości. Osobistości cudzoziemskie jawią się równie bezosobowo jak jego rodacy. Wellington i Brougham to u niego wyłącznie dwa nazwiska na liście obecnych, gdy zaś Biran spożywa obiad poza domem z Marią Edgeworth, notuje jedynie, że: „nie zdołałem zapobiec temu, by owaładnęły mną nieskoordynowane poruszenia” – przyczyną tych ruchów, możemy być pewni, nie były wdzięki pani Edgeworth, które w roku 1820 wiele już straciły na sile oddziaływania, lecz stan jego systemu nerwowego. Na sześciuset lub siedmiuset stronicach *Journal Intime* znalazłem tylko jeden komentarz odnoszący się do innej osoby istniejącej niezależnie od autora i na własnych prawach. Na temat Destutta de Tracy de Biran pisze co następuje: „jest on, mimo ciętego języka, człowiekiem życzliwym i sympatycznym. Dotknęło go nieszczęście w postaci utraty wzroku, stawia jednak dzielnie czoła tej przypadłości”. I to wszystko. Zaś o innych przyjaciółch filozofach – takich jak Ampère, prostoduszny ekscentryk i wszechstronny geniusz; jak Cuvier, filar nauki; jak Guizot, który swego czasu kontrolował losy Francji¹¹